

PANAJOTIS KONDYLIS

„O swoich dziełach i myśli swojej” – wywiad udzielony Spirosowi Koutroulisowi wiosną 1998 roku

Wstęp tłumaczy

Niniejszy tekst kończy krótki cykl przekładów trzech wywiadów, w których Panajotis Kondylis przedstawił stanowisko badawcze, odniósł się do swych głównych dzieł oraz zaprezentował swoją myśl na tle innych wielkich intelektualistów zarówno czasów dawno minionych, jak i współczesnych. Podobnie jak niniejszy, również pozostałe wywiady opublikowano w „Studiach z Historii Filozofii” (por. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2016.024> i <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.030>). Więcej informacji o tych wywiadach oraz krótką ich charakterystykę czytelnik znajdzie w obszernym wstępie do polskiego przekładu wywiadu udzielonego Marinowi Terpstsze, opublikowanego w języku polskim w 2018 roku. By nie powielać informacji już wcześniej udostępnionych, pragniemy tym razem ograniczyć się do krótkiej prezentacji przełożonego wywiadu, wskazując na cechy różniące go od dwóch pozostałych.

1. Źródło przekładu

Jak już wspomnieliśmy, Kondylis odsłonił kulisy swoich badań i sposobu myślenia w trzech obszernych wywiadach wydawanych do tej pory w formie przekładów na różne języki, a nawet (w języku greckim) w postaci odrębnej książki, opublikowanej w Atenach nakładem wydawnictwa Nefeli w 1998 roku. Jak udało się nam ustalić, wywiady składające się na tę pozycję o chwytliwym tytule *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης: Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα* [Niewidoczna chronologia myśli. Odpowiedzi na 28 pytań] były wybrane przez samego Kondylisa i ukazały się jeszcze przed jego niespodziewaną śmiercią, która nastąpiła 11 lipca 1998 roku¹. Wywiad będący przedmiotem niniejszego przekładu umieszczony jest w książce jako ostatni na stronach 87–144. Pierwotnie opublikowano go w tym samym roku w czasopiśmie „Νέα Κοινωνιολογία” [Nowa Socjologia] (25, 1998, s. 17–36). Dociekliwy czytelnik może od razu zapytać, skąd piszący te słowa wiedzą, że najpierw opublikowano wywiad w periodyku, a dopiero następnie włączono go do książki, a nie odwrotnie, skoro obie publikacje ukazały się w tym samym roku. Odpowiedź jest bardzo prosta – w dziele sygnowanym przez oficynę Nefeli na początku wywiadu znajdujemy wzmiankę o pierwodruku². W przypadku niejednoznacznych sformułowań w tekście greckiego oryginału posilkowaliśmy się również tłumaczeniem na język niemiecki, opublikowanym w czasopiśmie „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (3/2012, s. 397–418)³, co umożliwiło poszukiwanie właściwego sensu na drodze konfrontacji obu tekstów.

2. Krótka charakterystyka przełożonego wywiadu na tle dwóch pozostałych

Głównym punktem ciężkości pierwszego z wywiadów, opublikowanego pierwotnie w języku niemieckim w czasopiśmie „Deutsche Zeitschrift für

¹ Korespondencja z autorem wywiadu Spirosem Koutroulisem.

² Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης* (Αθήνα: Νεφέλη, 1998), 87.

³ Spiros Koutroulis, „Die Geschichte lauert. Sozialontologie, Macht und die Zukunft des Griechentums” [w:] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (2012): 397–418.

Philosophie” w 1994 roku (42, s. 683–694), a następnie w 15 numerze periodyku „Λεβιάθων” w wersji greckiej (1994) i kilka miesięcy później w przekładzie na język flamandzki w belgijskim periodyku „De Uil van Minerva” nr 11, jest przedstawienie koncepcji decyzyzjonizmu w kontekście władzy w związku z książką *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, wydaną po raz pierwszy w 1984 roku (patrz wersja w języku polskim <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.030>). Drugi wywiad, przeprowadzony przez Spirosa Tsakniasa i opublikowany po raz pierwszy w języku greckim wiosną 1998 roku w czasopiśmie „Διαβάζω” [Czytam] (384, s. 122–137), ma charakter bardziej ogólny i dotyczy całokształtu twórczości Kondylisa. Z uwagi na dość ograniczoną recepcję jego myśli w Polsce zdecydowaliśmy się w 2016 roku opublikować ten wywiad w przekładzie na język polski jako pierwszy. W wywiadzie będącym przedmiotem niniejszego przekładu czytelnik odnajdzie wiele cennych informacji dotyczących stosunku Kondylisa do innych dawnych i współczesnych wielkich myślicieli. Wymieńmy tu choćby Tukidydesa, Niccolo Machiavellego, Immanuela Kanta, Karola Marksa, Raymonda Arona, Maxa Webera czy Carla Schmitta. Tekst ten ma zatem duże znaczenie zarówno dla analizy kierunków krytyki Kondylisa, jak i dla sposobu reagowania na nią, ułatwia także poznanie prawdziwych źródeł jego inspiracji. Przykładem może być tu jego błyskotliwy komentarz do pytania dotyczącego jego związków z twórczością Carla Schmitta: stwierdził mianowicie, że osobiście nie dowiedział się od Schmitta niczego, czego nie znałby już ze studiów nad historią przeszłości i teraźniejszości czy od myślicieli politycznych, takich jak Tukidydes, Machiavelli i Max Weber. Dalej zauważył, że jako wrażliwy na piękno czytelnik ceni sobie wspaniały styl Schmitta, dostrzegając jednak, że pod jego chwytliwymi stwierdzeniami kryją się logiczne braki i błędy.

Wywiad ten, jako jeden z ostatnich owoców jego myśli wydanych drukiem za życia, stanowi także ważne źródło w badaniach twórczości późnego Kondylisa. Prócz wartości retrospektywnej, przydatnej czytelnikowi nieznanemu wcześniejszych dzieł, tekst ten stanowi podstawę do przewidywań tego, jak potoczyłaby się dalsza droga autora, gdyby nie przerwała jej niespodziewana śmierć. Polski czytelnik ma więc okazję niejako rozpoznać bojem zarówno dawne poglądy tego greckiego filozofa, jak i kierunki, w których podążał

u kresu życia⁴. Zatem prócz wzmiankowanych już „długów wdzięczności” i nawiązań do poprzedników Kondylis odnosi się do tematów takich jak: konflikt/ /opozycja na linii racjonalizm–irracjonalizm czy byt a powinność, relacja wróg–przyjaciel jako relacja polityczna i społeczna, „prawa człowieka” jako narzędzie polityczne w rękach silniejszych do wywierania nacisku na słabszych, teoria wojny partyzanckiej i jej znaczenie w dzisiejszym świecie czy geopolityczna pozycja Europy u schyłku XX wieku (zadziwiająco aktualna także dziś).

Część z pytań dotyczy wyłącznie sytuacji Grecji i hellenizmu ogółem, jednak jest to paradoksalnie nie mniej interesująca kwestia z polskiej perspektywy. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z intelektualistą, który przewidział kryzys grecki jako pokłosie pasożytniczego kapitalizmu (i to przeszło dekadę przed jego nadejściem!), z drugiej zaś, jak sądzimy, pewne historyczne podobieństwa między polską a grecką historią nakazywałyby śledzić z uwagą współczesną refleksję historyczną i geopolityczną znad Morza Egejskiego (a Kondylis to jej szczyty). Mowa tu m.in. o pewnych obciążeniach historii (albo w optymistycznej wersji – tradycjach, do których można nawiązywać) oraz doświadczeniach pogranicza Wschodu i Zachodu – czy to jako *antemurale christianitatis*, czy jako kolebka Europy zorientowana na Zachód, ale wciąż w tureckiej, a więc zasadniczo wschodniej, strefie wpływów.

3. Konwencja w odniesieniu do tytułów

W poniższym przekładzie przyjęto, podobnie jak we wcześniej opublikowanym tłumaczeniu pozostałych dwóch wywiadów udzielonych przez Kondylisa, konwencję pozostawienia w postaci oryginalnej tytułów dzieł, które nie ukazały się jeszcze w języku polskim. Jednak – by ułatwić lekturę czytelnikowi nieznającemu języka oryginału – w nawiasach podano wersje polskie.

⁴ „Rozpoznanie bojem”, gdyż jak pisze o tym Karambelias, sam Kondylis nie uświadamiał sobie do końca konsekwencji niektórych swoich słów i tego, dokąd one prowadzą, stąd obok sceptycznego myśliciela nieroszczącego sobie żadnej władzy poznamy także jego bardziej zaangażowane oblicze. Jak twierdzi w swojej ostatniej książce, Kondylis po roku 1990 odszedł od stanowiska aksjologicznej neutralności (o której będzie mowa w tym wywiadzie) i zanurzył się m.in. w bieżące sprawy Grecji, odważnie zabierając głos w dyskusjach dotyczących jej przyszłości – zob. szóste i ostatnie pytanie tego wywiadu oraz Γ. Καραμπελιάς, *Παναγιώτης Κονδύλης: μια διαδρομή*, (Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2018), 64–66.

Publikując tłumaczenie ostatniego już wywiadu, wyrażamy nadzieję, że w ten sposób umożliwiamy polskojęzycznemu czytelnikowi bliższe poznanie meandrów myśli tego wielkiego uczonego i tym samym lepsze zrozumienie do-tychczasowych jego tekstów w przekładzie na język polski. Wszystkie przy-
pisy towarzyszące przekładowi pochodzą od tłumaczy.

*Lech Zieliński
Filip Olkiewicz*

Wywiad Koutroulisa z Kondylisem

Koutroulis: W swej twórczości zgłębia Pan wiele kluczowych kwestii kul-
tury zachodniej: marksizm, europejskie i greckie oświecenie, teorię deskryp-
tywną (περιγραφική) i normatywną (κανονιστική), upadek kultury miesz-
czańskiej, a teraz teorię wojny⁵. Czy mógłby Pan przedstawić czytelnikom
czasopisma „Νέα Κοινωνιολογία” [Nowa Socjologia] główne punkty Pań-
skiej myśli wraz z najważniejszymi prądami intelektualnymi, które wpłynęły
na Pańską formację intelektualną?

Kondylis: Próba spisania intelektualnej autobiografii w całkowicie wła-
ściwy i wyczerpujący sposób wydaje mi się z góry skazana na porażkę – tyczy
się to zarówno biografii, jak i autobiografii. Spisując własną biografię, opisuje
się swój intelektualny rozwój z perspektywy dominującej i najczęściej sztyw-
nej optyki pewnej już okrzepłej percepcji świata i ludzkich spraw. Ponadto
popada się w psychologicznie zrozumiałą samolubną tendencję do tego, by
podkreślać logiczną spójność i wewnętrzną konieczność przebiegu tego roz-
woju, lekceważąc, marginalizując czy też najczęściej nie uświadamiając sobie
w ogóle determinujących go okoliczności lub kryzysów i momentów zwąt-
pienia, które się w nim zaznaczyły. Oczywiście jest także trudniej wykryć ele-
mentarne siły swej egzystencji, które popchnęły myśl raczej w takim, a nie

⁵ W języku greckim nie zwykło się różnicować kultury i cywilizacji, które wyraża się za po-
mocą jednego terminu – πολιτισμός, stąd w tłumaczeniu przyjęliśmy oddawać wszystkie takie
miejsca przez „kulturę”, jako pojęcie szersze i bardziej neutralne.

innym kierunku. Z tymi zastrzeżeniami próba intelektualnej autobiografii, o ile tylko ma ona – tak jak należy – pomóc w zrozumieniu twórczości, a nie upiększać wizerunek twórcy, przedstawiając go w sposób uproszczony, powinna unikać psychologizowania i osobistych wspomnień, a skupić się na naszkicowaniu teoretycznych problemów, dokładnym rozpatrzeniu poszczególnych etapów oraz bardziej ogólnych, logicznych i rzeczowych warunków w ich dochodzeniu.

Pańskie pytanie odnosi się jednak do poziomu głębszego i szerszego od kwestii poszczególnych problemów teoretycznych. O ile dobrze rozumiem, pyta mnie Pan, skąd wywodzą się wątki, które łączą problemy badane w moich książkach. Przede wszystkim muszę powiedzieć, że między ogólnym teoretycznym przyporządkowaniem danego autora a wieloaspektowością poruszanej przezeń problematyki nie istnieje konieczny i jednoznaczny związek. Wielostronność, jeśli nie jest konsekwencją powierzchowności i nie ogranicza się do przyczynkarstwa, jest pewną trudną do wytłumaczenia personalną koniecznością, trudnym do wyjaśnienia osobistym darem, dzięki któremu pewien umysł może połączyć w jedność wyższego rzędu rzeczy, które dla innego pozostają ze sobą niepowiązane. To jest jednak tylko jedna, subiektywna strona tego zagadnienia, tłumacząca, dlaczego dwie osoby, nawet jeśli podzielają w dużej mierze jeden pogląd, mogą znacząco różnić się co do zakresu swoich zainteresowań. Innym obliczem tej kwestii jest świadome staranie, by rozporządzać w ten czy w inny sposób mnogością swoich zainteresowań, próbując zbudować, na ile to możliwe, teorię wieloaspektową, czyli taką, w której przewodnie zasady dają się zastosować do wielu dziedzin i tym samym namacalnie dowodzą swej mocy interpretacyjnej i przenikliwości. Jeśli ta próba się powiedzie, wówczas teoretyczna analiza przeniesie się nie tylko na poziom ontologii społecznej, antropologii, socjologii, historii społecznej i historii idei, ale także na poziom polityki czy strategii w szerszym i węższym znaczeniu tych terminów. Połączenie obróbki ściśle pojęciowej i gruntownej analizy historycznej ze znajomością rzeczywistych danych z pierwszej ręki stanowi dla mnie nie tyle ideał metodologiczny, ile elementarny warunek stanowiska, które chce być brane na serio, czyli które ma ambicje i możliwości, by przynieść zgłębiającemu je odbiorcy istotną wiedzę o świecie, w jakim żyje. Tworzenie ahistorycznej i niepotwierdzonej w faktach teorii jest właściwie sprawą łatwą i właśnie dlatego zabiera się za to

wielu, zarówno znanych, jak i nieznanymi, którzy chcą wierzyć, że zastąpienie jakiegoś abstrakcyjnego pojęcia innym, czy też zastąpienie go nowym połączeniem pojęć, jest wspaniałym wkładem w myśl ludzką. Wszystko to jest objawem ciągłej niedojrzałości intelektualnej. Duch (πνεῦμα) osiąga dojrzałość, gdy jest w stanie wypracować konkretną analizę konkretnego stanu rzeczy. Tylko osoby bezideowe mogłyby nazwać to ciasnotą i empiryzmem. Przeciwnie to właśnie konkretna analiza konkretnego stanu rzeczy ukazuje prawdziwą strukturę i przydatność instrumentarium pojęciowego i metodologicznego.

Nie mogę tutaj nie przywołać głębokiego i trwałego wrażenia, jakie wywarł na mnie przykład Marksa. W twórczości tego wielkiego myśliciela wyraźnie rzuca się w oczy, że filozofia, antropologia, ekonomia, historia, polityka itd. stanowią ze swej istoty nie tylko jedną i tę samą rzecz, lecz także jednolitą wiedzę, do której jądra nieuniknienie się zmierza, bez znaczenia, z którego punktu okręgu się wychodzi. Marks był wielkim teoretykiem tylko i wyłącznie dlatego, że był – i o ile tylko był – wielkim historykiem. Z chwilą gdy przestaje być historykiem i staje się eschatologiem historii i teologiem, w jego myśli pojawia się luka, często niekorzystnie wpływająca na dokonywane przez niego analizy. Roztrząsanie wewnętrznych sprzeczności myśli Marksa było dla mnie jednym z powodów, które natchnęły mnie do systematycznego podejścia do centralnych zagadnień, wokół których – jako teoretycznych osi – rozwinął się szereg problematyk i rozwiązań. Przywołam trzy takie centralne zagadnienia. Po pierwsze, zaznaczenie wielorakich współzależności między analizą naukową a inspirowaną etycznie eschatologią wyniosło na pierwszy plan pytanie o strukturę i metamorfozy prastarego przenikania się bytu (Εἶναι) z powinnością (Δέον), przez które ludzie od zawsze próbują przemienić *ex definitione* swoje pragnienia w rzeczywistość. Badawczy obowiązek odróżnienia bytu od powinności wymaga – odwrotnie – swego teoretycznego umocowania w poszukiwaniach warunków aksjologicznej neutralności. Po drugie, wielkie odkrycie Marksa, które zamyka się w pojęciu ideologii, wprowadziło automatycznie, jak widział to Karl Mannheim, kwestię zastosowania tego terminu do opisu samego marksizmu. Jednocześnie wywołało to problem sceptycyzmu o sile niespotykanej od czasów konfrontacji sofistyki i platonizmu. Ze swojej strony przekonałem się do poszukiwania pewnego teoretycznie możliwego do utrzymania rozwiązania, zdolnego połączyć ważność wiedzy naukowej ze stwierdzeniem relatywności wartości etycznych.

Po trzecie, dogmatyczne pierwszeństwo czynnika ekonomicznego w strukturze historycznego materializmu stało w sprzeczności z (poświadczoną przez historyczną analizę różnych systemów i epok) skutecznością i niezależnością czynnika politycznego. Więcej nawet: liniowy rozwój postępu ekonomicznego był sprzeczny z zauważalną stabilnością strukturalną gry politycznej, niezależnie od zmian ram instytucjonalnych. Badanie czynnika politycznego zbiega się tu z zagłębieniem się w pewne stałe (σταθερές), przejawiające się na poziomie ontologii społecznej oraz antropologii.

Z tej perspektywy odbiorca bez trudu zrozumie, dlaczego na kształtowanie się moich przemyśleń nie miały wpływ mieli niektórzy wielcy myśliciele polityczni. Pierwszym wśród nich – zarówno ze względu na wagę jego myśli, jak i chronologię – jest Tukidydes, którego studiuję od lat młodzieńczych aż po dziś dzień. Drugim kamieniem milowym na drodze w tym kierunku było studiowanie Machiavellego, któremu poświęcona jest pierwsza z moich obszernych publikacji, oraz zgłębianie dzieł współczesnych analityków stosunków międzynarodowych, poczynając od Raymonda Arona. Oczywiście te lektury nie zaowocowałyby tym, czym zaowocowały, gdyby nie były poprzedzone długim i dogłębnym studiowaniem europejskiej historii społecznej i polityczno-militarnej. Instrumentarium pojęciowe potrzebne do teoretycznego wystarczającego uchwycenia związku między bytem a powinnością, czy też metodologicznych podstaw nauk społecznych, wykształciło się natomiast w krytycznej konfrontacji z Kantem i Maxem Weberem. Szczególnie ten drugi myśliciel wydaje mi się przede wszystkim przykładem wysokiego etosu intelektualnego, zakorzenionego w oddaniu prawdzie nawet wtedy, gdy jest ona ciężka do psychologicznego udźwignięcia, jako że oznacza odcięcie się od każdej nadziei karmionej złudzeniami. Podsumowując: badanie mechanizmu ideologii, za punkt wyjścia mające koncepcję Marksa, doprowadziło mnie do nowego ujęcia historii europejskich idei, na gruncie tak filozofii oraz metafizyki, jak i form literackich oraz artystycznych.

Jakkolwiek nie mogę tutaj dodać nic więcej, mam poczucie, że powiedziałem stosunkowo niewiele. Żaden zarys intelektualnych wpływów i długów wdzięczności nie jest w stanie dać jasnego obrazu co do konkretnej żywotności i płodności danej myśli, jeśli oczywiście założymy, że myśl ta jest czymś więcej niż tylko zlepkiem powtórzeń po źródłach książkowych. Coś takiego wystarczyłoby może studentowi do napisania rozprawy doktorskiej czy też

umożliwiłoby jakiemuś profesorowi rozdęcie listy swych publikacji, jednak do tego, by mówić o istotnym wkładzie w poznanie ludzkich spraw, wymagane jest całkowite zaangażowanie egzystencjalne, trzeźwe postrzeganie konkretnych stanów i żyjących ludzi, a także nieprzerwane filtrowanie spostrzeżeń przez niewzruszoną refleksję (στοχασμός), która nie ustępuje przed żadnym złudzeniem i nie boi się konfliktu z kimkolwiek i czymkolwiek. Takie stanowisko można by nazwać „etycznym” (z pewnością jest to pewna forma wewnętrznego ascetyzmu), lecz nie ma to żadnego związku z etyką jako prawidłem społecznego postępowania; wręcz przeciwnie, może ono być z nią w konflikcie.

Koutroulis: W swoim dziele *Ισχύς και απόφαση* [Władza i decyzja] przedstawia Pan deskryptywną i normatywną teorię decyzji. Pozostając w ich ramach: jakiego znaczenia nabiera konflikt pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem oraz rozróżnienie między bytem a powinnością?

Kondylis: Kiedy przychodzi mi odpowiadać związłe na takie pytania, wydaje mi się, jakbym miał w ciągu jednej godziny przepłynąć w pław całe morze. Jako że jest to niemożliwe, ograniczę się tylko do wytyczenia kierunku na mapie, mając nadzieję, że ten, kto ma takie zainteresowania badawcze, znajdzie czas i cierpliwość, by rzeczywiście pokonać wytyczony dystans, odnosząc się do moich innych analiz. Zacząłbym od terminów „racjonalizm” i „irracjonalizm”, które dość często są obciążone predylekcjami etyczno-normatywnymi i tym samym łączą się bezpośrednio z problematyką bytu i powinności. Ujmując rzecz z należytą związłością: uważam za niemożliwą naukę poza racjonalizmem, podobnie za niemożliwe uważam uchwycenie powinności, to jest umocowanie wartości, w naukowym racjonalizmie. Oznacza to między innymi, że racjonalizm wiedzy naukowej (επιστημονική γνώση) i racjonalizm wartości (αξίες) to dwie różne rzeczy. Oznacza to także, że wiedza naukowa nie może być inna aniżeli racjonalna, natomiast ugruntowanie czy też obrona wartości może odbywać się przy użyciu środków zarówno racjonalnych, jak również irracjonalnych (np. przez odwoływanie się do „zmysłu etycznego” czy „współczucia”). Racjonalizm naukowy nie ma oczywiście żadnego związku z intelektualistycznym formułowaniem pojęć, gdzie głównym kryterium prawdy jest ich logiczna spójność. Ta jest oczywistym warunkiem myśli naukowej, ma jednak badawczą wartość tylko wtedy, jeśli „zachowuje fakty”, czyli tylko wówczas, gdy pozwala uzyskać uogólnienia empirycznych

obserwacji. Jest tutaj obojętne, czy uogólnienia te są formułowane na podstawie empirycznych obserwacji, czy też wyraża się je jako hipotezy mające się potwierdzić *ex post* – w rzeczywistości oba te *modi procedendi* są w praktyce naukowej nierozłączne. Jakkolwiek by się ta praktyka miała różnić, będzie ona zawsze poruszała się pomiędzy dwoma biegunami: teoretycznej generalizacji (θεωρητική γενίκευση) i empirycznego stwierdzenia (εμπειρική διαπίστωση). Fakt, że teoria znacząco wpływa na ujęcie doświadczenia, nie oznacza wcale, że może ona w każdej postaci obronić się wobec podważających ją danych empirycznych. Zresztą uznają to w praktyce wszystkie teorie, nawet te najbardziej arbitralne, ponieważ wszystkie odwołują się do jakiegoś, tak czy inaczej interpretowanego, aspektu doświadczenia. Historia nauk pokazuje jednak, jak płynne są te kwestie i jak szybko zmieniają się dominujące przez jakiś czas koncepcje metodologiczne. To udowadnia, jak sądzę, że żadna metodologia, bez względu na to, jak powabnie prezentowałaby się na papierze, nie może być traktowana jak klucz, za pomocą którego da się rozwiązać każdy problem. Jako że możliwych kombinacji teoretycznych generalizacji i obserwacji empirycznych jest mnóstwo, żadna gotowa recepta nie może w wystarczającym stopniu zastąpić osobistej formacji (παιδεία) i osobistych zdolności każdego z badaczy. Nawet gdyby wszyscy uznali *in abstracto* tę samą metodę, oczy królika pozostałyby wciąż różne od oczu kaczki⁶. Tak zwane dysputy metodologiczne są bardziej związane z kształtowaniem się ideologicznych podziałów wśród warstw naukowców niż z właściwym postępem wiedzy.

Problem racjonalizmu i irracjonalizmu przedstawia się inaczej, kiedy dochodzimy do poziomu decyzji światopoglądowych oraz preferencji etyczno-normatywnych. Tutaj walki racjonalistów z irracjonalistami dotyczą w rzeczywistości nie tyle wzajemnej kontroli teorii i empirii, ile kwestii utrzymywania się takich czy innych określonych (a także milcząco zakładanych bądź też nie) stanowisk. Racjoniści z definicji łączą bliskie im stanowi-

⁶ Kondylis odwołuje się tutaj do słynnego obrazka wprowadzonego do obiegu naukowego przez amerykańskiego psychologa polskiego pochodzenia Josepha Jastrowa u schyłku XIX wieku. Motyw kaczko-królika był potem wielokrotnie wykorzystywany m.in. przez Ludwiga Wittgensteina, Ernsta Gombricha czy Thomasa Kuhna. O historii tego przedstawienia zob. Michael Pettit, *The Science of Deception: Psychology and Commerce in America* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 76–77.

ska etyczno-normatywne z „właściwym użyciem rozumu”, by następnie dojść do wniosku, że ten, kto występuje wbrew ich stanowiskom, czyni to dlatego i tylko dlatego, że jest niezdolny do logicznego myślenia. Jednak pomiędzy formą (μορφή) a treścią (περιεχόμενο), to jest między argumentacją zgodną z bieżącymi prawidłami logiki a odniesieniem do spraw dotyczących treści, nie ma żadnego koniecznego związku. Ta sama forma logicznej argumentacji może doprowadzić do całkowicie odmiennych wniosków co do treści, jeżeli założenia się różnią. Pod względem sprawdzalnych zasad logiki racjonalizm jest czysto formalny. Kiedy utożsamia się on z etyczno-normatywną treścią, wówczas umyka z zakresu tej kontroli i wyraża się jako decyzja światopoglądowa rozumiana w dwojnasób: jako opowiedzenie się za racjonalizmem i przeciw irracjonalizmowi oraz jako przyjęcie jakiej określonej treści, a nieuznanie innej. Kiedy racjoniści twierdzą, że wybór racjonalizmu jest *eo ipso* racjonalny, czynią to, co każdy z nas odrzuca w życiu codziennym, czyli przypisują komuś lub czemuś – w tym przypadku rozumowi – prawo do bycia sędzią we własnej sprawie. Chodzi oczywiście o klasyczne roszczenie władzy, za którym, jak wiadomo, kryją się blisko powiązane roszczenia każdego z przedstawicieli rozumu. Także irracjoniści mierzą się z niedającymi się przewyciężyć trudnościami. Uznają oni, że źródło ostatecznych stanowisk światopoglądowych i etyczno-normatywnych znajduje się *ultra rationem*, choć nie są w stanie, mimo powyższej konstatacji, zrezygnować z czynników racjonalnych, przynajmniej pod postacią argumentacji o konsekwentnie logicznej strukturze, oczywiście na tyle, na ile jest to możliwe. Ten, kto nie przedstawi argumentów w sposób spójny i formalnie poprawny, jest skazany na społeczny niebyt nie tylko dlatego, że nie może wystąpić przeciw racjonalizmowi, ale także dlatego, że w ogóle nie będzie on brany pod uwagę. Tak jak racjoniści nie chcą dostrzec racjonalizmu po drugiej stronie, tak i irracjoniści są w błędzie, uważając, że racjonalizm wyjaławia podstawy myśli poprzez swoje abstrakcje egzystencjalne. Żaden z tych dwóch obozów nie jest w stanie zrealizować tego, co sam głosi, ani też całkowicie potwierdzić obaw przeciwnego stronnictwa. Decyzja, by być *za* racjonalizmem, pozostaje decyzją egzystencjalną, a obrona irracjonalizmu odbywa się za pomocą środków racjonalnych. Z tego powodu takie spory nie mogą zostać ujęte w ich nominalnym znaczeniu. Istotne pytania do rzetelnego przeanalizowania są następujące: *co* jest określane w danych warunkach jako racjonalizm, a *co*

jako irracjonalizm? *co* i przez *kogo* zostaje uznane lub też odrzucone jako racjonalizm i irracjonalizm? z *czym* roszczeniem do posiadania prawdy i władzy łączy się to, co jest określane jako racjonalne lub irracjonalne?

Tak jak wynika to już z rozdźwięku między racjonalizmem naukowym a etyczno-normatywnym, wcale nie łączę przekonania mówiącego, że wartości etyczne są relatywne (czyli że są wytworami pewnych podmiotów znajdujących się w pewnych warunkach), z jakiegoś rodzaju relatywizmem poznawczym czy sceptycyzmem. W tym kluczowym punkcie moje stanowisko wychodzi naprzeciw całej dotychczasowej tradycji filozoficznej, czyli wobec dwóch podstawowych przeciwstawnych wobec siebie kierunków. Sceptycyzm zawsze wiązał – tak w czasach starożytnych (sofistyka, pyrronizm), jak i w swoich nowożytnych wersjach – niemożność poznania rzeczy (γνώση των πραγμάτων) z relatywizmem oraz ze zmiennością dobra i zła, podczas gdy platonizm czy nurty idealistyczne ogółem robiły dokładnie odwrotnie: stabilność poznania metafizycznego stanowiła podstawę pewności co do niezmiennego po wiek wieków dobra i zła. Tym sposobem sceptycyzm był zawsze odwróconym platonizmem, platonizm zaś odwróconym sceptycyzmem. Moim zdaniem poznanie ludzkich spraw jest możliwe – przynajmniej na wystarczającym praktycznie poziomie – i właśnie to poznanie pozwala nam stwierdzić, że wartości są relatywne w takim sensie, w jakim wyjaśniłem to powyżej. Nie istnieje żaden logicznie konieczny związek między sceptycyzmem epistemologicznym a relatywizmem etycznym. Stwierdzenie „nie mogę poznać rzeczy, zatem nie istnieją obiektywne wartości” jest logicznie błędne. Ze stanowiska „nie mogę poznać rzeczy” wynika po prostu, że „nie mogę poznać, czy wartości są obiektywne”. Muszę zatem poznać rzeczy, by upewnić się, czy wartości nie są obiektywne i niezmienne. Oczywiście kiedy mówimy, że poznanie ludzkich spraw jest możliwe, powinniśmy wydzielić różne poziomy i wytłumaczyć, na którym poziomie i w jakim konkretnym zakresie jest ono osiągalne – czy mówimy o poziomie ontologii społecznej, socjologii czy historii. Nie mogę tutaj przejść do tej bardzo ważkiej kwestii, którą właśnie teraz opracowuję w jednej z moich obszernych prac, ale wystarczy zaznajomić się z tekstami różnych kultur i epok, by zobaczyć, z jakich punktów widzenia i dla jakich powodów rzeczy, które zostały sformułowane przed tysiącami lat lub też w całkowicie innych warunkach, mogą być dla nas dzisiaj zrozumiałe w tak bezpośredni sposób. Ta stała ludzka i społeczna

właściwość, która jest przedmiotem zainteresowania ontologii społecznej, stanowi fundament i gwarant poznania ludzkich spraw.

Oczywiście po to, by zrozumieć ludzi, którzy wyznawali lub wyznają wartości inne od moich, muszę zaczerpnąć kryteria z tej bardziej fundamentalnej wiedzy (γνώση), czyli przejść do warstwy głębszej od każdej wartości i zachować, w takim właśnie sensie, stanowisko neutralności aksjologicznej. Ci, którzy utrzymują, że coś takiego jest niemożliwe, są po prostu niezdolni, by dojść do tej głębszej warstwy poznawczej. Są niechętni uznaniu samej możliwości istnienia aksjologicznej neutralności, ponieważ pod przykrywką jej zanegowania próbują po prostu narzucić wiedzę przesiąkniętą ich własnymi wartościami, czyli ich własnymi roszczeniami władzy. Jest to nieuniknione i ze wszech miar użyteczne w konflikcie społecznym, jednak z perspektywy poznawczej oznacza unieważnienie wszelkiej koncepcji nauki, nawet w jej najbardziej elementarnym znaczeniu, jako że żadna nauka nie jest możliwa, jeżeli nie można choć w jakimś stopniu oddzielić pragnień od rzeczywistości. Jeśli nie chcemy albo nie potrafimy oddzielić naszych pragnień (czytaj: naszych wartości) od tego, co faktycznie dzieje się w świecie, wówczas nie ma sensu, by nauka istniała, albo też wystarczyłoby już tylko wyrażać swoje pragnienia, by być automatycznie uznanym za naukowca. Nie ignoruję wcale tego, jak trudne i niedoskonałe są próby przewyciężenia osobistych pragnień na rzecz wiedzy naukowej, lecz ten, kto nawołuje do odrzucenia neutralności aksjologicznej (z racji tego, że jest ona trudna do osiągnięcia), popada w taki sam paralogizm, jakby domagał się zniesienia sądów, ponieważ ludzka sprawiedliwość była i zawsze będzie niedoskonała. Oczywiście już samo poznanie ludzkich spraw pokazuje, że istnieją organiczne i nieprzekraczalne powody, dla których aksjologicznie neutralna wiedza naukowa pozostanie zjawiskiem społecznie marginalnym. Pomiędzy takim poznaniem a życiem kształtującym się jako spór wartości istnieje przepaść, nad którą nie sposób przerzucić mostu.

Powód jest, mówiąc najzwyczajniej, następujący: ludzie z upodobaniem wierzą (i wzmacniają swoją pozycję w społeczeństwie, kiedy doprowadzają do tego, że i inni w to wierzą), że ich wartości, czyli powinność, którą wyznają, nie jest subiektywna, czyli nie jest tworem relatywnym i przejściowym, lecz że wynika z natury rzeczy, a zatem ma obiektywne obowiązywanie. Praktyczna konsekwencja jest oczywista: kto prawidłowo odczytuje byt, ten ma prawo

prowadzić innych w imię powinności. Współzależność bytu i powinności (tak jak znajdujemy ją w idei Boga, w pojęciu natury czy człowieka) zawsze służyła do narzucania swej woli i władzy. Jak jest zrozumiałe samo przez się, rozróżnienie między bytem a powinnością może być dokonane tylko przez kogoś, kto nie dąży do tych celów – i jest to rozróżnienie czysto poznawcze. Nie znaczy to, że różne przekonania dotyczące powinności nie mają swojego źródła w empirycznym bycie rzeczywistości społecznej – czym innym jest stwierdzenie formowania się tych przekonań w określonych warunkach, a czym innym wyprowadzanie jakiejś etycznej powinności z ontologicznie danego etycznego charakteru jakiegoś bytu. Tak byt, jak i powinność mają podwójne znaczenia, których nie należy ze sobą mieszać. Byt może oznaczać dany świat empiryczny bez wartościujących dookreśleń albo obciążone aksjologicznie ostateczne ontologiczne podłoże świata empirycznego. Powinność zaś może oznaczać nakaz niezależny od etycznej własności swojej treści lub pewną aksjologicznie obciążoną regułę, która może oczywiście wchodzić w konflikt z prostymi zaleceniami ze strony władzy (klasyczny konflikt prawa i etyki – Kreona i Antygony). Dokładnie w ten sam sposób dwa znaczenia bytu mogą występować w opozycji względem siebie. Aksjologicznie obciążona powinność nie wynika z jakiegokolwiek bytu empirycznego, chyba że jedynie z bytu aksjologicznie obciążonego. Na tym poziomie porusza się refleksja etyczno-normatywna (bez znaczenia, czy jest teologiczna i określa byt Bogiem, czy jest ateistyczna i nazywa byt Logosem itp.). Wręcz przeciwnie, naukowe rozróżnienie bytu i powinności oznacza, że nie może istnieć jakiś empirycznie dany byt, z którego można wyprowadzić jakąś aksjologicznie obciążoną powinność.

Koutroulis: Carl Schmitt w *Pojęciu polityczności* przedstawił konflikt wróg–przyjaciel jako ten, który określa pojęcie polityczności⁷. W jego teorii politycznej ważną rolę odgrywa egzystencjalny charakter decyzji. W Pańskiej książce *Ισχύς και απόφαση* [Władza i decyzja] czytamy (wydanie greckie s. 213): „Ostateczna [nieredukowalna] rzeczywistość składa się z istot, jednostek i grup, które walczą o przetrwanie oraz – z konieczności wspólnie – o poszerzenie zakresu swojej władzy. Dlatego spotykają się jako przyjaciele albo wrogowie i zmieniają przyjaciół i wrogów w zależności od potrzeb w walce

⁷ Zob. Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma* (Kraków: Znak, 2000), 198.

o przetrwanie i poszerzenie [zakresu] swojej władzy”. Czy mamy tu do czynienia z epistemologicznym rozszerzeniem znaczenia „wróg–przyjaciel”? Jaki jest związek Pańskiej pracy z dziełem Carla Schmitta?

Kondylis: Przywołany przez Pana fragment mojej książki *Ισχύς και απόφαση* odnosi się, jak jest o tym mowa w innym miejscu, do całego spektrum rzeczywistości społecznej. Innymi słowy: chodzi tu o pewne *dictum* ontologii społecznej, a nie o próbę określenia elementu politycznego. Uznanie, że pewne stwierdzenie z obszaru ontologii społecznej może wynikać z prostego rozszerzenia pojęcia polityki na podstawie relacji przyjaciel–wróg byłoby istotnym błędem logicznym i rzeczowym. Jest dokładnie odwrotnie: ponieważ relacja przyjaciel–wróg jest wielkością (μέγεθος) ontologii społecznej, nie może ona być przydatna jako kryterium (w sensie różnicującym) do określenia elementu politycznego. To nie ja usiłuję zatem dokonać epistemologicznie niedopuszczalnego rozszerzenia kryterium politycznego w stronę ontologii społecznej, lecz to Schmitt próbował dokonać epistemologicznie niedopuszczalnego zawężenia pewnego parametru ontologii społecznej, by w ten sposób uzyskać definicję elementu politycznego. Wydaje mi się, że stosunkowo łatwo zrozumieć, dlaczego Schmitt jest w błędzie. Obszar ontologii społecznej – czyli rzeczywistość społeczna w swej całości – składa się z relacji społecznych. Relacje te nie są jednak tylko publiczne i polityczne, ale również prywatne i jako takie politycznie nieistotne. Jak wszyscy wiemy, przyjaźń i wrogość istnieją – zawsze na różnych poziomach – tak w sferze publiczno-politycznej, jak i w sferze prywatnej – apolitycznej. Związki przyjaźni i wrogości charakteryzują relację społeczną w jej całości, a nie li tylko relację polityczną. Relacja polityczna jest relacją społeczną, lecz nie wszystkie relacje społeczne są relacjami politycznymi. Dokonując pewnego skoku logicznego, Schmitt utożsamia w istocie relację polityczną ze społeczną, czyli bierze relację o powszechnym zasięgu społecznym i używa jej do określenia obszaru węższego od całościowego spektrum społeczeństwa. Jednakże cecha dystynktywna kategorii nadrzędnej nie może pokrywać się logicznie z cechą różnicującą kategorii podrzędnej: koń rzeczywiście ma taką cechę, że jest zwierzęciem czworonożnym, jeśli jednak określimy go wyłącznie na podstawie tej cechy, wówczas nie będzie on niczym różnił się od psa. Z tym samym mamy do czynienia w przypadku definiowania polityki: zachodzą w niej związki przyjaźni i wrogości, lecz relacje te występują także poza nią,

więc charakterystyczna cecha wyróżniająca politykę musi być poszukiwana gdzie indziej.

Zatem istnienie przyjaciół i wrogów *także* wewnątrz polityki jest stwierdzeniem całkowicie niezależnym od naszych etycznych preferencji i życzeń. Oznacza to, że jest empirycznie wiadome, że na wszystkich poziomach podmioty polityczne zgadzają się z jednymi, a ścierają się z innymi, sięgając czasem po krwawe środki. Ponadto jest oczywiste, że sformułowanie „przyjaźń–wrogość” nie dotyczy – tak jak wielu mylnie to interpretuje – tylko wrogości, lecz na równi uznaje też przyjaźń jako warunek działania politycznego. Kiedy ja obalam określenie Schmitta dotyczące polityki na podstawie tych niepodważalnych danych, obalam równocześnie poglądy tych, którzy odrzucają jego definicję nie dlatego, że jest ona logicznie błędna (poza tym żaden z nich nie dostrzegł tutaj logicznego błędu), ale ponieważ chcą wierzyć, że tak z politycznych, jak i z pozostałych relacji społecznych może być wyrugowany element wrogości, a także możliwość przekształcania się tego elementu w śmiertelny konflikt. Zgodnie z poprzednimi spostrzeżeniami tej naiwnej wierze może być przeciwstawione to, co następuje: a) jeśli odrzucimy określenie polityki na podstawie podwójnego kryterium przyjaźni i wrogości, wówczas wykluczenie wrogości z tej definicji powinno pociągać za sobą logicznie odrzucenie przyjaźni; b) istnienie wrogości (albo przyjaźni) w polityce i definiowanie polityki wedle [kategorii] przyjaźni i wrogości to dwie całkowicie inne sprawy. Właśnie dlatego ci, którzy uważają, że odrzucając definicję Schmitta, „zhumanizują” politykę, sami siebie oszukują.

Jak już dałem do zrozumienia, nie trzeba być zwolennikiem Schmitta, by uznać, że w polityce istnieją przyjaciele i wrogowie. Jest to doświadczenie tak stare jak świat, doświadczenie zapisane od najstarszych czasów we wszelkiego rodzaju przysłowiach, sentencjach filozoficznych czy prawniczych – że przypomnę choćby typowe wyrażenie dotyczące zawiązywania sojuszy w starożytnej Grecji: „tego samego za wroga i przyjaciela uważać”⁸. Nie potrzebowałem dowiadywać się od Schmitta czegokolwiek, czego nie znałbym już ze studiów nad historią przeszłości i teraźniejszości lub od myślicieli politycznych, takich jak Tukidydes, Machiavelli czy Max Weber. Poza tym czytałem Schmitta o wiele później od nich i chociaż tak jak każdy wrażliwy na piękno czytelnik

⁸ Τὸν αὐτὸν ἐχθρὸν καὶ φίλον νομίζειν.

cenę sobie niezwykle jego wspaniały styl, to dość szybko zauważyłem, że pod jego błyskotliwymi stwierdzeniami kryją się logiczne braki i błędy. Wytłuma- czyłem już, dlaczego jego definicja polityki jest błędna (o ile mi wiadomo, jestem pierwszy, który krytykuje Schmitta pod tym kątem). Ten sam opór budzi we mnie sposób, w jaki Schmitt określa inne główne pojęcie – pojęcie *decyzji*. Uważny czytelnik mojej książki *Ισχύς και απόφαση* wie, że dokonuję tam gruntownej i obszernej krytyki tego, co nazywam „zaangażowaną teorią decyzji” (στρατευμένη θεωρία της απόφασης), której przeciwstawiam „de- skryptywną teorię decyzji” (περιγραφική θεωρία της απόφασης). Pierwsza łączy Schmitta z filozofią egzystencjalną międzywojnia i wiąże go z jej logicz- nymi oraz rzeczowymi niedoskonałościami i nieporozumieniami. Egzysten- cjalizm, pomimo polemicznego nastawienia wobec liberalno-kantowskiej moralności, uznawał decyzję za zasadniczo etycznie-normatywną, czyli rozu- miał ją jako „autentyczny” wyraz „autentycznej” egzystencji, w przeciwień- stwie do automatyzmów, które rządzą losem „nieautentycznej” anonimowej masy czy też wyobcowanej jednostki. Jednak żadna teoria dotycząca decyzji nie może być teoretycznie adekwatna, jeśli nie rozróżnia pomiędzy decyzją w sensie sformowania u zarania pewnego światopoglądu czy tożsamości a decyzją w sensie wyboru między istniejącymi alternatywnymi rozwiąza- niami na podstawie pewnego już uformowanego światopoglądu czy tożsa- mości. Jeśli w taki sposób spojrzymy na te sprawy, wówczas stwierdzimy, że każdy podmiot podejmuje decyzję – jako że żaden podmiot nie może orien- tować się w świecie bez [jakiegoś] światopoglądu czy też bez tożsamości. Tym samym „decyzja” jest ujmowana jako pojęcie opisowe, czyli odnotowuje się po prostu fakt, że każdy podmiot w sposób nieunikniony podejmuje taką czy inną decyzję, a nie jako pojęcie zaangażowane normatywnie. Innymi słowy, nie wskazuje się podmiotowi jakiejś „słusznej” decyzji jako „właści- wego” wyboru między alternatywnymi rozwiązaniami. Błędem zaangażo- wanej teorii decyzji, popełnianym przez Schmitta oraz teologów i filozofów egzystencjalnych, jest to, że za sprawą utożsamienia decyzji ze „słusznym” wyborem podmioty społeczne i polityczne dzielone są na te, które podejmują decyzje, i na te, które odmawiają ich podjęcia. W ten jednak sposób jedynie unieśmiertniają się racjonalistyczne uprzedzenia, przeciw którym wystąpił egzystencjalizm, ponieważ przekonania różnych podmiotów o sobie samych są brane w ich nominalnym znaczeniu i uznaje się, że ten, kto opowiada się

teoretycznie za wielką sprawą, urzeczywistnia ją bardziej lub lepiej od tego, kto opowiada się *teoretycznie* przeciwko niej. Próbuje się zatem przedstawić swoje stanowisko nie jako następstwo egzystencjalnych – a zatem prawdopodobnie arbitralnych przekonań, lecz jako polecenie nadludzkich i obiektywnych sił – Logosu, Historii, Boga, Natury itd. To jednak, czy opowie się za czy przeciw decyzji na filozoficznym, teologicznym czy politycznym poziomie, nie ma znaczenia dla tego, co się samemu czyni. Zależy to raczej od konkretnej sytuacji na froncie idei – czyli od tego, co twierdzi strona przeciwna. Liberalowie, występując przeciwko „decyzji”, bronili rzekomo wiecznie samoreprodukującej się (αυτοπαραγόμενη) jurysdykcji (νομοτέλεια) „państwa prawa” – czy to w ramach ich polemiki z samowolą monarchy, czy później przeciw wybuchom nastrojów powstańczych. Przeciwnicy liberalizmu z kolei używali „decyzji” i „wykluczenia” (εξάιρεση) jako oręża wobec samoświadomości liberalizmu.

W moich różnych pracach (np. w książce o konserwatyzmie czy przede wszystkim w pewnym tekście, który został opublikowany jako dodatek do greckiego tłumaczenia *Teologii politycznej*) pokazałem niedostatki przekonań Schmitta dotyczące także innych kwestii: problemu suwerenności i stanu wyjątkowego, kwestii granic poznawczych nauk prawnych czy problemu romantyzmu politycznego. Nie ma potrzeby ponownie tego tutaj przywoływać. Pragnę ogólnie podkreślić, że tak jak pojęcia przyjaciela i wroga nie są wcale dziełem Schmitta, tak i pojęcie decyzji nie zostało przez niego ani wymyślone, ani rozpowszechnione. Jak wiadomo, do współczesnej filozofii wprowadził je Kierkegaard. Pojęciu temu przypisywano różnego rodzaju treści, np. nie wszyscy, którzy przyjęli je za swoje, byli zwolennikami narodowego socjalizmu – jak uważa to wielu ignorantów, lecz wielu było jego zatwardziałymi przeciwnikami (np. Jaspers, Barth). Tylko bardzo powierzchowni czytelnicy mogą odkryć istotne podobieństwa między twórczością Schmitta a moimi analizami – to jest tacy, których odruchy warunkowe reagują na określone hasła, podczas gdy rozum działa na zwolnionych obrotach. Obserwując z bliska debaty wokół Schmitta w Niemczech, zauważyłem, że doszło tu do czegoś paradoksalnego: był on przeceniany jako myśliciel właśnie dlatego, że przeciwnicy, podkreślając jego dość krótką współpracę z narodowymi socjalistami i redukując – błędnie – całość jego twórczości do tej współpracy, przemienili go w osobowość niemal demoniczną. Tym sposobem osiągnęli

coś zgoła odmiennego od tego, do czego zmierzali, czyli zwrócili na niego uwagę ogółu i uczynili go niemal klasykiem. Niech będzie mi dane pozostać bardziej powściągliwym: ani nie przeceniam Schmitta, ani nie uznaję go za nieważnego – nie jestem, że wyrażę się jego językiem, ani jego przyjacielem, ani wrogiem.

Koutroulis: Carl Schmitt uważa, że „wszystkie istotne pojęcia współczesnej politologii są zlaicyzowanymi pojęciami teologicznymi”. Czy przyjmując taki punkt widzenia, można powiedzieć, że teoria polityczna może być w całości transponowana do innych kultur o odmiennych tradycjach teologicznych?

Kondylis: Zauważenie strukturalnych analogii między pojęciami teologicznymi a politycznymi nie było pionierskim odkryciem Schmitta. Poza tym on sam szeroko odwołuje się do kontrrewolucyjnych teoretyków XVIII i XIX stulecia – przede wszystkim do Bonalda i Donoso Cortésa, którzy wyznaczając odnotowali [nie tylko] paralele struktury pojęciowej, lecz także polityczne przenikanie się absolutyzmu i teizmu, liberalizmu i deizmu, demokracji i panteizmu czy ateizmu. Marksistowska analiza ideologii społecznych doszła do podobnych wniosków, pokazując na różnych przykładach historycznych, że społeczeństwa przedstawiają sobie świat bogów w sposób analogiczny do hierarchii relacji społecznych, czy raczej tak, że wyobrażenia dotyczące uniwersum boskiego (Εκείθεν) legitymizują ontologicznie i etycznie to, co dzieje się w świecie ludzkim (Εντεῦθεν). Schmitt i myśliciele kontrrewolucyjni, którzy go inspirowali, dają pierwszeństwo poziomowi teologicznemu, czyli wyprowadzają decyzje polityczne z teologicznych (podczas gdy analiza marksistowska podąża odwrotnie), ponieważ są ogólnie zainteresowani utrzymaniem wysokiego autorytetu teologii, by wykorzystać ją przeciwko mieszczańskiemu racjonalizmowi liberalnemu. Jak wiadomo, nie tylko w XIX, ale i w XX wieku mieszczański liberalizm, czy też jego dalsza postać w formie demokracji masowej, był atakowany zarówno przez lewicę, jak i przez prawicę. Pewna część jego prawicowych wrogów sięgnęła po broń ideologiczną z przedmieszczańskiej przeszłości, łącząc motywy teologiczne z estetycznymi i tym samym je uwspółcześniając, podczas gdy inna część zwróciła się ku mitologiom pogańskim (narodowy socjalizm, faszyzm). Gdy Schmitt z tych powodów przyjmuje pierwszeństwo teologii, błędnie uznaje zeświecczone figury ideologiczne za jej proste pochodne czy też blade odbicie. Jednak chronologiczne pierwszeństwo teologii wcale nie potwierdza

jej prymatu strukturalno-pojęciowego. To raczej strukturalna analogia teologicznych i zeświecczonych, czy też w pełni już świeckich, pojęć zasada się na wspólnym podporządkowaniu obu wyższym i ogólniejszym strukturom myśli nieodłącznie związanych z antropologicznymi i kulturowymi stałymi. Rozróżnienie na świat boski i świat doczesny jest dane jako konstrukcja pojęciowa wraz z wiarą w sens życia, niezależnie od jego teologicznych (lub nie) racjonalizacji. Jednakże badanie tej kwestii, której już samo postawienie przekracza możliwości Schmitta, zaprowadziło by nas zbyt daleko.

Przechodzę teraz do drugiej części Pańskiego pytania. Możliwość przeniesienia jakiejś teorii politycznej do kultur o odmiennych tradycjach teologicznych zależy od specyfiki każdej tradycji teologicznej, specyfiki miejsca i specyfiki czasowej. Kiedy mówimy o wpływie i rozpowszechnianiu się idei, nie możemy pozostawać przywiązani do mechanistycznych schematów, zgodnie z którymi idea nie może się pomyślnie rozwijać poza miejscem swych narodzin. Idea to bardzo plastyczne narzędzie lub oręż – istnieje i oddziałuje jedynie interpretowana i reinterpretowana. Wcale nie jest jednak wykluczone – tak jak i wcale nie jest zawsze możliwe – spajanie bardzo odmiennych tradycji teologicznych czy politycznych. By to wykluczyć, trzeba by postrzegać teologię polityczną tak jednostronnie, jak Schmitt albo klasyczny marksizm. Oczywiście trudno sobie wyobrazić, by pogańska teologia polityczna miała zostać wprowadzona do krwioobiegu chrześcijańskiego średniowiecza albo zaimplementowana w liberalnej Europie w okresie nowożytnym. Jednakże współczesna rzeczywistość społeczna, w której wir masowej demokracji wyrównał każdą inną hierarchię – z wyjątkiem hierarchii bogactwa – przedstawiana jest jako jednolity, spłaszczony obraz świata rządzony przez analogie poziomej i pionowej mobilności społecznej, czyli ciągle narodziny i rozpad coraz bardziej różnorodnych powiązań. To dlatego są dzisiaj tak bardzo popularne – i tak bardzo oczywiste – teorie chaosu. Z łatwością mogę sobie wyobrazić, że pod naporem ogólnoświatowych masowo-demokratycznych warunków [zmierzających] w kierunku takiego obrazu rzeczywistości, dzięki współczesnej nauce i technice mogą się spotkać narody o bardzo różnych tradycjach teologicznych, o ile oczywiście element teologiczny – w tradycyjnym i gatunkowym tego słowa znaczeniu – zostanie osłabiony, a przynajmniej istotnie przeobrażony. Jednak tak jak światowy charakter masowej demokracji wcale nie będzie się przyczyniał do powszechnej harmonii idei czy intere-

sów, tak i poszczególne tradycje teologiczne najprawdopodobniej przetrwają w formach kulturowych, które znajdą swe zastosowanie jako broń ideologiczna w wielkiej walce o podział surowców planety – walce, która nazaczy XXI wiek. Te kulturowe formy nie będą „odzwierciedlały” jakiejś społecznej hierarchii, tak jak kiedyś niebiańska hierarchia była odbiciem ziemskiej, jednak będą miały istotne znaczenie dla przyjacielskiego lub wrogiego sporu między podmiotami zbiorowymi. Jest to łatwo zauważalne, jeśli weźmie się pod uwagę np. to, że przetrwanie i transformacja bizantyńskiej teologii we współczesnych kręgach greckich pełni zewnętrze i wewnętrznie inne funkcje niż przed tysiącem lat.

Ta kwestia ma jeszcze jedno oblicze, którego nie mogę co prawda tutaj zanalizować, ale winien jestem je poruszyć. Mam na myśli teologiczne uwarunkowania działalności ekonomicznej biorące udział w wykształcaniu się konkretnej etyki jako bodźca dla podmiotów gospodarczych. To, jak wiadomo, było ważną kwestią dla Maxa Webera. Miałem zawsze poważne wątpliwości do tego, co tyczy się związku przyczynowego, który Weber chciał dostrzeżać między teologią i ekonomią. Gdyby istniał taki związek, występowałby w konkretnych kolebkach narodzin kapitalizmu, oczywiście nie we wszystkich i nie zawsze w ścisłym kształcie. Inną jednak sprawą są narodziny, a inną przysposobienie i rozwinięcie się kapitalizmu. To drugie może realizować się na podstawie różnorodnych tradycji teologicznych, jeśli naciski społeczno-ekonomiczne i polityczne są wystarczająco silne. Wówczas tradycje teologiczne podlegają reinterpretacji, wzbogaceniu lub oczyszczeniu.

Koutroulis: Jakie znaczenie ma Powszechna deklaracja praw człowieka? Czy stanowi użyteczne zalecenie etyczne czy też obciążony ideologicznie typ prawodawstwa, często niewiążący państw, które ją uznały?

Kondylis: Od końca XVIII wieku aż po dziś dzień deklaracje praw człowieka stanowią historyczną cezurę, która początkowo urzeczywistnia się w sferze kultury zachodniej. Antropologia zastępuje teologię, kończy się królestwo Boga, a zaczyna królowanie człowieka, jako stwórcy historycznego uniwersum. Jako że człowiek zastępuje Boga, przejmuje z konieczności pewne jego cechy charakterystyczne, czyli jest uważany za wartość samą w sobie, osobę świętą i nienaruszalną, nosiciela niezbywalnych praw. Jednak nawet jeśli człowiek jest następcą Boga, to dystans między ideologią a rzeczywistością wciąż się nie zmniejsza. Jak wszechmoc Boga wcale nie zabez-

pieczała powszechnego obowiązywania przykazania „kochaj bliźniego”, tak powszechność „praw człowieka” wcale nie wpływa w tym znaczeniu na życie wszystkich ludzi w równym stopniu. Ponieważ tak jak konkretna treść i konkretne zastosowania przykazania „kochaj bliźniego” są w wiążący sposób determinowane przez konkretne podmioty mające władzę, tak i „prawa człowieka” mają swoich rządzących i wiążących interpretatorów. Stany Zjednoczone poprzez swoją flotę i lotnictwo określają wiążąco „prawa człowieka” w Bośni, chociaż Bośniacy nie mogą w ten sposób ustalić „praw człowieka” w Stanach Zjednoczonych, np. wymusić zniesienia kary śmierci. Stany Zjednoczone zastrzegają sobie bardzo ludzkie prawo, by inaczej zachowywać się wobec Arabii Saudyjskiej, a inaczej wobec Iranu, mimo że sytuacja „praw człowieka” w tych dwóch krajach różni się nieznacznie. Mówiąc krótko: polityczne wykorzystywanie „praw człowieka”, czyli użycie ich jako środka nacisku i wpływu, jest nieuniknione już choćby z powodu faktu, że takie „prawa” mogą być narzucone tylko przez silniejszych wobec słabszych – w przeciwnym wypadku żadne instytucjonalne regulowanie nie jest ani możliwe, ani funkcjonalne. „Prawa człowieka” stają się tym samym narzędziem polityki światowej. Zagęszczenie polityki planetarnej powoduje oczywiście, że konieczne jest używanie powszechnych ideologemów⁹, jednak ich wiążąca interpretacja zawsze zależy od nastrojów i korzyści silniejszych narodów. „Prawa człowieka” podlegają zmiennej logice tej sytuacji i odzwierciedlają sprzeczności oraz napięcia, które w dramatyczny sposób zaznaczają się w dzisiejszej społeczności globalnej. Dlatego właśnie walka o [właściwą] interpretację „praw człowieka” nieubłagalnie przeobrazi się w walkę między ludźmi o to, co każdy uważa za swoje własne, niezbywalne prawo. Ten konflikt o znaczenie „praw człowieka” zaczął się lata temu między „Północą” a „Południem” lub między „Zachodem” a „Wschodem” i zaostrza się do tego stopnia, że miliardy z „Południa” czy też „Wschodu” interpretują „prawa człowieka” nie formalnie, lecz materialnie – żądają faktycznego nowego podziału światowego bogactwa, nie interesując się wcale etyką sytych.

Biorę wyrażenie „prawa człowieka” w cudzysłów, ponieważ dzisiaj prawa te istnieją na papierze, w głowach filozofów i na ustach propagandystów –

⁹ Ιδεολόγημα – element składowy ideologii, pojedyncza idea, pogląd, który wchodzi w jej skład.

a nie w rzeczywistości. Istnieją „państwa prawa”, lecz nie istnieją „prawa człowieka”, jeśli uchwycimy ten termin w jego dosłownym znaczeniu. Jako *prawo człowieka* można uznać tylko pewne prawo, z którego korzystają wszyscy ludzie tylko i wyłącznie dlatego, że są *ludźmi*, czyli bez żadnego mieszania się władzy sprawczej czy zbiorczych podmiotów (np. narodów czy państw), które z pojęciowego i naturalnego punktu widzenia są węższe niż ludzkość jako całość. Ponadto autentyczne prawa człowieka powinny mieć moc i obowiązywanie wszędzie tam, gdzie występują ludzie, czyli wszędzie, gdzie ktokolwiek zechce się osiedlić. Zatem ostatecznie nie istnieją prawa człowieka bez nieograniczonej wolności przemieszczania się i osiedlania oraz bez automatycznego prawnego zrównania wszystkich dzięki powszechnej mocy jednolitego prawodawstwa. Jako że Albańczyk nie ma np. we Włoszech i w Grecji dokładnie tych samych praw co Włoch czy Grek, możemy mówić o prawach politycznych i obywatelskich *sensu stricto*, a nie o prawach człowieka. Sytuacja jest w dzisiejszym świecie jasna: nie pozwala się wszystkim ludziom ze względu na jedną tylko cechę – że są ludźmi – posiadać wszystkich praw (bez względu na to, czy są one zwane politycznymi, obywatelskimi czy człowieka) niezależnie od tego, gdzie się urodzili i gdzie się znajdują. Prawa człowieka naprawdę godne takiego miana mogłyby być przyznawane tylko przez rząd światowy, co do którego wszystkie osoby byłyby w bezpośredniej i równej relacji, czyli nabywałyby bezpośrednio wszystkie swoje prawa od niego jako przedstawiciela całej ludzkości. Jedynie ten, kto reprezentowałby całą ludzkość, mógłby zagwarantować prawa człowieka wyłącznie na podstawie własności, jaką jest człowieczeństwo, bez oglądania się na kategorie rasowe czy narodowe. Nieistnienie takich praw potwierdza się zresztą codziennie w polityce, prawie i praktyce policyjnej samego Zachodu, który omijając bolesne logiczne następstwa swojej propagandy, egzekwuje „prawa człowieka” zawsze pod warunkiem zastrzeżenia (narodowych, europejskich itd.) praw zwierzchnich. Każda władza zwierzchnia ma tutaj prawo ujęcia ludzi z innych krajów tylko i wyłącznie dlatego, że ci przybywają lub przebywają bez zezwolenia na obszarze będącym pod jej jurysdykcją, lecz nie ma np. prawa, by ich bić, ponieważ sama głosi prawo każdego człowieka do nienaruszalności cielesnej – tak jakby już samo aresztowanie nie stanowiło *eo ipso* naruszenia prawa człowieka co do rozporządzania swoim ciałem tak, jak chce! Z taką receptą Zachód uważa, że „jest możliwe służyć dwóm panom” (Mt 6, 24), jak

robi to za cenę przemykania zasad i praktyk „państwa prawa” pod płaszczykiem praw człowieka. Nielegalni imigranci są oczywiście deportowani zgodnie ze (zmiennymi) rozporządzeniami „państwa prawa”, jednak nie dlatego, że nie są ludźmi, lecz dlatego, że nie są Francuzami, Grekami, Niemcami itd. W tym krytycznym punkcie decydującym czynnikiem okazuje się kryterium narodowe, a nie usankcjonowana retoryka „praw człowieka”. Można jednakże przewidywać, że nawet ta retoryka ustąpi w momencie, gdy Zachód stwierdzi, że wyznawane przezeń zasady obarczają go ciężarem, którego nie sposób udźwignąć.

Koutroulis: Jak należałoby skutecznie bronić istnienia greckiego i cypryjskiego hellenizmu? Czy uważa Pan za pożyteczne i możliwe stworzenie wspólnoty bałkańskiej czy też zastąpienie państwa scentralizowanego kulturą wspólnot (πολιτισμός των κοινοτήτων)?¹⁰

Kondylis: Uważam za nieosiągalne tak stworzenie wspólnoty bałkańskiej, jak i zastąpienie państwa scentralizowanego kulturą wspólnot. Stworzenie wspólnoty bałkańskiej wymagałoby spełnienia pewnego warunku i punktu początkowego: stanu równowagi pomiędzy dojrzałymi i wykrystalizowanymi krajami Bałkanów. Musiałyby one ponadto podzielać przekonanie, że wraz z ich zjednoczeniem ukształtowałyby się pewien czynnik na tyle znaczący na skalę międzynarodową, że każdy z członków tej wspólnoty preferowałby zwracanie się do pozostałych członków zamiast poszukiwania sojuszu czy ochrony w jakimś ośrodku zewnętrznym. W przewidywanej przyszłości nie zajdzie żaden z tych warunków. Wręcz przeciwnie, należałoby raczej oczekiwać przekształceń mapy Bałkanów, któremu mogą towarzyszyć krwawe konflikty. Serbia znajduje się w stanie rozkładu, na czym skorzysta nie tylko Chorwacja czy być może Węgry, ale i ruchy separatystyczne w Czarnogórze. Przede wszystkim jednak skorzysta ludność albańska, która liczy dzisiaj około sześciu milionów głównie w Albanii (około trzech milionów czterystu tysięcy), Kosowie i Sandżaku (około dwóch milionów) oraz w Byłej Jugosłowiańskiej Republice Macedonii (około pół miliona). W dwadzieścia–trzydzieści lat ludność ta dojdzie do dziesięciu milionów albo przekroczy tę liczbę – i nie będzie to jedyna siła mogąca doprowadzić do powstania jakiejś

¹⁰ Użyte tu słowo oznacza zarówno wspólnotę jako grupę niesformalizowaną, jak i społeczność zorganizowaną – np. gminę.

Wielkiej Albanii. Jej stworzeniu sprzyjają – i mają ku temu swoje powody – dwa inne silnie antyserbskie mocarstwa, czyli Włochy i Turcja. Wielka Albania w sojuszu z muzułmanami z Bośni odwróciłyby dzisiejszy układ sił na Bałkanach – zarówno sama przez się, jak i dlatego, że wzmocniłaby wpływ innych krajów, które poszukują przyczółków w regionie. Już sama ta perspektywa, którą tutaj zarysowuję, pokazuje, jak bardzo daleko jest Bałkanom do federacji (ομοσπονδία). Ale nawet hegemonia jednego kraju bałkańskiego nad innymi nie wydaje się możliwa (nie uwzględniam tutaj Turcji jako kraju bałkańskiego). Tym samym państwa bałkańskie będą raczej kontynuować, każde na swój rachunek, poszukiwanie wsparcia poza Bałkanami.

Nie mogę w ogóle wyobrazić sobie, co mogłoby znaczyć w dzisiejszych warunkach ponowne ustanowienie „kultury wspólnot”, jeżeli nie mamy przez to na myśli faktycznie zaistniałej konieczności decentralizacji określonych ośrodków władzy w ramach jakiegoś współczesnego organizmu politycznego – czy to państwa narodowego, czy też innej formy, którą ono przyjmie. Współczesne społeczeństwa są zróżnicowane i skomplikowane w takim sensie, że opierają się na wieloaspektowym podziale pracy. Przekonanie o autonomii lokalnych centrów, które w tym podziale się tworzą, jest zwodnicze. Ośrodków newralgicznych – np. energetycznych i telekomunikacyjnych – jest niewiele, a uzależnienie od nich właściwie całkowite. Tam, gdzie rozkwitły „wspólnoty”, stało się to w ramach jakiegoś mniej lub bardziej silnego organizmu politycznego. Jeśli w Europie rozkwitną kiedyś tak zwane peryferia, wydarzy się to jedynie wtedy, gdy będzie istniała silna scentralizowana władza europejska, która przejmie podstawowe obowiązki dzisiejszego państwa narodowego i odsuwając je na bok, pozostawi – w ramach rozbudowanego organizmu państwowego – szeroki obszar rozwoju poszczególnym peryferiom. Istnienie „wspólnot” w Bizancjum i za turkokracji wymagało zabezpieczającego istnienia władzy imperialnej. Wypełniały one oczywiście z jej nadania określone, kluczowe funkcje. Nie możemy zapominać, że centralna władza turecka nie tylko tolerowała, ale i wzmacniała lokalne instytucje, przede wszystkim po to, by wykorzystywać je jako element systemu poboru podatków. Byłoby wielkim błędem nostalgicznie idealizować te instytucje, tym bardziej że poza ich funkcjami skierowanymi na zewnątrz ich wewnętrzna struktura była bardzo odmienna od dzisiejszych przekonań o równej i współodpowiedzialnej współpracy wszystkich mieszkańców we

wszelkich kwestiach. Wręcz przeciwnie, utrzymywały się relacje paternalistyczne i w wielu przypadkach społeczności te były twierdzą najgorszego rodzaju kotzabasydyzmu¹¹. Rozumiem psychiczne potrzeby tych, którzy tworzą historyczne idylle i mitologie, próbując znaleźć ideologiczne podpory dla poddawanego próbom hellenizmu, lecz nie jest moim zadaniem zaspokajać te potrzeby.

Jeśli hellenizm ma przetrwać jako wyróżniająca się tożsamość, to pierwsze, czego musiałby dokonać, to wytwarzać tyle, ile konsumuje. Nie mam tutaj wcale na myśli jakiegś ekonomicznej samowystarczalności w dawnym sensie, lecz raczej wyzwolenie z polityki i praktyki pasożytniczego konsumpcjonizmu. Zdolny do przetrwania podmiot zbiorowy musi eksportować co najmniej tyle, ile importuje z coraz bardziej otwartego świata. W przeciwnym wypadku spadek na niższy szczebel międzynarodowego podziału pracy jest nieunikniony, tak zresztą jak nadmierne zadłużenie i zależność polityczno-militarna. W ostatnich dekadach hellenizm znacznie posunął się w tym kierunku. By zawrócić z tej ścieżki, należy poczynić odważne próby w zakresie produkcji, rozwoju wiedzy technologicznej i fundamentalnego oczyszczenia instytucjonalnego, a także zbudowania systemu oświaty na całkowicie innym poziomie. Należy tutaj podkreślić, że częste zestawianie tendencji modernizacyjnych z kultywowaniem narodowej tradycji jest upraszczające i mylące. Jedynie sukces prób modernizacyjnych pozwala na udane konkurowanie z innymi narodami i tym samym udziela pewności siebie, która umożliwia bezproblemowe nawiązywanie do tradycji narodowej i czyni psychologicznie zbędnym małpowanie innych. Odwrotnie – niezdolność jakiegoś narodu do współzawodnictwa z innymi w tym, co – słusznie czy nie – uznawane jest za centralny obszar społecznej działalności, uruchamia pewien podwójny mechanizm reakcji upozorowanej¹²: małpowanie jako próba powierzchownego zastąpienia tego, czego w istocie się nie posiada, oraz tradycjonalizm jako równoważenie małpowania. Z tego punktu widzenia populistyczny helleno-

¹¹ Określenie lokalnego systemu administracji na terenie Grecji (szczególnie południowej) za okresu turkokracji (od tur. słowa *kocabaşı* – „starszy, dostojnik”). Kotzabasis był greckim chrześcijaninem i jednocześnie lokalnym przedstawicielem władzy tureckiej, więc był pierwszym reprezentantem obcej władzy, z którym Grecy mieli do czynienia, i jako taki kojarzy się z despotyzmem i polityką silnej ręki wobec ludów podbitych.

¹² Termin zaczerpnięty z psychoanalizy.

centryzm i kosmopolityczne naśladownictwo stanowią jakości symetryczne i bezpośrednio powiązane, nawet jeśli pozornie uosabiają dwa wrogie sobie światy.

Koutroulis: W artykule *Η γένεση της διαλεκτικής* [Narodziny dialektyki]¹³ odnosi się Pan do radykalnej krytyki społeczeństwa kapitalistycznego, do konserwatywnych myślicieli oraz do wpływu Carlyle’a na młodego Engelsa. Czy jest możliwe wykrycie w greckiej rzeczywistości tradycji, czy to dionizyjskich, czy ortodoksyjnych, które stawiają nieprzekraczalne przeszkody na drodze do umocnienia się kapitalizmu?

Kondylis: W mojej książce o konserwatyźmie w nowożytnej Europie wykazałem analitycznie, że centralne kwestie, które podjęła później socjalistyczna krytyka kapitalizmu, początkowo ukształtowały się w przestrzeni kontrrewolucji ideologicznej – czyli konserwatywnego oporu przeciw zasadom roku 1789 oraz przeciwko ekonomii kapitalistycznej i jej personifikacji – kategorii społecznej, jaką była burżuazja. Społecznym nośnikiem tej pierwszej świadomej antykapitalistycznej krytyki był wielki patriarchalny posiadacz ziemski – dawniejszy lub późniejszy arystokrata, który dostrzegł korozję i upadek swego społecznego statusu wywołane niemożliwym do zatrzymania pochodem czy to stosunków rynkowo-finansowych, rewolucji przemysłowej, czy też idei indywidualistyczno-liberalnych. Przeciwestawiał on temu wszystkiemu – co rozumiałe – wyidealizowany obraz rzeczywistości przedkapitalistycznej, w której ludzie byli jakoby zjednoczeni więzami krwi, tradycji, wzajemnego zaufania i ochrony, żyli z tego, co dała im ziemia i natura, zabezpieczali podstawę swojej egzystencji przed rozdrobnieniem narzucanym przez zaawansowany podział pracy wraz z ciągłym gonieniem za materialnym zyskiem wewnątrz społeczeństwa podzielonego na konkurujące jednostki. Konserwatyzm jako ideologia antykapitalistyczna nabrał w Europie Zachodniej i Centralnej swojego klasycznego kształtu właśnie dlatego, że rozwinął się na tym samym obszarze i w tym samym czasie, co jego przeciwieństwo, czyli mieszczańsko-kapitalistyczny liberalizm, który także przyjął swoją klasyczną formę. Tutaj mieliśmy do czynienia z klasami społecznymi w mniej lub bardziej wyraźnym zarysie oraz mniej lub bardziej jednolitymi ideologiami. Przypadek Grecji jest znacząco inny. Jak już wspomniałem, od-

¹³ Παναγιώτης Κονδύλης, «Η γένεση της διαλεκτικής», *Λεβιάθαν* 15 (1994): 69–77.

powiadając na Pańskie poprzednie pytanie, utrzymuję swoje zastrzeżenia wobec poglądów Maxa Webera co do związków przyczynowo-skutkowych religii i systemu ekonomicznego, i dlatego nie mogę powiedzieć o tradycjach, które stawiały „nieprzekraczalne przeszkody dla umocnienia się kapitalizmu”. Może sprawy miały się całkowicie odwrotnie, może te tradycje utrzymały swoją siłę właśnie dlatego, że kapitalizm – z powodów obiektywnych – pozostał w stanie zarodkowym? Tak czy inaczej, konserwatywny antykapitalizm przyjął w Grecji formy bardzo odmienne od reszty Europy. Tak jak brakowało ukształtowanej i nowatorskiej klasy mieszczańskiej jako samoistnego wytwórcy ideologii kapitalistyczno-liberalnej – co skutkowało importowaniem tejsze głównie z zagranicy, tak nie istniała arystokracja obszarnicza jako ideologiczny przedstawiciel konserwatywnego antykapitalizmu. Poziom kulturowy greckiego kotzabasa czy posiadacza ziemskiego był bardzo niski, jego społecznym uniwersum był krąg bałkańskiej ojczyzny – odpowiedni był też jego kodeks etyczny. Tym samym konserwatywny antykapitalizm stanowił początkowo (i na [dość] długi czas) przekształcenie i dostosowywanie ideałów wspólnotowych bizantyjskiego monastycyzmu do ekstatycznych stanowisk nie z tego świata. Następnie te prastare i wciąż żywotne [intelektualne] prądy lokalne wzbogaciły się i przemieszały z ideologemami słowianofilów kształtującymi się w Rosji już w XVIII wieku jako sprzeciw wobec reformacyjnej polityki niektórych carów – by zostać w pierwszej połowie XIX wieku wyrażone w zauważalnie spójniejszy sposób (np. w dziełach Kiriejewskiego). To tutaj materializm (υλοφροσύνη) i racjonalizm Zachodu przeciwstawia się naturalności i człowieczeństwu – nienaruszonej duszy ortodoksyjnego Wschodu. To tutaj europejska kultura kapitalistyczna jest uważana za diabelską siłę i przygodne odstępstwo historii. Byłoby bardzo interesujące prześledzić przekaz i warianty podobnych idei w ramach współczesnej ideologii greckiej wieków XIX i XX. Niestety jej badanie jest wciąż w powijakach – brakuje nie tylko systematycznego gromadzenia materiału, ale i instrumentarium pojęciowego, które jest jeszcze wciąż zbyt mało wyrefinowane.

Wspólnotowy antykapitalizm ortodoksyjno-wschodni kierował się – z oczywistych powodów – zdecydowanie bardziej ku ponadnarodowej czy transnarodowej idei wiary religijnej niż w stronę idei narodowej czy plemiennej. To jedna z podstawowych różnic wobec innej formy konserwatywnego antykapitalizmu, w której konserwatyzm poprzez nacjonalizm przechodzi

w radykalizm. Możemy zaobserwować tę przemianę na przykładzie pisarzy takich jak Ion Dragumis¹⁴ i równocześnie zobaczyć, jak przywołuje się naród – jako żywą i świecką tradycję, jako wspólnotę ponadjednostkowych losów – celem zasklepienia pęknięć i ran poczynionych na ciele wspólnoty przez nieludzką rzeczywistość mieszczańsko-kapitalistycznego władztwa. W stopniu, w którym idealizuje się tutaj – na podobieństwo europejskich wzorców od Herdera i późniejszych – samorodna wspólnota narodowa, możemy mówić o romantycznym antykapitalizmie, odróżniając go od antykapitalizmu wspólnotowo-religijnego. Monarchię uznaje się za symbol jedności narodowej i równocześnie przeciwstawę wobec czysto kapitalistycznych sił, dla których zresztą demokracja pozbawiona monarchii była zawsze konstytucyjnym ideałem. Sojusz monarchii i ludu, tak jak widzi go formuła romantycznego antykapitalizmu, musi zwrócić się właśnie przeciwko tym siłom. Jednak przypadki, takie jak Ion Dragumis, pokazują też coś innego: rozróżnienie na zwolenników katarewusy i demotyku wcale nie przydaje się jako kryterium wyraźnej klasyfikacji, jeśli idzie o nurty społeczne i ideologiczne. Kwestia językowa nie tylko namieszała w życiu intelektualnym kraju jako całości, ale i narzuciła analizie ideologii użycie szkielec zniekształcających¹⁵.

W innym miejscu (zob. wstęp do greckiego wydania mojej pracy *Η παρακμή του Αστικού Πολιτισμού* [Upadek kultury mieszczańskiej])¹⁶ próbo-

¹⁴ Ion Dragumis (Ιών Δραγούμης; 1878–1920) – grecki polityk, dyplomata, pisarz, ważna figura greckiego życia politycznego początków XX wieku. Przeciwnik prowadzonej przez premiera Eleftheriosa Wenizelosa ekspansywnej polityki, która doprowadziła do tzw. wielkiej katastrofy małoazjatyckiej i znaczącego ujednoczenia etnicznego państwa greckiego (wielkie przesiedlenia po traktacie w Lozannie). Wierzył w możliwość ponadnarodowego porozumienia z Turkami i utworzenia wspólnotowego państwa wschodniego. W końcowym okresie swojego życia (niedługo przed jego zabójstwem 31 lipca 1920 roku) przyznawał się do poglądów socjalistycznych i anarchistycznych (Βλάχης Αγτζίδης, «Από τον Δραγούμη στον Μπεναρόγια», w: *Δίγιο πριν την 100/ετία: Πώς και γιατί οι Έλληνες υπέστησαν τη μεγαλύτερη Καταστροφή της Ιστορίας τους*, red. Χάρης Σαπουντζάκης, Λουκάς Χριστοδούλου (Νέα Ιωνία: ΚΕΜΙΡΟ, 2018), 147–148).

¹⁵ Kondylis na przykładzie Dragumisa pokazuje, że stereotypowy podział na konserwatywnych zwolenników urzędowego języka oczyszczonego (katarewusy bazującej na grece starożytnej) i bardziej progresywnych zwolenników naturalnego języka mówionego (demotyku) może prowadzić do błędnych wniosków. Dragumis był zwolennikiem demotyku, choć zalicza się go do konserwatystów.

¹⁶ Alternatywne tłumaczenie – „Upadek kultury burżuazyjnej”.

wałem pokazać, że ideologia nowogrecka znajduje się w swej przeważającej i najbardziej oryginalnej części w spektrum hellenocentryzmu. Kiedy jakaś forma ideologii jest na tyle szeroka, kiedy jakaś zasada ideologiczna jest wyznawana jednocześnie przez wielu, wówczas konieczną konsekwencją tegoż jest wieloznaczność i labilność jej treści. Tym sposobem w hellenocentryzmie znalazły swoje miejsce – prócz antykapitalizmu narodowo-romantycznego – inne antykapitalistyczne nurty, z których część graniczy z faszyzmem. Powtarzam: byłoby wspaniale, gdyby współcześni badacze, uzbrojeni w bardziej wyrafinowane pojęcia potrzebne do poukładania rozrzuconych i często trudnych do wyróżnienia śladów, poświęcili się z zapałem i wyobraźnią ich systematycznej analizie porównawczej.

Koutroulis: W powojennym świecie, od Wietnamu aż po Cypr, Kurdystan, Czechenię i Meksyk, partyzantka jest powszechnie uważana za najłatwiejszą formę oporu słabszych przeciw silniejszym. Czy biorąc pod uwagę koncepcje Clausewitza, a następnie Lenina i Mao, możemy sformułować odrębną teorię wojny partyzanckiej, czy raczej powinna ona stanowić część ogólnej teorii wojny?

Kondylis: Wojna partyzancka jest określoną formą wojny, która powoduje problemy na gruncie strategii i taktyki. Ogólna teoria wojny wykształca sieć pojęciową, która jeśli jest wystarczająco treściwa i elastyczna, powinna zawierać każdy rodzaj strategii, nawet strategie wzajemnie się wykluczające. I tak ogólna teoria wojny i jej szczególna strategia, która nazywa się „wojną partyzancką”, poruszają się na różnych poziomach logicznych. Osiągnięcie Clausewitza jest ponadczasowe właśnie dlatego, że czyni ogólną teorię wojny zdolną do pojęciowego uchwycenia wszystkich rodzajów wojny, od najbardziej prymitywnej wojny partyzanckiej aż po skrajnie technicyzowaną wojnę współczesną. Wielu powierzchownych czytelników Clausewitza nie rozumie tego i utożsamia go z minionymi formami strategii, na tej podstawie określając jego dzieło jako przestarzałe. Dwudziestowieczni teoretycy wojny partyzanckiej sami nie zaproponowali, ani też nie musieli tego robić, jakiejś ogólnej teorii wojny. Jeśli w jakimś zakresie czerpali z Clausewitza, było to oczywiście spowodowane tym, że każda forma wojny podpada pod formę wojny w ogóle – należy do niej tak, jak gatunek należy do rodzaju, czyli dzieli z nim wszelkie cechy z wyjątkiem cech dystynktywnych [dla danego gatunku].

Nie ma wątpliwości, że na prawie pół wieku (czyli od wybuchu wojny partyzanckiej w Chinach aż do ustąpienia Amerykanów z Wietnamu) wojna partyzancka odcisnęła piętno na losach planety (γίγνεσθαι), znacznie przyczyniając się do rozpadu mocarstw kolonialnych i do utworzenia ośrodków antagonistycznych wobec Zachodu. Nie możemy jednak na podstawie tego faktu dojść do wniosku, że wojna partyzancka ma uniwersalne znaczenie i może zdusić każdy opór, ale raczej że jako zjawisko o wielkim zasięgu należy do określonej epoki i łączy się z określonymi warunkami. Wojna partyzancka święciła triumfy głównie w konfliktach narodów kolonialnych i półkolonialnych występujących przeciwko obcemu panu, który tak rasowo, jak i kulturowo pozostawał ciałem obcym wobec lokalnej społeczności. W niewielu przypadkach, w których wojna partyzancka jako wojna domowa wyniosła do władzy określony ruch czy partię, stało się tak, ponieważ niezdiscyplinowane wojsko było już dość silne, by zamienić się zasadniczo w regularną, karną i hierarchicznie uporządkowaną armię. To, co przejawiało się jako wojna partyzancka, w rzeczywistości było – przynajmniej w fazie końcowej – walką między armiami, którą wygrywała silniejsza z nich. Oznacza to, że tam, gdzie nie pojawiały się – z ogólnych społecznych i politycznych powodów – symptomy dezorganizacji i rozkładu regularnej armii, tam wojsko partyzanckie nie miało nigdy poważnych szans na wyjście z konfliktu jako zwycięzca. Poza tym istotną rolę dla wyniku wojny domowej odgrywały mocarstwa zewnętrzne, wszelki „trzeci zainteresowany” oraz pomoc materialna lub jakakolwiek inna, która była udzielana jednej lub drugiej stronie. Wątpliwe jest, czy bez materiału wojskowego, którym Związek Radziecki obficie zaopatrywał Wietnam w latach siedemdziesiątych, wojna partyzancka miałaby ten sam rezultat – i to mimo bezdyskusyjnego heroizmu komunistycznych bojowników.

Przewidywanie, że klasyczna, masowa wojna partyzancka nie będzie odgrywała w przyszłości znaczącej roli, a raczej zaniknie jako zjawisko, jest potęgowane przez dwie dodatkowe kwestie: rozrost i zwiększające się wy rafinowanie arsenałów wojennych, które mogą być wykorzystywane przeciw grupom partyzanckim ze strony mobilnej regularnej armii, a ponadto znaczącą zmianę warunków demograficznych i środowiskowych. Pierwsza z tych dwóch kwestii nadaje dodatkowego znaczenia starej prawdzie, że tam, gdzie nie rozpadnie się regularna armia, tam bojówki partyzanc-

kie nie mają szansy zwycięstwa. Druga kwestia nie jest wcale mniej istotna. Drastyczne rozrzedzenie lasów, rozwinięcie komunikacji w środowisku wiejskim i przede wszystkim gwałtowna kumulacja ludności w miastach zabiera klasycznemu partyzantowi przestrzeń, w której podług wyrażenia Mao Zedonga mógł poruszać się jak ryba w wodzie. W klasycznej wojnie partyzanckiej ten, kto utrzymywał się na terenach wiejskich, miał możliwość skutecznie oblegać miasta. Dzisiaj (jak pokazują na przykład doświadczenia Peru) władanie terenami wiejskimi nie daje zbyt wiele. Ta wielka zmiana warunków nie pociąga za sobą oczywiście wniosku, że skończyły się nieortodoksyjne formy wojny i odtąd bezproblemowo zostanie narzucone „prawo i porządek” warstw rządzących. Oznacza to jednak, że teatrem nieortodoksyjnych form wojny będzie środowisko nie tyle wiejskie, ile miejskie, i że miejsce klasycznej wojny partyzanckiej zajmie nowa forma terroryzmu prowadzonego raczej przez małe i elastyczne grupy. Nazywam ten terroryzm „nowym”, ponieważ nie ograniczy się on do prób eliminowania jednostek, tak jak działo się to w przedrewolucyjnej Rosji i – powtórnice – w Niemczech oraz Włoszech głównie w latach siedemdziesiątych. Być może i takie manifestacje terroru były spektakularne, jednak były i pozostają nieskuteczne w poważnym oddziaływaniu na funkcjonowanie społeczeństwa. Dzisiaj istnieją całkowicie inne możliwości i już sama struktura wysoce technicyzowanego społeczeństwa – będąca na pierwszy rzut oka niezmiernie skomplikowana, rozgałęziona i rozdrobniona, podczas gdy w rzeczywistości funkcjonowanie społeczeństwa zależy od stosunkowo niewielu ośrodków sprawczych i informacyjnych – wyzwala te możliwości. Dlatego właśnie jest ono w swej całości podatne na cios jak żadne inne społeczeństwo przeszłości. Jeżeli akty terrorystyczne przygotowane podług wystarczającej wiedzy technicznej i konsekwencji skoncentrują się na kluczowych węzłach, to jest oczywiste, że mogą one powalić na kolana współczesne społeczeństwo. Na podstawie przemian obiektywnych danych w skali globalnej dochodzę do wniosku, że epoka wojny partyzanckiej należy do przeszłości i wchodzimy w wiek terroryzmu, który w określonych sytuacjach może mieszać się z formami wojny partyzanckiej prowadzonej w mieście. Oczywiście terroryzm, tak jak i klasyczna wojna partyzancka, ma perspektywy polityczne tylko wtedy, jeśli jego apogeum przypadnie na czas głębokiego i przewlekłego kryzysu społecznego.

Koutroulis: Chciałbym odnieść się do kryzysu kultury mieszczańskiej oraz upadku Zachodu i zapytać, jak ocenia Pan poglądy Fukuyamy i Huntingtona. Myśli Pan, że Spengler miał rację?

Kondylis: Starożytni historycy podają, że po upadku Kartaginy Scypion Afrykański Młodszy płakał, widząc kres swoich wrogów, ponieważ przypomniał sobie słowa Homera: „przyjdzie i dzień taki, że padnie w gruz Ilion święty zwalony” (*Iliada* IV, 164)¹⁷, i uświadomił sobie, że Rzym może spotkać taki sam los. Jednostki małoduszne i osobowościowo słabsze postępują dokładnie na odwrót. Jak tylko ich własny front polityczny i ideologiczny osiągnie decydujące zwycięstwo, spieszą ogłaszać koniec Historii, tak by już nic nie mogło unieważnić tego zwycięstwa, albo też robią coś praktycznie równoważnego – malują przyszłość historyczną tak, jak winna się ona ukształtować, jeżeli sposób, w jaki zwycięzca życzy sobie postrzegać siebie i swoją działalność, pokryje się rzeczywiście z obiektywnie danym biegiem Historii. Szczególnym smaczkiem jest to, że zwolennicy tymczasowo zwycięskiego kapitalistycznego liberalizmu wychodzą od tej samej niemal filozofii historii co kiedyś marksiści. Mówią tak, jakby Historia biegła jakimś prostym jak strzała kursem – nawet z przejściowymi odstępstwami – na końcu którego znajduje się z konieczności zjednoczony świat pokoju. Ponadto tak jak marksiści wierzą oni, że czynniki ekonomiczne, czyli rozwój sił wytwórczych i powiązania gospodarek, stanowią siły napędowe rozwoju historycznego, który zastąpi wojnę rynkiem. W swoich różnych tekstach analizowałem wspólne założenia utopii marksistowskiej i liberalnej z punktu widzenia historii idei. Tak jak marksiści przetrwali upadek swojej utopii, tak i liberałowie staną wkrótce na gruzach swojej, pogrzebanej przez straszne walki o podział dóbr w XXI wieku. Ci, którzy utrzymują, że Historia się skończyła, mogą być pewni, że Historia czeka na nich za rogiem. Niepotrzebny był trud wielu intelektualistów, którzy tak pospiesznie przemienili się z towarzyszy i propagandystów sowietyzmu w towarzyszy i agitatorów amerykańizmu.

Nawet jeśli Fukuyama, choćby nawet powierzchownie, namaścił globalny amerykańizm filozofią historii, to Huntington oddał amerykańskim ambicjom imperialistycznym bardziej praktyczną przysługę. Jeżeli Historia się nie kończy, lecz ma swoją kontynuację jako starcie kultur, i jeśli europejski oraz

¹⁷ Tłumaczenie – Kazimiera Jeżewska.

amerykański Zachód mają z definicji wspólne przeznaczenie w tym starciu, wówczas jest jasne, że Stany Zjednoczone, jako najsilniejsze państwo Zachodu, muszą stale przewodzić w jego obronie przed masami muzułmańskimi i azjatyckimi¹⁸. Oczywiście dzisiejsza Europa (używam tego terminu umownie, jako że nie istnieje właściwie żaden taki jednolity byt polityczny) z militarno-politycznej perspektywy stanowi niemal amerykański protektorat i takim pozostanie w dającej się przewidzieć przyszłości. Myśl Huntingtona ma z tego punktu widzenia jakąś realną podstawę, jednak jej bardziej ogólna historyczna i socjologiczna podbudowa jest wątpliwa. Jeśli Europa i Stany Zjednoczone będą zmierzać w tym samym kierunku w XXI wieku, powodem tego nie będzie wspólnota kulturowa, lecz jedność korzyści, tak jak określił je każdorazowo geopolityka, strategia i ekonomia. Nigdy w historii czynniki kulturowe nie były rozstrzygające w poszukiwaniu sojuszników, nawet jeśli sojusze między pokrewnymi kulturami zazwyczaj są odpowiednio racjonalizowane *post factum*, by nadać im wyższe motywacje. Jest jednak czymś nierozumnym wyobrazić sobie, że Japonia wybierze między Stanami Zjednoczonymi a Chinami podług kryterium kulturowego pokrewieństwa – skoro stałaby się najprawdopodobniej prowincją przyszłych potężnych Chin, a nie na podstawie kryteriów strategicznych, które dałyby jej większy margines niezależności pod bardziej tolerancyjnym płaszczem Amerykanów. Ponadto jest nierozumne, aby wierzyć, że emiraty arabskie preferowałyby zwierzchność islamistów od sojuszu z niewiernymi Amerykanami czy że Rosja, całkowicie rozczarowana Zachodem, wobec braku innych możliwości nie mogłaby – powstrzymywana przez kulturowe odmienności – paść w ramiona Chin, tworząc z nimi potężny blok euroazjatycki. Przecież nie jest możliwe, by wszystkie kultury ciągle walczyły ze sobą. Powiązania sił narzucają związki i sojusze – jednak które kryteria kulturowe mogłyby grać pierwsze skrzypce przy zawieraniu sojuszy między kulturami? Jaka to logika kulturowa narzuca muzułmanom zbliżać się bardziej ku Chińczykom, a zwracać się plecami do Zachodu? Huntington pomija te elementarne pytania, nie szuka też światła doświadczeń historycznych, ponieważ – jak powiedzieliśmy – jego ujęcie jest mniej teoretyczne, a bardziej strategiczne – oczywiście strategiczne z perspektywy Ameryki.

¹⁸ Dosłownie – konfucjonistycznymi.

Nie sędzę, że dzisiejsze militarno-polityczne niedomaganie Europy i towarzysząca mu zależność od Stanów Zjednoczonych wystarczają, by uzasadnić stanowisko Spenglera. By jakaś teoria się potwierdziła, nie wystarczy, aby pokazywała w odpowiedni sposób określone wydarzenia, lecz powinna też właściwie je wyjaśniać. Teoria jest wyjaśnieniem, a nie zwykłym stwierdzeniem danych faktycznych. Spengler nie tylko utrzymywał, że kultury żyją, rozwijają się i upadają, ale sądził też, że dzieje się to z konkretnych powodów, że postępują one zgodnie z określonymi regularnościami formalnymi czy prawodawstwem, które rzecz jasna umożliwiają przewidywanie. Takie poglądy nie wytrzymują krytyki przy określonych analizach historycznych – a właśnie one są tym, co nas głównie interesuje. Trywialna myśl, że to, co się narodziło, kiedyś umrze, jest niewątpliwie słuszna, ale nie wystarczy do ugruntowania teorii historii i wydaje mi się, że to, co powiedział Spengler, prócz tego banału jest nie do utrzymania jako teoria historii, mimo że zawiera wiele innych pouczających spostrzeżeń. Nie da się zatem opisać historycznego losu i dzisiejszej sytuacji Europy metodą dedukcyjną, wychodząc od predefiniowanego schematu i podążając za ciągiem wyłącznie wewnętrznych procesów. Wręcz przeciwnie, wydaje mi się, że europejska nowożytność zamknęła się w swoim kręgu, gdy Europa straciła dominację nad światem, którą miała od czasu wielkich odkryć. Innymi słowy, tak jak początek nowożytności zbiegł się mniej więcej z początkiem światowej dominacji Europy, tak i jego koniec przypadł na koniec tej dominacji. Nowożytność nie była jedynie europejskim zjawiskiem, ale treściowo była europocentryczna, pod względem zarówno światopoglądowym, jak i ekonomiczno-politycznym. Przewaga wymiaru globalnego nad europejskim i masowej demokracji (jako pierwszej prawdziwie światowej formacji społecznej) nad mieszczańskim liberalizmem wystąpiła jednocześnie z rozpadem tego, co je wyróżniało, to jest charakterystycznego etosu życia i praktyki życiowej europejskiej nowożytności. Po roku 1945 cała Europa znalazła się pod podwójną okupacją – amerykańską i sowiecką. Proces jej integracji – choć nie jest i nie będzie pewnie doskonały – nie został zapoczątkowany w wyniku decyzji pojednania się narodów europejskich wyciągających wnioski z krwawej przeszłości, lecz było to z pewnością konsekwencją światowej i historycznej degradacji Europy. Kiedy dominowała ona w świecie poprzez swoje imperia kolonialne, europejskie antagonizmy były silne, ponieważ dominująca siła w Europie była dominującą także na

świecie. Utrata światowej supremacji zniwelowała historyczne znaczenie wewnątrz europejskich antagonizmów dla świata, a tym samym ich natężenie radykalnie spadło – oczywiście pod amerykańską hegemonią. Kwestia ta ma jednak nie tylko swe polityczne oblicze. Innym ważnym pytaniem jest to, czy, na ile i w jakim kształcie elementy europejskiej kultury przetrwają nowożytność, czy współczesna technika może rozwijać się także i w innych, bardzo odmiennych warunkach kulturowych. Odpowiedź na takie pytania nie jest prosta, lecz już samo ich sformułowanie pokazuje, że bieg historii i wpływ kultur może być o wiele bardziej zawiły od jakiegokolwiek filozofii czy teorii historii – a nawet jeszcze bardziej, kiedy na tak gęsto zaludnionej planecie zniknęły wydzielone szklarnie, w których rozwijały się w dość powolnym tempie kultury przeszłości.

Koutroulis: Sądzi Pan, że całkowita zapaść greckiego państwa w naszych czasach jest nieunikniona, czy istnieją choćby najmniejsze szanse odwrócenia tego procesu?

Kondylis: Oczywiście najtrudniejsze pytanie pozostawił Pan na koniec. W historii nie występują prawidła, za pomocą których można przewidzieć ze wszech miar dokładnie, co stanie się w przyszłości. Nie istnieją jednoznaczne i nieuniknione ścieżki rozwoju sytuacji, chociaż w niektórych przypadkach ujawniają się one *post factum*. Analiza wymaga tym samym, by skupić się na strukturze każdej z sił napędowych, głębszych inklinacji, które jak się oczekuje – choć same w sobie nieprzewidywalne – wywołają poszczególne wydarzenia. Nie ma wątpliwości, że od dekad hellenizm jest w fazie geopolitycznego zaniku i wiemy już z pewnością, że przynajmniej jedna ze składowych tego zaniku przybiera na sile niemal samoistnie: demografia. To nie może nie mieć konkretnych konsekwencji po okresie jednego czy dwóch pokoleń, kiedy to ludność albańska będzie przeważała liczbowo nad grecką, podczas gdy Turcja będzie miała dziesięciokrotnie więcej mieszkańców niż Grecja. To, jakiego zasięgu i kształtu nabiorą konsekwencje demograficzne, będzie zależało oczywiście częściowo od szeregu czynników pozademograficznych. Odpowiadając na Pańskie szóste pytanie, przywołałem skrótowo, co uważam za minimalny warunek przetrwania hellenizmu. Tutaj muszę dodać, że negatywne trendy demograficzne istotnie utrudniają gospodarczą odnowę. Poza tym w sytuacji, gdy środowisko międzynarodowe byłoby całkowicie nieprzychylnie, to nawet jakaś – w moim odczuciu niemożliwa – wewnętrzna

przemiana kraju zgodnie tak z wymaganiami dzisiejszego świata, jak i [wewnętrzna] specyfiką kulturową nie stanowiłaby (z powodu wielkości i potencjału kraju) wystarczającej gwarancji jego przetrwania i nienaruszalności. Nie wiemy, jaką ma przyszłość i jakie oblicze pokaże integracja europejska, tak jak nie wiemy, czy Grecja byłaby dla zjednoczonej Europy nieodłączną częścią czy negocjowalną prowincją. Nie wiemy, czy Rosja będzie w stanie dość szybko odgrywać rolę znaczącego mocarstwa, stawiając tym samym Turcję pod presją i odciążając Grecję. Nie wiemy w końcu, jaki będzie rezultat wielkiego peryferyjno-imperialistycznego eksperymentu z gwałtowną industrializacją i intensywnymi zbrojeniami, który zaczął się już w wieloetnicznej Turcji. Jeżeli utrzymają się przeważające dzisiaj tendencje, to przyszłość z pewnością nie rysuje się zbyt różowo, szczególnie dlatego, że myśl strategiczna i geopolityczna w Grecji, czyli świadomość rzeczywistych problemów, jest w stadium embrionalnym. Nie wierzę jednak, by los greckiego państwa narodowego zależał od losu wszystkich innych państw narodowych. Znaczący to, że ogólne przetrwanie państwa narodowego nie gwarantuje przetrwania greckiego państwa narodowego, tak jak i rozpad tego drugiego nie musiałby się koniecznie zrealizować w sytuacji rozpadu wszystkich państw narodowych. Nie jestem „narodowcem” i wcale bym się nie zmartwił, gdyby za przyzwoleniem wszystkich zniesiono granice państwowe i narodowe siły zbrojne. To jednak dwie różne sprawy – zniesienie państwa narodowego wraz ze wszystkimi innymi, a jego rozpad czy okrojenie go, ponieważ sąsiednie państwo jest od niego silniejsze i bardziej ofensywne.

Przekład i opracowanie:

Filip Olkiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

ORCID: 0000-0002-1364-7781

e-mail: olkiewicz.filip@doktorant.umk.pl

Lech Zieliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

ORCID: 0000-0003-1265-8873

e-mail: lech.zielinski@umk.pl

Bibliografia

- Agtzidis Wlasis. 2018. „Apo ton Dragoumi ston Benaroja”. W: *Ligo prin tin 100/etija: Pos kie jati i Ellines ipestisan ti megaliteri Katastrofi tis Istorijas tous*, red. Charis Sapoudzakis, Loukas Christodoulou, 147–148. Nea Jonija: KEMIPO.
- Karambelias Giorgos. 2018. *Panajotis Kondylis: mia diadromi*. Athina: Enallaktikes ekdosis.
- Kondylis Panajotis. 1994. „I genesi tis dialektikis”, *Lewiathan* 15: 69–77.
- Kondylis Panajotis. 1998. *To aorato chronolojo tis skepsis*. Athina: Nefeli.
- Koutroulis Spiros. 2012. „Die Geschichte lauert. Sozialontologie, Macht und die Zukunft des Griechentums“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3: 397–418.
- Pettit Michael. 2013. *The Science of Deception: Psychology and Commerce in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt Carl. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek Cichocki. Kraków: Znak.

Abstract

“On my works and thought”: a spring 1998 interview given to Spiros Koutroulis

Panagiotis Kondylis demonstrated the background of his research and his way of thinking in three extensive interviews (one in German, two in Greek) which were also translated, and even published in the form of a separate book in Greek. These interviews enable more profound understanding of his output and the way and direction of his argumentation, his approach to the issues studied and his polemical nature which are all best reflected in his discussions with other thinkers. This text contains a Polish translation of the last of three interviews Kondylis gave to Spiros Koutroulis in spring of 1998 (two other interviews were made available to Polish readers in 2016 and 2018). The translated interview was originally published in Greek in the *Néa Koινωνιολογία* journal [“New Sociology”] (25, 1998, pp. 17–36) and was later included in the book entitled *To aórapo xronolóγιο tis skéψis: Apanτήσεις se 28 erwtήματα* (*Invisible chronology of thoughts. Answers to 28 questions*). A relevant part of this book is the source for the above translation. The text also contains a study in which a short description of the source is presented; it was embedded in a broader context, compared with other interviews. Additional sources used in the translation process were indicated. Supplementary information,

e.g. conceptual and terminological inadequacy of the source language and the target message, is also provided in the translation footnotes.

Keywords: Panagiotis Kondylis; Koutroulis; Carl Schmitt; hellenism; human rights; Kondylis – perception.

Streszczenie

„O swoich dziełach i myśli swojej” – wywiad udzielony Spirosowi Koutroulisowi wiosną 1998 roku

Panajotis Kondylis odsłonił kulisy swych badań i sposobu myślenia w trzech obszernych wywiadach (jeden w języku niemieckim, dwa w greckim), wydawanych również w przekładach, a nawet opublikowanych w formie odrębnej książki w języku greckim. Wywiady te umożliwiają lepsze poznanie twórczości Kondylisa i pozwalają zrozumieć sposób i kierunek jego argumentacji, podejście do badanych zagadnień oraz jego polemiczną naturę, najlepiej uwidaczniającą się w dyskusjach prowadzonych z innymi myślicielami. Niniejszy tekst zawiera przekład na język polski ostatniego z trzech wywiadów Kondylisa udzielonego Spirosowi Koutroulisowi wiosną 1998 roku. Dwa pozostałe wywiady udostępniono polskojęzycznemu czytelnikowi w latach 2016 i 2018. Wywiad stanowiący przedmiot przekładu pierwotnie opublikowano w języku greckim w czasopiśmie „*Nέα Κοινωνιολογία*” [„Nowa Socjologia”] (25, 1998, s. 17–36), a następnie włączono go do książki *Το άορατο χρονολόγιο της σκέψης: Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα* [„Niewidoczna chronologia myśli. Odpowiedzi na 28 pytań”]. Fragment wymienionej książki jest źródłem niniejszego przekładu. Tekst zawiera również opracowanie, w którym dokonano krótkiej charakterystyki źródła, osadzono je w szerszym kontekście, na tle innych wywiadów, oraz wskazano dodatkowe źródła wykorzystane w procesie przekładu. Uzupełniające informacje m.in. odnośnie do nieadekwatności pojęciowo-terminologicznej języka źródłowego i docelowego przekazu zawarte są w przypisach pochodzących od tłumaczy.

Słowa kluczowe: Panajotis Kondylis; Koutroulis; Carl Schmitt; hellenizm; prawa człowieka; Kondylis – recepcja.