

ZBIGNIEW MUSIAŁ

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

PROBLEMATYCZNO GANDYZMU

1. Terminologia. Termin „gandyzm” mo na rozumie dwojako. Mo e on, po pierwsze, oznacza ideologi tego ruchu politycznego, który swego czasu stworzył w Indiach Gandhi. („Ideologi ” nazywamy tu wszelk doktryn skłaniaj c ludzi do jakich form zbiorowego czynu, albo czyn taki usprawiedliwiaj c .) Po drugie, mo e si odnosi do tej fascynacji ruchem i osob Gandhiego, której uległo i nadal ulega wiele osobisto ci i kół intelektualnych na Zachodzie. (Trzeba przy tym podkre li , e to zapatrzenie w Gandhiego do tych kół si ograniczało i nigdy poza nie, oraz poza kr g pozostaj cej pod ich wpływem studenterii, nie wyszło.)

Dalej interesowa nas b dzie głównie gandyzm w tym drugim znaczeniu. Nazwijmy go „gandyzmem zachodnim”. To on wła nie zdaje si nam mocno problematyczny. Gandyzm wschodni stanowi kwesti osobn i b dzie tu rozwa any jedynie pomocniczo.

2. Dwaj wyznawcy. Fascynacja gandyzmem pojawiła si na Zachodzie tu po pierwszej wojnie wiatowej. Niosła j fala d e pacyfistycznych, przez t bezsensown rze zrodzonych i na tle jej ponurego szale stwa do zrozumiałych.

Wczesnym, czy mo e nawet pierwszym wyrazem zachodniego gandyzmu była ksi ka R. Rollanda *Mahatma Gandhi: powie o proroku Indii* z 1923 roku. Rok wcze niej Elzenberg pisał o samym Rollandzie, e „nale y on do rasy ludzi dla ostatnich pokole typowej: jego praca duchowa nad sob to przede wszystkim wysiłek, by przewyci y pesymizm”¹. Egzaltowana ksi ka o Gandhim była zapewne cz ci tego wysiłku. Mówi si w niej o nim, e to „apostoł Indii, który stał si apostołem wiata” i „który przygotowuje grunt dla nowej ludzko ci”, formuj c „ wi ty legion apostołów na podobie stwo apostołów Chrystusa”. Czytamy te tam, e „Gandhi to geniusz wiary i miłosierdzia”, któremu „brakuje tylko krzy a” i który sprawił, e „dusza narodów Wschodu została poruszona do gł bi, a jej vibracje daj si odczuwa na całym wiecie”². I tak dalej. Ta przesada w pisaniu o Gandhim utrzymuje si u zachodnich gandyistów do dzi .

¹ H. Elzenberg: *Próby kontaktu*. Kraków 1966, s. 48.

² R. Rolland: *Mahatma Gandhi. Powie o proroku Indii*, bez daty i miejsca, s. 27, 103, 128, 216.

Gandyst był równie Elzenberg. W jego pismach ideologia ta przybrała postać intelektualnie bodaj najdojrzałszą, choć i w nich utrzymuje się stale ów ton wysokiej egzaltacji. Tak czy inaczej, do jego wersji gandyzmu b dziemy się dalej głównie odwoływali.

U Elzenberga pierwszym znakiem jego fascynacji gandyzmem jest notatka z 28. IX. 1930 r., wskazująca od razu istotę sprawy:

Gandhi. Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne (...), że nie wyszły ródka wi to ci. I wielkie nauki i pokrzepieniem jest widok wielomilionowego narodu, który tej wi to ci dał się porwać. Indie są dziś czymś jakby ziemią obiecaną tych, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości”. Tam może człowiek znaleźć w hierarchii miejsce choćby najskromniejsze i cieszyć się, że na tym miejscu służy sprawie zbóżnej i słusznej³.

Potem przyszedł jego artykuł *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* z 1934 r., a na koniec artykuł *Gandhi w perspektywie dziejowej* opublikowany w „Znaku” (1948), a napisany pod wpływem wrażeń śmierci Gandhiego z ręki zamachowca. Mówi się tam o Gandhim w samych superlatywach: że to „lux in tenebris” i „geniusz etyczny”, którego historyczne wystąpienie „stanowiło wstrząs niebywały” i który sprawił, że „i epoka i świat ten, jej cieniami omroczone, zszarzały, stał się czymś do przyjęcia, czymś na co poczucie sensu może się zgodzić”. Ruch za jego sprawą zapoczątkowany określa się jako „jeden z największych od zarania dziejów ruchów etycznych” i „jeden z najbardziej zdecydowanych znanych nam wysiłków zbiorowych podlegających ludzkiej natury ponad szczyt dotychczasowy”⁴.

Odsu my teraz te superlatywy i przyjrzyjmy się bliżej, co właściwie wydało się Elzenbergowi u Gandhiego i w gandyzmie tak niebywałe i etycznie genialne.

3. Pi hasła. Jako ideologia gandyzm sprowadza się do kilku jednoznacznych haseł o niezbyt wyrażonej treści. Zachodni gandyści zwykli ich używać w oryginalnej wersji hinduskiej, więc i my pójdziemy tu w tym za nimi - choćśdżimy, że cokolwiek da się wyrazić w języku hindi albo w sanskrycie, da się te wyrazić po polsku. Hasła te wymieniamy w kolejności, która odpowiada wadze, jaką nadaje się im w gandyzmie.

Hasłem pierwszym i najważniejszym jest *satiagraha*, czyli „trwanie w prawdzie”: uporczywe trzymanie się i publiczne głoszenie własnych przekonań. Drugim jest *ahimsa*, czyli „wyrzeczenie się przemocy”, przez nie-

³ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 166/167.

⁴ *Próby*, jw., s. 193, 205, 218, 221.

których oddawane jako „bezgwałt” (po angielsku „*non-violence*”); odwoływanie się w walce do siły tylko w ostateczności, albo nawet wcale. Trzecim hasłem jest *swarad*, czyli dążenie do autonomii i niepodległości Indii, a czwartym - *swadeszi*, czyli „swojskość”: popieranie rodzimej tradycji i wytwórczości. Piątym wreszcie jest *brahmaczaria*, czyli asceza, która „obok najdalej idących ograniczeń w odwołaniu się, obejmuje także bezwzględny wstrzemięliwość w zakresie płciowym”⁵.

Ze strony Zachodu gandyzm był i jest postrzegany przede wszystkim w świetle dwóch hasel pierwszych, *satiagrahy* i *ahimsy*. Dwa następne - *swarad* i *swadeszi* - miały w istocie znaczenie tylko lokalne, jako zawołania bojowe do walki z brytyjskim kolonializmem. Od obu pierwszych są one logicznie całkiem niezależne; natomiast psychologicznie ich faktyczna skuteczność przydawała tamtym w oczach Zachodu wiarygodności i blasku, była ich próbą i poręką.

Pięte hasło - *brahmaczarii* - u samego Elzenberga dosyć eksponowane, nie odegrało w zachodniej recepcji gandyzmu większej roli. Raczej się je tam nawet pomija jako niezbyt pasujące do „humanistycznego” konceptu. W ujęciu Elzenberga, a pewnie też i samego Gandhiego, asceza miałaby być dla człowieka źródłem siły, pozwalając mu potem „trwać w prawdzie”. Jest zatem cnotą jedynie pomocniczą względem *satiagrahy*.

Te ogólnikowe hasła interpretuje się w gandyzmie nader rozciągliwie. Tak np. na temat *ahimsy* czytamy u polskiej gandystki co następuje:

Gdy Gandhi czegoś nie akceptował, nazywał to gwałtem. Zdarzało się jednak, że nawet najoczywistszy przelew krwi nazywał bezgwałtem (*non-violence*), ponieważ odczuwał dane postępowanie jako usprawiedliwione. (Pisał): „gdyby pojedynczy człowiek walczył przeciwko bandzie zbrojonych pozbawionych, powiedziałbym, że walczy bez gwałtu”⁶.

Przy tak dowolnym rozumieniu doktryna jest wewnętrznie sprzeczna („użycie siły nie jest użyciem siły”), a wtedy można ją w nią wkładać, co komu wygodnie. Czytamy wprawdzie⁷, że w Indiach było przygotowywane wydanie zebranych wypowiedzi Gandhiego obliczone na osiemdziesiąt tomów, po około 550 stron każdy. Ilekolwiek ich jednak jest czybądź, nie zauważyli my nigdy, by ta obfita ilość słów przyczyniała się istotnie do uwyraźnienia ich treści. Jak w każdej ideologii, tak i tutaj niewyraźna doktryna jest jej cechą nieodłączną, konstytutywną. Im ciemniej, tym lepiej.

⁵ Próby, jw., s. 209.

⁶ I. Lazari-Pawłowska: *Etyczne aspekty obywatelskiego sprzeciwu*. „Etyka”, t. 25, 1990, s. 153.

⁷ P. Johnson: *A History of the Modern World*. Londyn 1983, s. 471. (Autor powołuje się tam na księzkę: V. Mehta: *Mahatma Gandhi and his Apostles*. Nowy Jork 1976, s. 33 nn.)

4. Analiza wst pna. Ponieważ chodzi nam jedynie o zachodni postać gandyzmu, skupimy się na jego dwu hasłach pierwszych. Co oznaczają one realnie?

W sumie hasła *satiagrahy* i *ahimsy* składają się na pewną do określenia taktyk politycznego działania. Jest nią długotrwały i bierny opór zbiorowy wobec poczyna władzy państwowej, zmierzający do przeforsowania swojej „prawdy”. W formule tej oba hasła są obecne, jest ona ich praktyczną konsekwencją: długotrwałość oporu to *santiagraha*, „trwanie w prawdzie”, a jego bierność to *ahimsa*, „wyrzeczenie się przemocy”. Natomiast owa „prawda”, w której gandysta chce być bierny a uparcie trwa, nie jest tymi dwoma hasłami w żadnej mierze przesdzona: w ich świetle może być jakakolwiek.

W gandyzmie wschodnim treść owej „prawdy” wyznaczały hasła trzecie i czwarte, *swarad* i *swadeszi*, niezawisłość i „swojskość”. Gandyzm zachodni adnych pozytywnych haseł politycznych dla ukonkretnienia swej „prawdy” nie miał. Na ich miejsce weszło hasło pacyfizmu, z natury swej czysto zaprzeczne: „nigdy więcej wojny”. Jego substytuty pozytywne pojawiły się dopiero po drugiej wojnie światowej, w postaci haseł takich jak „prawa człowieka”, „czyste środowisko”, „ręce precz od Wietnamu” (czy jak ostatnio „od Kosowa”), i podobne. Pojawiła się również zachodnia odmiana *swadeszi*: ideologia tzw. „ruchu Nowej Ery” z jego hasłami powrotu do natury, do „naturalnych” sposobów odżywiania się i leczenia, czy z wołaniem o zastąpienie kopalnych ródł energii „alternatywnymi”. W pantheonie tych „dzieci Wodnika” Gandhi jest też jednym z pierwszych w tym. (Zauważmy, że np. pomysł, by elektrownie jądrowe zastąpić wiatrakami, pełni w zachodnim gandyzmie rolę analogiczną do tej, jaką we wschodnim pełnił pomysł, by mechaniczne przędzaki Manchesteru zastąpić wiejskimi kołowrotkami.)

5. ródło kultu. Co właściwie tak zachwyca zachodnich gandyistów w ideologii Gandhiego, w tych hasłach *satiagrahy* i *ahimsy*? Mówi się: właśnie one same, to ich wyrzekają się siły gwałtu trwanie przy prawdzie! Otóż chyba jednak nie to. Niezrozumiałe byłoby bowiem wtedy, dlaczego równego zachwyty nie wzbudził w nich np. polski pisarz i myśliciel Aleksander Wat, co gnijł w 1943 r. w lochach Trzeciego Wydziału kazachskiego NKWD w Alma-Atie uporczywie odmawiał przyjęcia radzieckiego paszportu. A liczył się w pełni z tym, że błąd jego to pewnie kosztowne życie. Spełniał więc wszystkie warunki gandyzmu: mimo najwyższego zagrożenia trwał niezłomnie przy tej swojej prawdzie, nie czuje się obywatelem polskim. Gwałtu za niego nie musiał się wobec swoich oprawców wyrzekać, bo i tak był wobec nich zupełnie bezsilny. (Był się uciekał siły wyrzeczenia, trzeba najpierw mieć tego gandyści jako nie mogą zrozumieć. Tak np. w Indiach to właśnie Anglicy kierowali się zasadą *ahimsy*, bo dysponując tam siłą zbrojną i mogąc łatwo użyć przemocy, nie uczynili tego, realizując tym samym postulat „walki bez

gwałtu”.) Gdy pułkownik Omarchad ew, szef obłastnego NKWD, wskazywał Watowi drwi co na bezsens jego oporu, ten powtarzał tylko w kółko: „Wierojatno wy prawy, no nie mogu”⁸. Dlaczego wi c - pytamy - to nie Wat jest idolem naszych czcicieli „trwania w prawdzie”, i w czym Gandhi jest im od niego lepszy?

Odpowied jest prosta. Tym, co zachodnich gandystów tak w tej ideologii poci ga, jest nie sama - jak j rozumiej - szlachetno jej tre ci, lecz poł czenie tej szlachetnej tre ci ze skuteczno ci jej społecznego oddziaływania: jej skuteczna szlachetno . Z tych samych powodów co Wat, który nie okazał si społecznie skuteczny, nie zachwyca ich te tak Tołstoj, sk di n d mistrz Gandhiego, którego doktryna była nie tylko równie szlachetna jak Gandhiego, lecz wr cz z ni identyczna. Głosiła przecie tak samo powszechn yczliwo , niesprzeciwianie si złu gwałtem, religijno-moralne doskonalenie si jako rodek przekształcenia społecze stwa, odmow słu - by wojskowej i płacenia podatków, organizowanie rolniczych wspólnot wytwórczych⁹.

Tołstoj głosił wi c to samo co Gandhi, ale okazał si politycznie nieskuteczny. I w tym cała ró nica. Wida j tak e u Elzenberga. Tak „niebywałe” zdało mu si w Gandhim wła nie to, e oto wi ty m okazał si skutecznym przywódc politycznym: uruchamiaj c masy, zapocz tkował „wi - te uprawianie polityki”¹.

6. Pozór skuteczno ci. Czy jednak działalno polityczna Gandhiego była rzeczywi cie a tak skuteczna, jak to si potocznie mawia i mniema? Nie tylko nam zdaje si to w tpliwe. Jego taktyka biernego oporu mogła doprowadzi do jakichkolwiek oczekiwanych rezultatów, bo miał do czynienia z przeciwnikiem tak wyj tkowo przyzwoitym i humanitarnym, jakim okazali si wtedy w Indiach Anglicy. Wyznawczyni gandyzmu, któr ju cytowali- my, tak pisze o sytuacji, w której owa działalno si rozwijała:

Gandhi korzystał z du ego zakresu obywatelskich swobód. Je dził po całym kraju głośc hasło politycznej i gospodarczej niepodległoci. Krytykował wicekróla, wzywał do bojkotu brytyjskich towarów, namawiał do nieposłusze stwa wobec nieakceptowanych przez siebie zarz dze władz. U ywał poczty, telegrafu i radia, aby agitowa przeciwko rz dowi. Co prawda dziesi tki tysi cy działaczy zamykano w wi zieniach, ale potem znów wypuszczano, toleruj c ich dalsz działalno . Gandhjemu zezwalano w ograniczonym zakresie prowadzi działalno polityczn nawet podczas pobytu w wi zieniu. Ka de słowo gło nego procesu z 1922 r. zostało

⁸ A. Wat: *Dziennik bez samogłosek*. Warszawa 1990, s. 150, 205, 215, 231, 297.

⁹ Por. *Filosofskaja Encyklopedija*, t. 5. Moskwa 1970, hasło *Tołstowstwo*.

¹⁰ Próby, jw., s. 212.

podane do publicznej wiadomości, a przeciwko mowa obronna Gandhiego stanowiła płomienne oskarżenie angielskiego rządu. W owym procesie sędzia, Anglik, publicznie wyraził swoje uznanie dla wartości moralnych Gandhiego. Gandhi miał zatem do czynienia ze względu na liberalnymi władzami¹¹.

Trudno jedynie zrozumieć, czemu takie postępowanie władz brytyjskich określa się tu jako liberalne tylko „zgodnie”. A jakie byłoby liberalnym „bez względu na”? Oto słowa, w jakich sędzia Broomsfield zwrócił się wtedy do podległego:

Panie Gandhi, uznajcie fakty, uczynił Pan zadanie moje ponieważ łatwiejszym. Ale ogłoszenie sprawiedliwego wyroku to zadanie najtrudniejsze, jakie ma do spełnienia sędzia... Jest rzecz niemożliwa udawać nie wiadomo, że w oczach milionów jest Pan wodzem narodu i wielkim patriotą... Nawet ci, którzy różnią się od Pana w polityce, widzą w Panu człowieka wzniosłych ideałów, który byłby człowiekiem szlachetnym, nawet w tym.. Niewielu znajdzie się, prawdopodobnie, w Indiach ludzi, którzy by nie ufali, że uniemożliwił Pan rządowi pozostawienie Ci na wolność. Ale inaczej by nie mogło być... Staram się zważyć to, co należy się Panu, z interesem publicznym...

Sam Rolland tak komentuje tę mowę sędziego:

Rycersko radzi się oskarżonego co do wymiaru kary. Proponuje mu wyrok ogłoszony przed dwunastu laty na Tilaka¹³: sześć lat więzienia... „Czy nie uważa Pan tego wyroku za sprzeciwiający się rozsądkowi? Jeśli zgodnie z tym, jaki obrót wezmą wypadki, będzie można na ów czas skrócić, nikt bardziej ode mnie nie będzie się czuł szlachetnie z tego powodu”. - Gandhi nie oponował. Uważa za najwyższy honor, że imię jego jest łączone z imieniem Tilaka. Wyrok jest najłagodniejszy, jaki sędzia mógł wydać. Nie mógł spodziewać się większych względów. Proces się zakończył. Przyjaciele Gandhiego rzucili mu się do nóg błagając. Mahatma po egzaustacji uciekł i podwoje więzienia w Sabarmati zamknął za nim.

I cóż tu rzec? Zestawmy tylko w myśli te sceny z Trzecim Wydziałem NKWD w Alma-Acie, a sędzię Broomsfielda z pułkownikiem Omarchadem. (Faktycznie Gandhi przesiedział wtedy dwa lata i napisał w tym czasie swą książkę *Satiagraha w południowej Afryce*.)

¹¹ I. Lazari-Pawłowski, jw., s. 156/157.

¹² Por. Rolland, jw., s. 193-195.

¹³ W działającej od 1885 r. partii „Kongres Narodowy Indii” Tilak (1856-1920) był przywódcą jej skrajnie radykalnego.

Raz zdarzyła si wyj tkowa okazja, by taktyk *satiagrahy* i *ahimsy* podda próbie naprawd ogniowej. Okazj była zagłada europejskich ydów w latach 1941-1944. Gandhi nie zrobił wtedy absolutnie nic, ale nie o to nawet chodzi. Jego nauki mo na było wypróbowa na ostro bez niego, chocia by na Umschlagplatzu warszawskiego getta. Nie zrobiono tego. Czy dlatego, e w getcie zabrakło ydowskiego Gandhiego? Nie, bo nie zabrakło: był tam przynajmniej jeden, nazywał si Janusz Korczak. Okazja była za wyj tkow tak e pod tym wzgl dem, e bierny opór mo na było tam wypróbowa bez adnego wła ciwie ryzyka. Wszak nie było ju nic do stracenia. A jednak próby takiej nie podj to. Mo na zapyta : dlaczego nie? - Otó dlatego, e tłum ludzki - ydowski czy jakikolwiek inny - tak si po prostu w obliczu prawdziwego zagro enia zachowuje. Nie rozumiał tego Gandhi i nie rozumiej gandy ci, e takie jest prawo natury, które tymi zachowaniami rz dzi. I e adne moralizuj ce wezwania niczego w tym zmieni nie mog .

Jest oczywiste, e taktyka *satiagrahy* i *ahimsy* ma zastosowanie tylko wtedy, gdy przeciwnik jest cywilizowany i tak przyzwoity, e sam jest skłonny j stosowa - i to nawet w obliczu silnej prowokacji. Zrozumiał to w ko cu tak e Bertrand Russell, sk din d wielce pacyfistyczny:

Uwa ałem niegdy , e metoda niestawiania oporu - łub raczej oporu bez przemocy - ma zastosowanie szersze ni to pokazały pó niejsze do wiadczenia. Miewała ona z pewno ci swe znaczenie; np. w konflikcie z Brytyjczykami w Indiach wi ciła dzi ki Gandhiemu swe triumfy. Ale wszystko zale y od tego, czy ci, przeciw którym si j stosuje, maj pewne dodatnie cechy. Gdy Hindusi rzucili władzom wyzwanie kład c si na torach, by te zmia d yły ich kołami swych poci gów, Brytyjczycy uznali takie okrucie stwo za niedopuszczalne.

To samo, ale du o ja niej ni Russell, widział Orwell. Pisał w zwi zku z Gandhim:

Rzecz nawet nie w tym, e Anglicy odnosili si do niego wyrozumiale, ile raczej w tym, e zawsze mógł liczy na rozgłos. (...) Nie bardzo wida , jak metod Gandhiego mo na by zastosowa w kraju, gdzie przeciwnicy re ymu znikaj po ród nocy bez ladu i na zawsze. Bez wolnej prasy i prawa do zgromadze niemo liwo ci jest nie tylko odwoła si do opinii zewn trznej, lecz i stworzy jakikolwiek ruch masowy.

¹⁴ Por. B. Russell: *Autobiografia 1914-1944*. Warszawa 1998, s. 265.

¹⁵ G. Orwell: *Collected Essays IV*, 1970, s. 529. (Cyt. za Johnsonem, jw., s. 471/472.)

Gandyzm to taktyka dobra do walki z porz dnymi lud mi. Tych nieporz dnych si nie ima.

Ostatnie spostrze enie prowadzi nas wprost do innej jeszcze problematyczno ci gandyzmu, naszym zdaniem najwi kszej.

7. W tpliwa szlachetno . Wskazywali my, e tym, co zachodnich wyznawców gandyzmu tak w nim poci ga, jest jego w ich oczach skuteczna szlachetno . (Czy mo e raczej „szlachetna skuteczno ”, akcenty mo na tu bowiem rozkłada dwojako.) Skuteczno okazała si jednak w tpliwa, bo dotyczy tylko przeciwnika przyzwoitego i humanitarnego o takim, jak mówi sam Elzenberg, „stopniu kultury duchowej, jakiego si w ludzko ci dzisiejszej wolno u przeciwnika spodziewa ”¹⁶. Co to znaczy „wolno si spodziewa ”? Znaczy chyba, e si z góry wie, i przeciwnik swej pełnej siły przeciw nam nie u yje; e walczy z nami troch jak z dzieckiem, na niby, staraj c si nie zrobi nam krzywdy.

Czy takie ograniczenie obszaru zastosowa - jak u Elzenberga, z góry przyj te - nie ma zwi zku z ow rzekomo nadzwyczajn szlachetno ci gandyzmu: czy i jej samej nie czyni problematyczn ? Bo zwa my dobrze: gdziekolwiek gandyzm okazuje si rzeczywi cie skuteczny, tam eksploatuje cudz przyzwoito . Bez tego nie miałby adnych szans. Jego siła polega na trafnym rozpoznaniu, czy wycuciu, e ma si do czynienia z przyzwoitym przeciwnikiem - i e ta przyzwoito jest jego słabo ci wobec nas, jego najslabszym punktem. Uderza si wi c bez miłosierdzia w t wła nie słabizn . Taktycznie jest to bez zarzutu, ale czy moralnie te ?

Tymczasem w starciu z Anglikami w Indiach tak wła nie było. Ich humanitaryzm i praworz dno obrócono przeciwko nim samym, zatykaj c im niejako lufy karabinów ich własn przyzwoito ci .

TU jednak w tpliwo ci si nie cz . Taktyka gandyzmu nie tylko na tym polega, e uderza si w przyzwoito traktowan jako słaby punkt przeciwnika; lecz tak e na tym, e si to robi przebiegle. Cała sztuka w tym, eby ów silniejszy fizycznie przeciwnik nie zdołał si zmobilizowa przeciw nam moralnie, eby do tego nie dopu ci : bo to by mu lufy jego karabinów odetkało, a wtedy po nas. Jest w tym jaka wy sza forma makiawelizmu, jaka polityczna chytro . Nie umoralnia to bynajmniej polityki, tylko upolitycznia etyk , wci gaj c j wprost do politycznej gry.

Nie kwestionujemy wielko ci Gandhiego. S dzimy jedynie, e si j niewła ciwie lokalizuje jako „geniusz etyczny”, gdy w istocie był on geniuszem politycznym: wielkim przywódc ludowym, który trafnie rozpoznawał siły i słabo ci przeciwnika i umiej tnie rzucał przeciw niemu do walki siły własne. Jego hasła były tak dobrane, by nie obra ały angielskiej wra li-

¹⁶ *Próby*, jw., s. 196.

wo ci moralnej, zmuszaj c tym przeciwnika do samoograniczenia swej siły; czyli w efekcie do stosowania wobec nas *ahimsy*. W przeciwie stwie do radykalniejszych działaczy indyjskich Gandhi poj ł, e Anglików nie da si pokona sił zbrojn ; mo na ich natomiast pokona ich własn przyzwoito ci , oplataj c ni jak Lilipuci swymi nitkami Guliwera.

Niełatwo wyrazi te nasze w tliwo ci w sposób dostatecznie jasny. W ka dym razie opieramy si w nich na pewnej wa nej zasadzie ogólnej. Mo na j sformułowa tak: szpetnie jest wykorzystywa dla swoich celów przeciw komu jego dobr wol - nawet gdy sk din d s to cele godne pochwały. Trzymanie si tej zasady nale y wr cz do minimum wszelkiej przyzwoito ci, a jej naruszenie stanowi jak odmian niewdzi czno ci - i jest podobnie odpychaj ce jak ona. Gandyzm t zasad narusza i w tym le y jego problematyczno główna.

Nie pomo e znany sofizmat gandystów, e zmuszony do ust pstw przeciwnik staje si sam przez te swe ust pstwa lepszy, bo stu one wtedy dobrej sprawie; e niejako sam doskonalili si z nasz pomoc moralnie, cho bezwiednie i wbrew własnej woli. Sofizmat ten obala inna zasada ogólna: nie mo na wydoskonałe moralnie wbrew swej woli. Jest to niepodobie stwem logicznym, wewn trzn sprzeczno ci . Je eli wydoskonalenie takie jest w ogóle mo liwe, musi płyn od wewn trz, z nas samych - z wolnego i nieprzymuszonego impulsu duszy. Dorosłych ludzi si nie wychowuje, narodów tym bardziej nie. Nie ma tu pola na adne manipulacje ani socjotechniki, czy b dzie nimi „trwanie w prawdzie”, czy „bezwąłt”, czy cokolwiek innego. Faryzeizm takiego „wydoskonalania” innych mo e da co najwy ej rezultat odwrotny do planowanego. U wiadomił to sobie Schweitzer, gandyzmowi tak przecie bliski, gdy pisał w zwi zku z *ahims* :

Bierny opór to gwałt bez u ycia siły. Nie u ywaj c jej, stwarza si takie okoliczno ci, e ich nacisk sam zmusza przeciwnika do ust pstw. Jako atak trudniejszy do odparcia od ataku otwartego, bierny opór mo e si okaza bardziej skuteczny. Jest jednak niebezpiecze stwo, e taki skryty gwałt wzbudzi jeszcze wi ksz wrogo ni jawny. W ka dym razie ró nica mi dzy oporem biernym i czynnym jest tylko wzgl dna.

Powiedz nam pewnie, e jak najbł dniej interpretujemy tu intencje Gandhiego, dopatruj c si makiawelizmu, gdzie go wcale nie ma. Gandhi

¹⁷ A. Schweitzer *Die Weltanschauung der indischen Denker*, w jego: *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, t. 2. Berlin 1971, s. 635.

nie chciał przecie nikogo do niczego zmusza, chciał tylko sprawi, by przeciwnika o wiec! sam blask prawdy!

Taka obrona gandyzmu jest jeszcze bardziej problematyczna niż on sam. Bo po pierwsze: to nie blask prawdy skłonił Anglików w Indiach najpierw do ustępstw, a potem do kapitulacji. Zmusiła ich do tego presja polityczna stworzona przez bierny opór *ahimsy*, a nade wszystko presja ekonomiczna, jak niosło ze sobą hasło *swadeszi*: bojkot angielskich towarów i wszystkiego co zachodnie. (Dobrze pokazał to ju Goetel, o czym niżej.) Anglicy nie zostali w Indiach przekonani, tylko pokonani: według zwykłych reguł walki politycznej okazali się w tym starciu po prostu słabsi. Istotnym za elementem ich słabości była własna powściągliwość w uwyślaniu siły, a istotnym elementem siły ich przeciwnika był brak oporów moralnych przeciw politycznemu wykorzystywaniu tej powściągliwości.

I po drugie: w polityce intencje działają bez znaczenia, liczą się tylko ich konsekwencje. Te zaś trzeba umie przewidywać. Gandhi to umiał, i w tym jego wielkość. Sprawa robi się moralnie dwuznaczna dopiero wtedy, gdy działania te chce się wyceniać według taryfy ulgowej: nie ze względu na ich faktyczne skutki, lecz ze względu na deklarowane przez niego dobre ich.

Czy nie należało zatem stosować przeciw Anglikom taktyki biernego oporu, skoro jest ona moralnie tak dwuznaczna? Ale należało, walka polityczna ma swoje prawa. Gandyci Indyjcy walczyli o słuszną sprawę, jak była niepodległość ich wielkiego kraju, i z dostępnymi im środkami walki ułożyli sposób dopuszczalny, a w ich sytuacji najskuteczniejszy. Tak dalece wszystko w porządku. Nie należało tylko tego idealizować, bo dopiero to przydaje mu moralnie dwuznaczność: owo mieszanie polityki z etyką.

8. Ksiądz Goetla. Z biegiem czasu entuzjazm Elzenberga dla gandyzmu trochę przygasł. W cytowanej wyżej notatce z 1930 r. jest wyraźnie, utrzymuje się dalej w artykule o *ahimsie* z 1934 r., ale w notatce z 1. I. 1936 r. porównujemy już ton całkiem inny. Czytamy tam:

Takie nasza własna epoka wydała dwie na skalę olbrzymią próby podwignienia człowieka, skierowania go ku lepszemu. Jedną, to rewolucja komunistyczna (...). Próba druga, w swej ofensywie na zło bardziej bezpośrednia, a w środkach bezwzględnie czcigodna, to gandyzm. Pesymizm mój dzisiejszy tylko o tyle byłby słuszny, o ile te próby uznałoby się za dzisiaj przegrane. Jak więc to wygląda w tej chwili? O Zachodzie nie ma co mówić; ale jak jest ze światem indyjskim? Czy by ten okropny Goetel miał rację? Myślę, że nie; wszystko na to wskazuje: i tu byłby argument

Fragment ten został opatrzonej przez Elzenberga następującym przypisem: „Ferdynand Goetel, *Podróż do Indii*, 1933. Obok księgi tego autora

o Egipcie jest to chyba najbardziej barbarzy ska publikacja dwudziestolecia”¹⁸.

Zaintrygowani tym przypisem, przeczytali my ksi k Goetla. I ogarn ło nas zdumienie. Nie potrafimy bowiem w aden sposób dopatrze si w niej jakiegokolwiek barbarzy stwa, nie mówi c o jakim wytkowym. Jest to pisarstwo podró nicze na bardzo wysokim poziomie, nacechowane wobec swego przedmiotu du ym obiektywizmem, a tak e pewn pow ci gliw yczliwo ci i szacunkiem. Ró nica mi dzy Elzenbergiem i Goetlem jest oczywi cie taka: pierwszy wpatruje si oczyma duszy w jakie Indie - jak sam je gdzie okre la - „pólmityczne”, w jak sw now „ziemi obiecane”; drugi patrzy chłodnym okiem na Indie rzeczywiste i opisuje, jak ta ziemia obiecana naprawd wygl da. Tak si składa, e jeden z nas sam był kilkana cie lat temu w Indiach. Czytaj c ju potem ksi k Goetla, uderzony był trafno ci i rzetelno ci zawartego w niej opisu. To nie Goetel jest okropny, to okropne s realia Indii.

Do Gandhiego Goetel odnosi si bez sympatii, ale powa nie i z wielkim podziwem dla jego działalno ci politycznej i jej rezultatów. Obserwuj c jego wyst pienie na wielkim wiecu w Allahabadzie, widzi mistrzostwo w uruchamianiu przeze i organizowaniu indyjskiego tłumu, cho dostrzega te pewne w tym wszystkim komedianctwo. Przewa a jednak podziw:

Słuszne s mo e zarzuty, stawiane Mahatmie, e nie umiał opanowa ruchu, który sam wywołał, lecz gdzie jest wódz ludu, który zawładn ł całkowicie armii swych zwolenników (...). Szczególniejszym o wiele b dzie fakt, e hasło walki bez gwałtu zostało spełnione nawet tam, gdzie wchodziły w gr najciemniejsze masy i e w całej olbrzymiej ju historii ruchu swadeshi były jeno rzadkie wypadki przełamania tej zasady. Tu znowu Mahatma Gandhi nie ma równego sobie w ród wodzów ludu¹⁹.

Có wi c w ksi ce Goetla tak uraziło Elzenberga, e a stracił w jej ocenie obiektywizm i miar ? Brak nabo e stwa do Gandhiego zadziałał tu na pewno, ale było te co wi cej. Z ksi ki tej bije co , co dla zachodniego czciciela Indii musi by kamieniem obrazy: dyskretna, lecz wyra na duma Europejczyka ze swej przynale no ci do wielkiej cywilizacji Zachodu. Goetel odczuwa dum , gdy patrzy na ogrom pracy cywilizacyjnej, jak w Indiach wykonali Anglicy, jego pobratymcy europejscy. To ich dziełem s tamtejsze „koleje, drogi i porty, poczta i sie telegraficzna, prasa, banki, hotele, muzea, pl ce sportowe... niejeden kraj w Europie mógłby ich Indiom pozazdro-

¹⁸ Kłopot, jw., s. 231.

¹⁹ F. Goetel: *Podró do Indyj*. Warszawa 1933, s. 126.

Dumny jest te z odszukanych w głuszy polskich misjonarzy, gdy widzi, e inaczej ni mnisi lamajscy zajmuj si nie tyle własn wi to ci , co ucz najubo sz młodzie pi mienno ci i fachu; kształc j „nie na ksi y, a na cie lów drukarzy, mechaników” by - jak wyja niał mu jeden z nich - nie musiała by tylko „kulisami na plantacjach”²¹, przy całym szacunku dla starej kultury Indu, w tym misjonarskim trudzie odnajduje ducha i wielko swej cywilizacji - najwi kszej jak Ziemia dot d wydała. Nie lekcewa y tamtej, ani z niej nie drwi, lecz j oddala jako sobie obc . „My, ludzie Zachodu” mówi w pewnym miejscu²² - my my limy inaczej.

Nie s dzimy, by postaw wyra on w ksi ce Goetla mo na nazwa „barbarzy stwem” w jakimkolwiek rozs dnym sensie tego słowa. Okre liby my j raczej jako przywi zanie do własnego duchowego dziedzictwa, do swej szerszej ojczyzny, poł czone z uzasadnionym poczuciem jej wyj tkowej warto ci. Nie ma na t postaw gotowego terminu. Po grecku „*o jkos*” to „dom”. Nazwijmy j wi c krótko o j k o f i l i , „miło ci własnego domu”. By mo e ojkofilia taka cechuje te barbarzy ców, ale nie tylko ich. U gandystów wschodnich zwano j *swadeszi*. Goetel miał po prostu jak oni swe *swadeszi* - tylko inne, pot niejsze.

9. Neogandyzm. W ostatnim trzydziestoleciu pojawiły si na Zachodzie ruchy i akcje społeczne pokrewne z ducha gandyzmowi, cho niekonie cznie wprost z niego si wywodz ce. Ogół ich b dziemy nazywa „neogandyzmem”. Wykazuj one zespół cech charakterystyczny dla gandyzmu w ogóle, a przy tym stawiaj go w całkiem innym wietle ni dot d. Neogandyzm ów wyst pował i wyst puje w wielu mutacjach i pod ró nymi nazwami, jak np. „kontestacja”, „kontrkultura”, „dzieci-kwiaty”, „*student power*”, „ekologia gł boka”, „anty-autorytaryzm”, „Dzieci Wodnika”, „Nowa Era” i inne. Nieraz osobnej nazwy nie ma wcale. Trudno si w tej rozmaito ci zorientowa , spróbujmy wi c dokona przynajmniej pewnych ustale wst pnych.

Gandyzm zachodni ma obecnie dwie formy. Pierwsz jest gandyzm teoretyczny, o którym była mowa wy ej. Polega on - jak u Rollanda i jego nast pców - na wystławianiu Gandhiego i jego nauk. Drug jest gandyzm praktyczny, wła nie ów neogandyzm. Ten polega na działaniach według wskaza Gandhiego - i tym tłumaczy si nadana mu przez nas nazwa - cho nie zawsze bywa wiadomy swej wi zi z gandyzmem historycznym.

No nikiem gandyzmu teoretycznego s koła intelektualne, a w nich zwłaszcza rozmaici pacyfi ci i ultraliberałowie, cz sto lewaccy i anarchi-

²⁰ Jw., s. 75.

²¹ Jw., s. 203.

²² Jw., s. 177.

zuj cy, niech tni wszelkiej władzy państwowej i jej rygorom. Dla neogandyzmu pełni oni rolę zaplecza ideologicznego, przydaj mu szacowności. Z profesji są to zwykle literaci i dziennikarze, profesorowie socjologii czy etyki, rozmaici „nowocześni humaniści”.

Trudniejszy do zidentyfikowania jest natomiast społeczny w gandyzmie praktyczny. Składają się na niego bowiem najróżniejsze grupy roszczeniowe, często efemeryczne, którym to tylko jest wspólne, że czują się jako uciskane lub ograniczone w swoich „prawach człowieka”: w tym, co się im w ich pojęciu słuszenie „należy”, albo co - biorąc rzecz ogólniej - „powinno być inaczej”. (Należy si np. „wynagrodzenie według redniej krajowej”, a nie powinno si np. „budowa autostrady przez Górę w. Anny”.) Przeciwnik, który realizacji owych „praw” stoi na przeszkodzie, jest z reguły określany bardzo niejasno. Może to być „system” lub „ustrój”, może być „społeczne stwo” lub „władza”. Dlatego zwykle uwyraża się go, personifikując w osobie lub osobach jakichś jego widocznych reprezentantów. (Tak np. dziś w Polsce może nim być po prostu Leszek Balcerowicz.)

Jedno i drugie - roszczenia i wizja stojącego im na przeszkodzie przeciwnika - są to rzeczy dobrze znane w życiu publicznym każdego państwa demokratycznego. Do gandyzmu upodabnia je dopiero okoliczność, że roszczenia te forsuje się w formie akcji bezpośredniej, z pominięciem procedur legalnych. (Według Ortegi y Gasset jest to typowe dla politycznej aktywności mas: „kiedy masy wkraczą w życie publiczne (...), czyni to zawsze w formie «bezpośredniej akcji»”²³).

Neogandyzm da się scharakteryzować dokładniej tylko przez wyliczenie cech wspólnych wszystkim jego przejawom, a zarazem takich, co mają swoje ciśle odpowiedniki w gandyzmie historycznym. Cech takich widzimy cztery.

Pierwszym jest silne poczucie własnej „prawdy”: tego, że roszczenia nasze i dani są słuszne, a nawet szlachetne. W imię tej ich szlachetnej „prawdy” występuje się publicznie i jest się gotowym przy niej uporczywie „trwać”. Mamy więc jak wersję *satiagrahy*. U neogandyistów przybiera ona nieraz formy groteskowe. Tak np. prasa donosiła niedawno:

„Czterech pracowników szczytów Miejskich Zakładów Komunikacyjnych rozpoczął wczoraj głodówkę. Chcemy, aby dyrektor zakładów podał się do dymisji. (...) Kilka miesięcy temu miasto było przez tydzień sparaliżowane na skutek strajku kierowców”²⁴.

²³ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*. Warszawa 1997, s. 74.

²⁴ „Życie” z 21. 12. 1999.

Powie kto, że to parodia gandyzmu. Owszem, ale łatwa podatno na tego rodzaju parodie mówi co o nim samym, ujawnia jego immanentną dwuznaczność.

Druga cecha jest konkretyzacja pierwszej. Jest nią poczucie, że instytucje państwowe i społeczne są nam jako „narzucone”, że są dla nas czym „obcym”. Patrzy się wtedy na nie - jak owi szczeniacy kierownicy na dyrektora - jako na jarzmo ograniczające nasz wolność i pozbawiające nas prawa do „samostanowienia”. Mamy więc i gandyjski *swarad*. Poczynania swe bierze się wówczas za ruch wyzwolenia czy, zmierzający do zrzucenia owego „jarzma” czy „ucisku”. (Może to być „ucisk” najrozmaitszy: pracowników przez dyrektora, młodzieży przez szkołę, kobiet przez mężczyzn, homoseksualistów przez ludzi normalnych, emerytów przez ministerstwo finansów, wsi przez miasto - i jaki tylko kto zdoła wymyślić i rozpropagować.)

Cech trzeci jest neogandyjska *ahimsa*. Polega ona na poczuciu, że w egzekwowaniu swych, „słusznych” dać można się nie krępować prawem. Przejawia się to w gotowości do wszelkich form „biernego oporu” i „obywatelskiego nieposłusztwa” (*civil disobedience*): jak głódówki, blokady dróg i torów, przykuwanie się do drzew i płotów, niszczenie towarów, np. przez wysypywanie importowanego zboża z wagonów (*swadeszi!*), okupowanie lokali (*sit-ins*) i ich zamurowywanie, „oflagowywanie” budynków, oblewanie farb gmachów i osób (np. kobiet w naturalnych futrach przez ekologów) - oraz najroźniejsze strajki. Za dopuszczalne uważa się włączyć do działania poniżej takiego, które mogłoby spowodować bezpośrednio czyjś mier lub ciękie obrażenia ciała. (Lecz granica ta się zaciera; w owym „bezwzględnie” pojawiają się już maczugi, petardy, kamienie, butelki i ciękie rury.) Gandyzm słyszy tam za ideologię. W owej blokadzie na Górze w. Anny rzecznik jej ekologicznych uczestników oświadczył zadufale: „Nasza akcja jest wyrazem obywatelskiego nieposłusztwa”²⁵.

Czwarty cech wspólny jest to, że powściągliwo przeciwnika traktuje się taktycznie jako jego słaby punkt, w który można uderzyć bez skrępowań i bez własnego ryzyka. Państwo liberalne niechętnie ucieka się do swych konstytucyjnych uprawnień, gdy chodzi o otwarcie użycie jego pełnej siły fizycznej. Gandhi, obracając przeciw Anglikom ich wzglądnie moralną politykę, pokazał niechęć, że w polityce nie warto być nawet wzglądnie moralnym. Podobnie czyni neogandyści, wykorzystując coraz bezwzględniej owe moralne spóźnienie państwa liberalnego. Drastycznym przykładem są tu strajki całych branż zawodowych: maszynistów, kontrolerów lotów, pielęgniarek, anestezjologów. Dają one efekt podobny do strajku generalnego:

²⁵ „Polityka” z 25. 7. 1998.

paraliżuj normalne życie społeczeństwa, które staje się jakby zakładnikiem tych strajkujących wobec organów państwa. A techniczna zło ono i wewnętrzna współzależność społeczeństwa nowoczesnych czyni je na taką formę „bezgwałtu” coraz bardziej wrażliwymi. Gandyzm i nowoczesność leżą w tym samym rytmie.

10. Różnice. Obok wskazanych czterech cech wspólnych występują też między obiema postaciami gandyzmu pewne charakterystyczne różnice. Trzy z nich to *differentia specifica* owych dwu postaci: cechy parami sprzeczne, a dla każdej z nich z osobna istotne i nieodłączne - podobnie jak nieodłączne od obu są także wspólne, tworzące ich *genus*.

Pierwszą różnicą jest wielocelowość neogandyzmu, jego uderzająca polityczność. Klasyyczny gandyzm wschodni był ruchem jednocelemym, monotelicznym. Miał jeden wyraźnie określony cel: *swarad*, czyli niepodległość Indii przez uwolnienie ich od dominacji brytyjskiej. Zachodni neogandyzm żadnego takiego wyraźnie określonego celu nie ma. Jest ich za to nieokreślona wielość, dla której najwិszszym wspólnym mianownikiem zdaje się lewacki anarchizm i egalitaryzm. Znajdują się jednak w tej wielości również cele, które pod ten mianownik trudno podciągnąć, jak np. „obrona środowiska”.

Różnica drugą jest to, że gandyzm wschodni występował przeciw władzy wyraźnie obcej, narzuconej krajowi przemocą militarną. Natomiast gandyzm zachodni występuje przeciw władzy jak najbardziej rodzimej, i to z reguły wyłonionej w drodze wolnych, demokratycznych wyborów. Różnica pochodząca od tej drugiej jest okoliczna, że tam front walki był ostro zakreślony i stały, a przeciwnik wyraźnie widoczny. Tu zaś front jest zatarty i zmienny, a przeciwnika wyraźnie nie widać - chyba że znowu będzie to jakaś pojedyncza osoba lub grupa osób, znanych z imienia i nazwiska.

Trzecia różnica wynika z pierwszej. Monoteliczność gandyzmu klasycznego, kiedy to cały naród miał przed sobą jeden jasno wytyczony cel, sprawiała, że był on potężną siłą jednoczącą; że konsolidował naród politycznie i moralnie. Z neogandyzmem jest odwrotnie. Mamy tu mnogość celów i grup, z których każda forsuje „bezgwałtem” jak swój partykularny „prawd”, łamiąc przy tym bez wahania zasady praworządności. W ten sposób społeczeństwo demokratyczne jest rozbijane na coraz to nowe podgrupy i grupki, walczące zjadliwie przeciw całej reszcie i niszczące - niejako mimochodem - same jego podstawy prawne. W społeczeństwach Zachodu neogandyzm stał się dziś potężnym czynnikiem destrukcji, który ich własną siłą obraca przeciw nim samym. Bo właściwie to nawet nie on je niszczy, na to jest za słaby. To jego rękami niszczone same siebie.

Oto przykład, jak takie samoniszczenie przebiega, jeden z wielu. Mowa w nim o działaniach niemieckich ekologów-neogandyzistów z 1998 r.:

Transport odpadów j drowych z dwóch niemieckich elektrowni dotarł poci giem do magazynu w Ahaus w Nadrenii Północnej - Westfalii. Nad bezpiecznym przejazdem poci gu czuwało ponad 20 tys. funkcjonariuszy. (...) Demonstrantów, którzy blokowali tory, policjanci cierpliwie znosili na pobocze²⁶.

Spółecze stwa Zachodu s dzi moralnie rozmi kłe. St d bierze si ich nadzwyczajna wyrozumiało wobec łamaczy prawa, zwłaszcza tych wi tobliwych. Praworz dno , która była tych społecze stw sił , przy moralnej rozmi kło ci staje si ich słabo ci . Taka działa w tym wszy stkim dziwna i niepokoj ca dialektyka.

²⁶ „Rzeczpospolita” z 21-22/3, 1998.