



SPOŁECZEŃSTWO  
EDUKACJA  
JĘZYK

Tom 10/2019, ss. 38-51  
ISSN 2353-1266  
e-ISSN 2449-7983  
DOI: 10.19251/sej/2019.10(4)  
[www.sej.pwsplock.pl](http://www.sej.pwsplock.pl)

---

**Karolina Filipczak**

Uniwersytet Warszawski

**WSPÓLNOTA I STOWARZYSZENIE –  
JAK RODÓ OPOWIADA OBIE AMERYKI**

COMMUNITY AND SOCIETY –  
HOW RODÓ TELLS BOTH AMERICAS

**Abstrakt**

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie eseju *Ariel* autorstwa José Enrique Rodó. Analiza ta skupia się na wydobyciu z tekstu i zaprezentowaniu dwóch modeli demokracji, które przedstawia Urugwajczyk – demokracji Stanów Zjednoczonych i postulowanej nowej demokracji Ameryki Łacińskiej. Analiza tych propozycji wykazać ma, że eseista jest autorem podejmującym w sposób interesujący problem wspólnoty i wspólnotowości. W tym celu autorka artykułu posłużyła się teorią Ferdinanda Tönniesa. Zaaplikowanie języka niemieckiego socjologa pozwala przepisać propozycję Rodó na język bardziej precyzyjny. Perspektywa ta dodatkowo

**Abstract**

This paper focuses on the analysis of “Ariel” - an essay by José Enrique Rodó. The analysis concentrates on extracting and presenting two models of democracy the Uruguayan shows in his essay - the democracy of the United States of America and the new, advocated democracy in Latin America. Scrutiny of these two proposals demonstrates that José Enrique Rodó is an author who approaches the matter of a community in a very interesting way. In order to present that, the author of this paper decided to make use of Ferdinand Tönnies’ theory of community and society. Applying language of this German sociologist allows to translate Rodó’s language

umożliwia dostrzeżenie w *Arielu* nie tyle antydemokrację, o który tekst ten przez bardzo długo był oskarżany, co głęboką troskę o wspólnotę jako taką. Zaproponowana perspektywa pozwala także na lekturę *Ariela* poza schematem antagonizmu między Stanami Zjednoczonymi a Ameryką Łacińską, dzięki czemu udaje się uciec od problemu nieaktualności.

#### Słowa kluczowe

*Ariel*, Rodó, Tönnies, demokracja, wspólnota, stowarzyszenie, Ameryka Łacińska

to more precise and transparent one. Additionally, thanks to this perspective, one can notice deep concern about community as it is, and not antidemocracy which the essay was accused of for a very long time. Mentioned perspective also allows a reader to go through the text without paying attention to the common antagonism between United States of America and Latin America. Consequently, text remains valid and does not grow old.

#### Key words

*Ariel*, Rodó, Tönnies, democracy, community, society, Latin America

[...] muszę powiedzieć, że w nawet najmniejszym stopniu nie pomyślałem o tym, by porównywać państwa tak różne jak państwa Ameryki angielskiej z państwami hiszpańskiej Ameryki. Czy nie byłoby trudnym zaaplikować w Hiszpanii angielskich zasad wolności politycznej, osobistej i religijnej? Tym bardziej trudne byłoby zaaplikowanie praw pochodzących z Ameryki Północnej w Wenezueli. Czyż nie mówi Duch Praw, że te powinny być właściwe dla narodu, który je przyjmuje? Czy nie jest wielką rzadkością, by prawa jednego narodu były odpowiednie również dla innego? Czy prawa nie powinny odpowiadać stanowi fizycznemu państwa, być zgodne z jego klimatem, jakością ziemi, położeniem, rozciągłością, stylem życia przyjętym przez miasta? Czy nie powinno ono odnosić się do zakresu wolności, którą dana konstytucja jest w stanie wytrzymać, do religii wyznawanej przez obywateli, ich skłonności, ich bogactw, ich liczby, ich handlu, ich zwyczajów, ich manier? Tutaj znajduje się kodeks, którą powinniśmy poznać, nie zaś normy Washington'a! [www 1]

W ten sposób Simon Bolívar, el Libertador, przemawiał w roku 1819 w Angosturze do ciała konstytucyjnego, które miało stworzyć konstytucję dla Wenezueli. Podkreślając fundamentalną różnicę między dwoma Amerykami – między Ameryką angielską i Ameryką hiszpańską – starał się on wskazać na znaczenie, jakie dla ustanowienia odpowiedniego prawa ma znajomość charakteru danej cywilizacji, ujmując to językiem Taine'a, czy też kultury albo ducha narodu, ujmując to językiem Renana. Tym samym zwrócił on uwagę na problem dużo bardziej ogólny i uniwersalny – szkodliwego dla wspólnoty bezrefleksyjnego przenoszenia praw i obyczajów, które zakorzenione i stworzone w jednej kulturze niekoniecznie są odpowiednie dla innej.

Postulował on tym samym niezwykle ostrożność w wzorowaniu się na obcych konstytucjach i ustawodawstwie, wskazując, że działanie to może prowadzić do zatracenia własnego charakteru narodowego.

Niedługo później podobny problem podjęty został przez José Martí w *Nuestra América* [www 3]. Autor tego fundamentalnego dla latynoamerykańskiej myśli społecznej, filozoficznej i politycznej tekstu wykazywał, że brak zainteresowanie osób rządzących prawdziwą latynoamerykańską tożsamością sprawia, że prowadzą oni nieodpowiednią politykę. Zdaniem Martí złe systemy biorą się z nieznamośności natury. O ile Bolívar jedynie prorokuje i przestrzega, o tyle Martí diagnozuje i nawołuje do zmiany.

W 1900 roku zbliżoną tematyką, ale już w odmiennej sytuacji historycznej i politycznej, w eseju pt. *Ariel* [Rodó, 1976] zajął się urugwajski eseista, filozof i praktykujący polityk José Enrique Rodó. Idąc wbrew sugestii swojego mistrza Bolívara, *herosa Ameryki Łacińskiej*, jak określał go w swoich mniej znaczących pismach [por. np. Rodó, 1970a], Rodó we wskazanym eseju podjął próbę porównania Ameryki Łacińskiej z wielkim hegemonem Ameryki Północnej. Posługując się postaciami z *Burzy* Shakespeare'a zaprezentował dwa zupełnie różne modele demokracji czy też wspólnoty. Tekst ten, dla którego jedną z przyczyn powstania były wydarzenia 1898 roku, sytuuje się na tej samej linii co manifesty Bolívara i Martí. Analizując poszczególne modele istnienia wspólnot a także wskazując, jak ogromne wpływy w Ameryce hiszpańskiej mają Stany Zjednoczone, projektuje model pewnego oddolnego działania, swoistej *paidei*, która miałaby uratować jego ziemię od powtórnej utraty niezależności, tym razem w aspekcie duchowym, społecznym, etycznym i kulturalnym. Tak samo jak Bolívar i Martí, Rodó bierze udział w walce o latynoamerykańską tożsamość.

*Ariel*, tekst o zasadniczym znaczeniu dla kształtowania się latynoamerykańskiej tożsamości, który zrodził ruch filozoficzny – *arielismo* i był przyczyną powstania wielu innych ważnych dzieł reinterpreterujących istotę latynoamerykańskości<sup>1</sup>, podejmuje w sposób nieoczywisty problem wspólnoty. Choć zasadniczym tematem tego dzieła jest przemiana duchowa, którą lud Ameryki Łacińskiej powinien przejść, aby uchronić swoją kulturową odrębność przed zbliżającym się widmem kultury Stanów Zjednoczonych, Rodó wypowiada w nim także swoją interpretację tego, czym powinna być wspólnotowość. Problem ten jest o tyle ciekawy, że rzadko pojawia się w literaturze dotyczącej eseju Rodó, czego powodem jest z pewnością używany przez autora język i przypisywany mu antydemokratyzm i *antypółnocnoamerykanizm*. Niniejsza praca ma na celu wskazanie jakie dwa modele demokracji, czy też wspólnoty, prezentuje urugwajski eseista. Do interpretacji tych perspektyw posłużą jako narzędzie *wspólnota* i *stowarzyszenie* – pojęcia wypracowane przez Tönnies [1988], które pozwolą zaprezentować Rodó jako myśliciela dotykającego problemu wspólnoty.

Przed przejściem do szczegółowej analizy dwóch modeli demokracji, warto wskazać na to, na jakiej zasadzie Rodó buduje prezentowane modele. Wydaje się,

1 Warto wskazać tutaj Roberta Fernandez Retamara z jego dziełem *Todo Caliban* [Retamar, 2000].

że dochodzi tutaj do porównania przykładów niejednorodnych pod względem materiału i metody, za pomocą której Urugwajczyk je prezentuje. Autor *Ariela* decyduje się na przedstawienie północnoamerykańskiej demokracji – zapośrednicza ją poprzez dzieło de Tocqueville’a [1996a, 1996b] i interpretuje w kontekście europejskich myślicieli, między innymi antydemokratycznego Renana. O ile interpretowanie zjawisk zachodzących w społeczeństwie północnoamerykańskim za pomocą obcych kulturowo antydemokratycznych myślicieli europejskich jest wkładem samego Rodó, o tyle bazowanie przez niego na de Tocqueville’u jest powołaniem się na pewną mającą swoją legitymizację narrację. W przeciwieństwie do tej mającej swoje konkretne podstawy analizy systemu Stanów Zjednoczonych, w tekście Urugwajczyka nie ma szczegółowego zbadania demokracji południowoamerykańskiej. Nie wskazuje on jej cech, nie śledzi charakteru jej rozwoju. Jedyne, co przedstawia, to pewna propozycja przyszłej demokracji, która mogłaby zostać wprowadzona w krajach latynoamerykańskich, dzięki zaproponowanym przez siebie zmianom. O ile interpretacja dotycząca sytuacji w Ameryce Północnej jest uprawomocniona powołaniem się na francuskiego myśliciela, o tyle analiza rzeczywistości Ameryki Łacińskiej jest pozbawiona takiego legitymizującego źródła, opierając się jedynie na rozpoznaniach Rodó, które konfrontowane są z tradycją myśli europejskiej. W takiej perspektywie uwidacznia się, że Urugwajczyk zdecydował się na zestawienie pewnego obowiązującego porządku (Stany Zjednoczone) z porządkiem przyszłym, idealnym (Ameryka Łacińska), co zbliża jego propozycję do projektów utopijnych. O ile nie jest to żadnego rodzaju zarzut w kierunku autora, o tyle widać tutaj pewną różnicę w doborze materiału, którą należy mieć na uwadze chcąc rzetelnie ten utwór, i postawę samego eseisty, komentować.

Dodatkowe zastrzeżenie odnosi się do rzeczywistego pola zainteresowań Rodó. Choć uznaje się go za filozofa a jego wkład w to, co nazywa się latynoamerykańską myślą filozoficzną jest znaczący, sam nie stworzył nigdy żadnego skończonego i pełnego systemu. Podobnie prezentuje się kwestia jego teorii demokracji. Autor *Ariela* był zainteresowany tym systemem o tyle, o ile badać i komentować mógł jego wpływ na życie ludzkie, zwłaszcza w jego wymiarze społecznym, etycznym i kulturalnym. W swoim eseju, nawet w przypadku demokracji Stanów Zjednoczonych, właściwie nie analizuje instytucji czy konkretnych praw, które są podstawą samego systemu, skupia się za to na skutkach, które przynosi wspólnocie wprowadzenie demokracji opartej na pewnych apriorycznych, konstytutywnych założeniach. Teoria demokracji Rodó jest swoistym modelem myślenia o pewnych zespołach ludzkich, jest raczej refleksją nad problemami społecznymi niż ustrojowymi. Z tego też powodu tekst Rodó, choć wskazuje jakie zmiany dokonać powinny się w poszczególnych podmiotach a w konsekwencji w całej latynoamerykańskiej społeczności, nie przedstawia żadnych konkretnych metod wprowadzenia tychże zmian. Z tego też powodu tekst ten stał się podstawą ruchu filozoficznego, *arielismo*, nie zaś poważną propozycją zmian systemowych.

Chcąc przejść do prezentacji stanowiska Rodó w sprawie modelu północnoamerykańskiego należy mieć na względzie, że pochopnie uznawany za krytyka demokracji i elitarystę w stylu Renana, Urugwajczyk w sposób niejednoznaczny odnosi się do demokracji i jej owoców. Przede wszystkim eseista nie dokonuje krytyki systemu jako takiego, w tym sensie nie jest po prostu antydemokratyczny. Dokonuje analizy jego rzeczywistej, historycznej realizacji w Stanach Zjednoczonych. Interpretacja ta skupia się nie tyle na demokracji u zarania, tak jak dzieje się to na przykład w pierwszym tomie dzieła de Tocqueville'a, ale na skutkach jej wieloletniego trwania.

Rodó prezentując model demokracji północnoamerykańskiej skupia się na tym, że demokracja ta, po pierwsze, została stworzona w oparciu o założenie powszechnej równości, po drugie zaś, choć sama myśli siebie jako idealną wspólnotę, *de facto* nie jest nią – promuje źle rozumiany indywidualizm i samowystarczalność. Wydaje się, że eseista wniosek ten wyciąga zakładając – zgodnie z analizą przeprowadzoną przez de Tocqueville'a w *Demokracji w Ameryce* – że jednym z podstawowych narzędzi, które utrzymują system Stanów Zjednoczonych w trybie idealnego działania jest skupienie się poszczególnych podmiotów na własnym, partykularnym interesie. Urugwajczyk tezę tę wydaje się interpretować bardzo radykalnie. Na tej podstawie wyprowadzać wniosek, że demokracja Ameryki Północnej to jakiegoś rodzaju zrzeszenie podmiotów, które tak długo uważają siebie za wspólnotę, jak długo w jej obrębie mogą skutecznie realizować własne cele.

*Każdy z nich postępuje w podboju życia tak, jak na pustyni robili to pierwsi purytanie. Wytrwali w wierze w indywidualną energię, która czyni z każdego człowieka stwórcę własnego przeznaczenia, tak kształtowali proces swojego społecznienia, że stworzyli wyimaginowany zbiór wielu egzemplarzy Robinsona, którzy obchodząc się z sobą na sposób szorstki, umocnili swoją osobowość w praktyce samopomocy, [...] Bez poświęcenia koncepcji silnego i suwerennego indywiduum, umieli jednak uczynić ze stowarzyszenia się, najbardziej godne podziwu narzędzie swojej wielkości i swojego imperium [...] [Rodó, 1976, s. 36].*

Zacytowany fragment przedstawiać ma charakterystykę podmiotu, który jest produktem systemu demokratycznego Stanów Zjednoczonych, produktem pewnych apriorycznych założeń, z którymi, jak wiemy od de Tocqueville'a, *wyemancypowane dzieci Ameryki* przybyły już na nowy kontynent [Tocqueville, 1996a, s. 29–47]. W tym sensie Rodó nie tyle krytykuje same te założenia, co wskazuje na ich zgubne konsekwencje przy braku buforu bezpieczeństwa, jakim dla Anglii jest istniejąca w niej nadal arystokracja, której na ziemiach amerykańskich zabrakło [Rodó, 1976, s. 40]. Choć Rodó z pewnością w pełni zgodziłby się z działaniami purytanów mającymi na celu zlikwidowanie arystokracji rodowej poprzez wprowadzenie nowego prawa spadkowego [Tocqueville, 1996a, s. 53–55], o tyle wykazał, że wprowadzona tam zasada równości intelektualnej, realizująca się tak z przyczyn ekonomicznych jak i poprzez przyjęcie zasady, że każda wiedza musi być pożyteczna a jej aplikacja natychmiastowa [Rodó, 1976, s. 40], prowadzi do anomii społecznej i cywilizacyjnej.

Taka prezentacja demokracji Stanów Zjednoczonych prowadzić musi do wniosku, że społeczeństwa tego nie można nazwać w sposób pełnoprawny narodem, jeśli chcieć wziąć to pojęcie w takim znaczeniu, jakie Renan nadaje mu w tekście *Co to jest naród?* [Renan, 1998]. Posłużenie się akurat tą definicją narodu ma w tym wypadku o tyle uzasadnienie, że jej autor jest jednym z mistrzów Rodó [Rodó, 1976, s. 23, 47] i nawiązania do jego koncepcji pojawiają się w *Arieli* wielokrotnie. Dodatkowo wydaje się, że sam Urugwajczyk może się jakoś odnosić do takiego rozumienia tego pojęcia:

*Ani egoizm narodowy, przy braku wznioślejszych pobudek, ani ekskluzywizm czy duma ze swojej rasy, które przekształciły i uwzniośliły, w starożytności, prozaiczną prostotę życia Rzymu, nie mogą posiadać żadnych przebłysków idealizmu i piękna w społeczeństwie, w którym pomyłka kosmopolityzmu i atomizm źle rozumianej demokracji uniemożliwiają uformowanie się prawdziwej świadomości narodowej [tamże: s. 40].*

Rodó konstatuje również, że jedyne możliwe porozumienie między poszczególnymi podmiotami tworzącymi północnoamerykańską demokrację wiąże się z realizacją czysto ekonomicznych celów. Jest ono podyktowane chęcią doprowadzenia do końca pewnych projektów, które realizowane z takim rozmachem przez pracowity lud amerykański, wymagają czasowej współpracy [Tocqueville, 1996b, s. 58–60]. Jediną wspólnie wyznawaną przez nich wartością jest purytańska pracowitość, która obrócona w cel sam w sobie stała się nadrzędną wartością całej północnoamerykańskiej demokracji [Rodó, 1976, s. 37]. W tym sensie nie są oni związani, zdaniem Rodó, ani historia, ani tradycją. Urugwajczyk stwierdza:

*osierocony przez dawne głębokie tradycje, które go prowadziły, lud ten nie potrafił zastąpić inspirowanej idei przeszłości wzniosłą i bezinteresowną koncepcją przyszłości. Żyje tylko dla bezpośredniej rzeczywistości teraźniejszości i przez to podporządkowuje całą swoją aktywność egoizmowi dobrobytu osobistego i kolektywnego [tamże: s. 40].*

W takiej wizji demokracja północnoamerykańska to system, który zarządza osobnymi, niepowiązаныmi ze sobą podmiotami pozbawionymi przeszłości i przyszłości – a więc pamięci – w konsekwencji zaś także tradycji, kultury i jakichkolwiek więzi społecznych. Zdaniem Rodó jest on w pełni odpowiedzialny za wytworzenie wyalienowanych podmiotów, które nie posiadają dostępu do edukacji (rozumianej jako zdobywanie wiedzy o kulturze, która pozwalałaby im odnaleźć się w świecie sztuki, wyrobić gust estetyczny) i kultury innej niż to, co oferuje im zdobywająca coraz większą popularność prasa, która jest jednym z filarów tego systemu [Tocqueville, 1996a, s. 183–192]. Demokracja ta eliminuje każdą taką zasadę etyczną, która nie przyczynia się do szybszej i skuteczniejszej realizacji celu, jakim jest maksymalny rozwój ekonomicznego potencjału Ameryki Północnej [Tocqueville, 1996b, s. 138–141]. Wiążąc demokrację z postępem, rozumianym jako rozwoju techniczny

i ekonomiczny w celu osiągnięcia dobrobytu i ciągłego podnoszenia jego standardów, i mając na uwadze jak ściśle system ten współpracuje z liberalizmem i mechanizacją, nie tylko tą zaprowadzaną w fabrykach, ale także mechanizacją życia społecznego i politycznego, Rodó nie waha się skonstatować, że system ten pozwala człowiekowi na ukochanie postępu. Odnalezione w ten sposób nowe bożyszcze lokuje się w dobrach materialnych i wytwarza miliony niewidzialnych niewolników [Rodó, 1976, s. 36]. W ten sposób demokracja zostaje rozsadzona od środka. W jej obrębie nie istnieje już żadna rzeczywista chęć aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Początkowa równość i wolność, która była podstawą systemu, zamienia się w duchowe zniewolenie. Właściwie wszelkie demokratyczne wartości się dezaktualizują. Równość sama siebie znosi a demokracja pogrąża się w doktrynie dobrze pojętego interesu [Tocqueville, 1996b, s. 131–135].

Projekt *nowej demokracji* dla Ameryki Łacińskiej, postulowana demokracja, jest swoistą konsekwencją pewnych wstępnych założeń, których Rodó dokonuje w kwestii rozwoju jednostek i paralelnego względem niego rozwoju społeczeństw. Dodatkową okolicznością jest także przyjęty przez niego model dowodzenia tez dotyczących *natury* społeczeństw. Autor *Ariela* przyjmuje specyficzną metodę myślenia, która polega na szukaniu zasadności pewnych rozwiązań społecznych w samej nieuspołecznionej naturze. Przyjęcie takiej metody możliwe jest w przypadku uznania tezy, że życie społeczne jest podobne do życia naturalnego. Założenie to sprawa, że źródłem modeli dla filozofii polityki staje się czyste *zoe*. Na tej podstawie z eseju Urugwajczyka wyinterpretować można, że za jedną z ważniejszych sił wpływających na rozwój historii uważa on ewolucję. Ewolucja ta w jego rozumieniu staje się procesem celowym. Ma to poważny wpływ na pojmowanie przez Rodó historii jako takiej. Choć teza taka nie została wyrażona w tekście *explicite*, wydaje się, że konsekwencją pojmowania ewolucji zarówno jako motoru dziejowych przemian i jako procesu celowego, jest ucelowienie samej historii gatunku i społeczeństw. Procesy te dążą więc do tego, by istniejące byty osiągnęły pewien ideał, formę doskonałą. Zbliżanie się do niej odbywa się na drodze ewolucji rozumianej darwinowsko, której ludzie i społeczeństwa podlegają także w sferze duchowej. Ucelowiona historia dąży więc do tego, by w końcu zaistnieć mógł prawdziwy Ariel, postać zaczerpnięta z *Burzy* Shakespeare'a, która w dziele Rodó reprezentuje nową formę bytu czy też podmiotowości latynoamerykańskiej. Ariel ten stawałby się więc *dla natury doskonałym ukoronowaniem jej dzieła, które kończy proces wznoszenie się zorganizowanych form, płomieniem ducha. [...] On jest bohaterem-eponimem epopei gatunku [...]* [Rodó, 1976, s. 53]. Przy przyjęciu takiej interpretacji tekst Urugwajczyka stawałby się w jakimś sensie paralelny względem *Zaratustry* Nietzschego. Podobieństwo to jest wskazywany na zasadzie pokrewieństwa postaci. Ariel, jako latynoamerykański człowiek w ostatecznej fazie swojego rozwoju, jawiłby się jako pewna reinterpretacja Nadczłowieka. Choć Rodó odnosi się w swoim dziele do twórczości autora *Wiedzy radosnej*, o tyle jego stosunek do niej jest niejednoznaczny. Fakt ten zobowiązuje do interpretowania wskazanego podobieństwa nie

tyle, jako rzeczywistej bliskości na poziomie treści, co raczej jako powinowactwa w użytych przez obu autorów figur.

Implikacją przyjęcia tezy, że człowiek jest istotą dla której charakterystycznym jest – tak jak dla całej natury – podleganie prawom ewolucji na różnych poziomach swojej istoty, jest zaakceptowanie pewnej wariacji na temat selekcji naturalnej, która miałaby obowiązywać w świecie społecznym na wzór jej wersji zaczerpniętej ze świata natury. Dla rozważań dotyczących demokracji oznacza to tyle, że u podstaw myślenia o wspólnocie zostaje założona pewna nierówność. Nierówność ta staje się po pierwsze czymś w pełni naturalnym, po drugie nie powinna być ani zwalczana ani negatywnie oceniana, po trzecie zaś, jest niezbędnym elementem prowadzącym do rozwoju, a w konsekwencji osiągnięcia nadrzędnego celu ewolucji.

Mając do dyspozycji takie założenie wstępne, Rodó na potrzeby swojego projektu nowej demokracji dla Ameryki Łacińskiej musiał przede wszystkim zmodyfikować dogmat o równości wszystkich podmiotów – obywateli. Jak wynika z wyżej przeprowadzonego wnioskowania, Urugwajczyk równość widział jako obcą naturze, tym samym więc nie mogła ona występować naturalnie w także i w społeczeństwie. Wyeliminowanie czy też zdezaktualizowanie dogmatu o równości jest przez Rodó rozumiane jako uzdrawiające dla demokracji. Chociaż stwierdzenie to wydaje się przeczyć podstawowym założeniom tego, co znane pod nazwą demokracja, eseista nie ma na celu zniesienia jej samej: *mimo wszystko duch demokratyczny jest, zasadniczo, dla naszej cywilizacji początkiem życia, któremu bezzasadne jest się przeciwstawiać* [Rodó, 1976, s. 29]. Projekt ten ma jedynie doprowadzić do wyedukowania demokracji:

*Wyrzucając ze wzmożoną energią z ludzkiego ducha tę fałszywą koncepcję równości, która wytwarzała niedorzeczności Rewolucji, wniosła myśl współczesna, w tym samym czasie, utrzymała surowy nadzór nad rzeczywistością i teorią demokracji, który pozwala wam, współtworzącym dzieło przyszłości, skupić swoje działania nie na tym, by niszczyć, ale na tym, by wykształcić ducha ustroju, który zastajecie [tamże: s. 27].*

To wykształcenie demokracji miałyby polegać na zmianie nie tyle poszczególnych instytucji czy praw demokratycznych, co na zmianie paradygmatu, w którym o demokracji się myśli.

Urugwajczyk proponuje postrzeganie nowej demokracji, czy też demokracji w ogóle, jako nie tyle narzędzia do wytworzenia i podtrzymania równości, co jako najlepszy mechanizm do stworzenia nowych, sprawiedliwych hierarchii. To jest zasadniczy cel autora *Ariela* – wprowadzenie w obręb systemu demokratycznego możliwości zaistnienia sprawiedliwych, nowych, zbudowanych na zupełnie innych niż dotychczas zasadach elit czy też arystokracji [tamże: s. 31]. Miałyby ona być wyłaniana spośród wszelkich możliwych środowisk, a przynależność do niej uzależniona byłaby od wyższości moralnej i duchowej jej potencjalnego członka. Miała by być to arystokracja dobrego serca i sprawnego umysłu. W tym sensie Rodó odrzuca wszystkie te cechy



członków potencjalnych elit, które nie podlegają procesowi ewolucji. To ona w swoim celowym procesie, rozporządzając przywarami i cnotami, predestynuje niektórych do wzięcia na siebie większej odpowiedzialności, która dla Urugwajczyka jest zasadniczym sensem istnienia arystokracji [tamże: s. 31–32]. Jakie rzeczywiście miejsce nowa elita miałaby zająć w strukturze całego systemu nie wynika jasno z tekstu Rodó. Jej zadaniem byłoby przejęcie przewodnictwa duchowego, co nie wyklucza tego, że jej członkowie staliby się rzeczywistymi decydentami w sprawach wspólnoty. Społeczność po zrozumieniu praw działania ewolucji społecznej a także tego, że hierarchie i nierówności są niezbędnym motorem postępu [tamże: s. 31], nie sprzeciwiałaby się nowej arystokracji.

W obliczu takiej zmiany myślenia o tym, do czego służyć społeczeństwu ma demokracja, zadaniem państwa byłoby stworzenie takiej przestrzeni, która umożliwiłaby równy rozwój potencjału drzemiącego w każdym podmiocie. Musiałoby więc ono utworzyć taki system, który gwarantowałby w pełni równy dostęp do edukacji czy korzystania z dóbr kultury. Tylko takie rozwiązanie pozwoliłoby na rzeczywiście sprawiedliwe wyłonienie się nowych elit, całkowicie zgodne z naturą poszczególnych podmiotów. W takiej perspektywie państwo i wspólnota stawałyby się emisariuszami i pomagali w realizacji planu samej natury, który był wprowadzony u początku życia człowieka i wspólnoty. Dodatkowo struktura taka wspierać miałaby istnienie więzi, które owocowałyby powstaniem czegoś na wzór rodziny duchowej, której wspólnym źródłem i językiem byłaby kultura antyczna i etyka chrześcijańska. W innych tekstach, Rodó rozwijając swoją tezę o wspólnocie panamerykańskiej wykaże, że jej zwornikami są także historia, język, tradycja oraz rasa [por. np. Rodó, 1970b]. Czynniki te same w sobie nie są wystarczające do nazwania tej ogromnej wspólnoty renanowskim narodem, jednak uzupełnione przez zakładaną przez Urugwajczyka chęć do współistnienia obecną w ludzie Ameryki Łacińskiej, już tym narodem ją czynią.

Podsumowując tę część, Rodó proponuje Ameryce Łacińskiej demokrację, która odrzuciwszy powszechną równość zaczyna realizować zgodnie z sobą samą zadanie, to znaczy staje się narzędziem wytworzenia nowej arystokracji, której obecność niezbędna jest dla postępu moralnego, duchowego i kulturalnego wspólnoty. Zakłada to jednak, paradoksalnie, politykę równościową, to inaczej stworzenie systemu, który zaoferuje wszystkim członkom wspólnoty równe szanse rozwoju. Warto w tym miejscu podkreślić, że eseista zdaje się sugerować, że działania te nie tylko uzdrowią i ochronią Amerykę Łacińską przed obcymi wpływami, mają one na celu uzdrowienie demokracji jako takiej.

Eseista jednoznacznie opowiada się za duchem Ameryki Łacińskiej i za nową demokracją, która ma być systemem niepodatnym na wypaczenia, które doprowadziły Stany Zjednoczone do wewnętrznego społecznego rozpadu. Choć sam Rodó uważał, że najważniejszymi fragmentami jego eseju są te, które odnoszą się do analizy demokracji i pewnej teoretycznej propozycji jej naprawy [por. www 2], wczesna krytyka skupiła się na wyzyskiwaniu wskazanego przez autora możliwego antagonizmu mię-

dzy tymi dwoma perspektywami. Lektura eseju Rodó, która zatrzymuje się na próbie wykazania dychotomii, którą rysuje autor, nie pozwala na wydobyć z *Ariela* jego teoretycznego wkładu, który być może się nie zdezaktualizował. Wydaje się, że można przeczytać ten tekst jako prezentację dwóch równorzędnych, choć tak odmiennych pomysłów na demokratyczne społeczeństwo. Aby było możliwe dokonanie takiej interpretacji należy przesunąć punkt ciężkości z krytyki, której dokonuje sam autor, w stronę czystszej prezentacji. Okazuje się to o wiele łatwiejsze, gdy spróbować przetłumaczyć język eseisty na inny, mniej obciążony jego subiektywnymi rozstrzygnięciami.

Pomocne wydają się w tym przypadku narzędzia wypracowane przez Tönniesa. Podstawowa konstatacja, odnosząca się do dwóch modeli demokracji prezentowanych przez Rodó jest taka, że różnią się one od siebie przede wszystkim potencjałem wytwarzania więzi społecznych. O ile demokracja północnoamerykańska właściwie wyklucza ich istnienie, o tyle postulowana demokracja południowoamerykańska ma je pielęgnować i wspierać. Wszystkie pozostałe odmienności okazują się być w takiej perspektywie tylko skutkami tej pierwszej różnicy, który to problem powiązany jest z podstawami tworzącymi te demokracje – przyjęcie powszechnej równości lub świadomość pierwotnej nierówności. Tak wyłożone dwa te modele wydają się odpowiadać dwóm różnym rodzajom zrzeczeń ludzkich, które analizuje Tönnies, czyli *wspólnocie* i *stowarzyszeniu* [1988], które w dziele socjologa również skontrastowane są poprzez różny rodzaj więzi, który wytwarza się w dwóch tych zespołach ludzkich.

W perspektywie takiej nie tyle interesujące jest pochodzenie dwóch różnych tönniesowskich modeli. Skupienie się na relacjach miasto – stowarzyszenie, wieś – wspólnota i analizowanych przez Tönniesa przykładach odpowiadających tym lokacjom, utrudnia posłużenie się jego kategoriami w sposób w pełni bezpośredni. Interesująca jest dokonana przez niego analiza struktur, które wytwarzają się wewnątrz takich bytów. Z tego też powodu analiza nie zostanie przeprowadzona na bazie wszystkich kategorii zaproponowanych przez socjologa. Jest to podyktowane nieprzystawalnością części dobranych przez niego przykładów do omawianego w niniejszej pracy zagadnienia. Ze *Wspólnoty i stowarzyszenia* zostaną wydobyte te fragmenty argumentacji, które w sposób jednoznaczny odnoszą się do relacji międzyludzkich w dwóch zaproponowanych modelach.

Wspólnota, wytworzona zgodnie z interpretacją niemieckiego socjologa, oparta na *wspólnocie krwi* *ukonkretnia się we wspólnotę terytorium, której wyrazem jest współzamieszkiwanie*, która to z kolei *przekształca się we wspólnotę ducha, to jest działanie w jednym kierunku, jednomyślne. Wspólnotę terytorium można określić jako więź życia animalnego, wspólnotę ducha – jako więź życia mentalnego* [tamże: s. 34]. O ile na podstawie opisu Rodó demokracja północnoamerykańska być może jest *wspólnotą terytorium*, o tyle niepodobna podejrzewać tej społeczności o jakąkolwiek *wspólnotę ducha*. Wydaje się więc, że musiała się ona zatrzymać gdzieś na drodze do utworzenia rzeczywistej *wspólnoty*, bowiem na gruncie teorii Tönniesa *wspólnota terytorium*, nie jest warunkiem wystarczającym do nazwania jakiejś społeczności pełnoprawną *wspólnotą*, tak jak na gruncie teorii narodu Renana, nie jest to wystar-

czające, do nazwania ich narodem [Renan, 2006]. W takiej perspektywie wspólnota demokracji południowoamerykańskiej wydaje się być wspólnotą, wspólnotą ducha *par excellence*. Rodó pragnąłby, by była to wspólnota panamerykańska, w ramach której współzamieszkiwanie, wspólnota terytorium obejmowałaby całą łacińską Amerykę.

W jednym z rozdziałów *Wspólnoty i stowarzyszenia* socjolog poświęca swoją uwagę analizie godności i autorytetu w kontekście wolności i obowiązku [Tönnies, 1998, s. 40–41]. Wyprowadza on wniosek, że wspólnota, kierowana ogólną i jednolitą wolą decyduje się na utworzenie realnych nierówności, które na gruncie jego koncepcji mają związek np. z relacjami pokrewieństwa. Tym samym stwierdza, że wspólnota na potrzeby własnego istnienia wytwarza pewną przestrzeń dla istnienia autorytetu i władzy. Wspólnota taka nie tyle godzi się na istnienie takich instytucji, co sama je wytwarza, mając na uwadze ciągłość swojego istnienia. W podobny sposób nową demokrację rozumie Rodó. Choć tak jak Tönnies stwierdza, że różnice te nie mogą rozciągać się w nieskończoność i muszą zostać ustanowione zgodnie z wolą wspólnoty, o tyle przedstawia je jako niezbędne dla możliwości zaistnienia trwałego i rozwijającego się społeczeństwa. Tezę taką wyraża między innymi w niniejszym fragmencie:

*Racjonalnie pojmowana, demokracja zawsze posiada nieodzowny/niezbędny element arystokratyczny, założenie wyższości lepszych, które ugruntowuje się dzięki dobrowolnej zgodzie wszystkich członków wspólnoty. [...] Obmierzyły charakter tradycyjnych arystokracji wiązały się z tym, że u swoich początków zostały ustanowione w sposób niesprawiedliwy, one same były opresyjne, a władza ich jedynie narzucona. Dziś wiemy, że dla ograniczenia równości ludzkiej nie istnieje żadna inna legitymizacja poza sprawnością umysłu i cnotą, współlistniejąca z wolnością wszystkich członków wspólnoty [Rodó, 1976, s. 31].*

Kolejnym aspektem wartym tutaj rozważenia jest kwestia posiadania. W przypadku rzeczywistej wspólnoty dochodzi do rozszerzenia posiadania pewnych dóbr na wszystkich członków i wytworzenia czegoś, co nazwać możemy dobrem wspólnym [Tönnies, 1988, s. 46–48]. Mając na uwadze, że wspólnota w koncepcji Rodó manifestuje się w jej aspekcie duchowym, należy przypuszczać, że potencjalne dobra wspólne lokować także musiałyby się w sferze pozamaterialnej. Z tego być może powodu Urugwajczyk po pierwsze nie porusza kwestii ekonomicznych w swoim eseju, po drugie zaś wyprowadza jako zasadniczy punkt dla swojej teorii wychowanie i wykształcenie, które pozwalają na uczestnictwo w kulturze – w ich dobru wspólnym. Rodó czyni centralnym punktem swojego projektu ochronę kultury a także problem jej powszechnego udostępnienia wszystkim obywatelom w sposób równy. Jeśli kultura ta jest dobrem wspólnym w sensie tönniesowskim, to Urugwajczyk okazuje się być obrońcą wspólnoty jako takiej. W perspektywie takiej Rodó okazuje się również myślicielem w sposób radykalny opowiadającym się za równością, której system północnoamerykański nie jest w stanie zaoferować, to znaczy równością i wolnością w korzystaniu z tego co wspólne. Równość i wolność oferowana tym samym przez eseistę jest czymś jakościowo odmiennym od tego, co oferuje system północnoame-

rykański, który proponuje wolność jedynie w dysponowaniu tym, co własne. Wydaje się być zatem jasne, że społeczność północnoamerykańska nie kwalifikuje się w tym aspekcie jako wspólnota. Nie wytwarza ona żadnych dóbr wspólnych, zwłaszcza tych duchowych, co z kolei w sposób prosty uzasadnia nieobecność w tym społeczeństwie pamięci, tradycji czy przeszłości, której brak u Amerykanów zauważył Rodó.

Demokracja północnoamerykańska byłaby zatem stowarzyszeniem, w którym *ludzie żyją i mieszkają obok siebie w pokoju [...] w istocie jednak niezwiązani ze sobą, lecz rozdzieleni* [Rodó, 1976, s. 67]. Amerykanie bowiem *mają na uwadze wyłącznie siebie, wzajemne stosunki zaś cechuje napięcie* [Rodó, 1976, s. 67]. Nie jest to hobbesowska wojna wszystkich ze wszystkimi, co wynika jasno z analiz de Tocqueville'a, jednakże *zakresy działania i władzy są ostro ograniczone, każdy baczy, by nikt inny nie naruszył jego zakresu, gotów dopatrywać się w tym aktu wrogości* [Rodó, 1976, s. 67]. W tym aspekcie wydaje się rozjaśniać dłaczego, jak wskazuje Rodó, społeczeństwo to popada w coraz mniejsze zainteresowanie rzeczywistym życiem politycznym. Interpretując to w nawiązaniu do systemu przydzielania i pełnienia urzędów, które tak wnikliwie analizował autor *Demokracji w Ameryce* [Tocqueville, 1996a, s. 48–113], okazuje się, że sprawdza się one nie tylko, jako narzędzie utrzymania demokracji, ale także sprzyja nasilaniu się atomizacji i indywidualizacji poszczególnych obywateli. Kategorie Tönniesa doskonale opisują rodzaj więzi, który intuicyjnie został wyrażony przez Urugwajczyka. Okazują się one być bowiem rodzajem fasady, która stworzona zostaje na mocy powstania fikcyjnego dobra wspólnego, które istnieje tylko w momencie potencjalnej wymiany jakiegoś dobra między dwoma podmiotami. Tym samym, jeśli to fikcyjne dobro wspólne zostaje utrzymane, okazuje się ono być zakłętę wewnątrz pewnej sytuacji wymiany, a więc sytuacji rynkowej. Na podstawie tej wyciągnąć można wniosek, że demokracja, o której opowiada Rodó w przypadku Stanów Zjednoczonych, jest w stanie wytwarzać jedynie relacje ekonomiczne, co być może w ogóle podważa jej status bycia demokracją. Tak interpretowana staje się ona bowiem tylko system ekonomicznym, a nie społecznym czy też ustrojem. Jedynie wartości, które na gruncie takiego stowarzyszenia mogą się wytworzyć, są wartościami powstającymi przez relację posiadanie i pożądania, w ramach której wartość zostaje zobiektywizowana. We wspólnocie wartości tej przeciwstawiałaby się wartość legitymizowana przez autorytet, która byłaby wyłączona z obiegu ekonomicznego.

Przyjęta na potrzeby niniejszej pracy perspektywa wydaje się pokazywać Rodó w nowym świetle. Po pierwsze pozwala ona na potraktowanie dwóch modeli w sposób równorzędny dzięki temu, że kategorie Tönniesa są dwoma równoprawnymi modelami społeczeństw, które wytwarzają się w różnych warunkach historycznych, ekonomicznych i geograficznych. W takiej perspektywie udaje się uciec od jałowego dziś analizowania antynomii między Ameryką Południową a Ameryką Północną. Dodatkową zaletą tej perspektywy jest możliwość zobaczenia Rodó, dzięki użyciu języka niemieckiego socjologa, jako mniej antydemokratycznego. Pomimo implicytnego założenia o konieczności istnienia pewnych hierarchii, eseista nie tyle przeciwstawia

się demokracji, co pragnie wyprowadzić ją z pola ekonomii, co miejsce jego zdaniem ma w Stanych Zjednoczonych. Chce wprowadzić w jej obręb elementy pochodzące z pierwotnej wspólnoty. Jeśli tak myśli się o jego projekcie udaje się wydobyć koncyliacyjny charakter jego demokracji. Wymieniając liczne zalety człowieka północnoamerykańskiego i jego systemu Urugwajczyk konstatuje: *dzięki swojej federacyjnej organizacji, odkryli w jaki sposób można pogodzić splendor i władzę wyższych instancji ze szczęściem i spokojem maluczkich* [Rodó, 1976, s. 36]. Koncyliacyjna funkcja demokracji, która przejawiać się ma w godzeniu realnej równości warunków z wrodzonymi, nadanymi nierównościami, jest dla Rodó zasadniczą i najbardziej chwalebłą funkcją demokracji. Dla Urugwajczyka tym samym, demokracja jako taka nie jest celem, jest jedynie narzędziem do budowania zdrowej wspólnoty, którą w przyszłości, zgodnie z jego projektem, stać się ma panlatynoamerykańska rodzina.

### **Bibliografia:**

- Renan Ernest. 1998. Co to jest naród?. W *Być w narodzie*. red. L. Zdybel. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Curie-Skłodowskiej
- Retamar Roberto Fernandez. 2000. *Todo Caliban*. Cuba: Editoria Letras Cubana.
- Rodó José Enrique. 1970a. Bolívar. W *Ardao Arturo. Rodó. Su americanismo*. Montevideo: Biblioteca de marcha.
- Rodó Jose Enrique. 1970b. Sobre America Latina. W *Ardao Arturo. Rodó. Su americanismo*. Montevideo: Biblioteca de marcha.
- Rodó José Enrique. 1976. *Ariel; Motivos de Proteo*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- de Tocqueville Alexis. 1996a. *O demokracji w Ameryce*. Tom I. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- de Tocqueville Alexis. 1996b. *O demokracji w Ameryce*. Tom II. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tönnies Ferdinand. 1988. *Wspólnota i stowarzyszenie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- [www 1] Bolívar Simón. Discurso de Angostura, pronunciado por el Libertador Simón Bolívar el 15 De febrero de 1819, en el acto de instalación del segundo congreso de Venezuela. <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article9987>. (dostęp 20.03.2019).
- [www 2] Diego Alonso. José Enrique Rodó: una retórica para la democracia. [http://www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/Jose\\_Enrique\\_Rodo/lib/exe/fetch.php?media=alonso\\_diego\\_-\\_jose\\_enrique\\_rodó\\_una\\_retórica\\_para\\_la\\_democracia.pdf](http://www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/Jose_Enrique_Rodo/lib/exe/fetch.php?media=alonso_diego_-_jose_enrique_rodó_una_retórica_para_la_democracia.pdf). (dostęp 20.03.2019).
- [www 3] Martí José. Nuestra América. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>. (dostęp 20.03.2019).