

## O POWINOWACTWACH Z WYBORU MIĘDZY NOWOCZESNOŚCIĄ, FILOZOFIĄ I POLITYKĄ

Jan P. Hudzik

Zakład Filozofii Polityki i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej,  
Plac Litewski 3, 20–080 Lublin, janhudzik@o2.pl

**Streszczenie.** Interesuje mnie antynomiczny (taki też charakter ma tytułowe wyrażenie *powinowactwa z wyboru*) splot między *nowoczesnością*, *filozofią* i *polityką*. Uważam, że jego tajemnica jest zarazem tajemnicą naszego dzisiejszego rozumienia siebie jako ludzi nowoczesnych, zachodnich. Tekst składa się z sześciu części. W pierwszej pt. *Nowość* określłam krótko istotę historycznego fenomenu nowości, jaki od XVI wieku stał się doświadczeniem Zachodu. W części drugiej *Nowoczesność filozoficzna, czyli strukturalna* przedstawiam relacje między nowoczesnością a filozofią, ustalając, że w oderwaniu do siebie są one niezrozumiałe. Nowoczesność artykułowana filozoficznie staje się kategorią strukturalną, czyli ahistoryczną. Część trzecia *Paradoks rozumu oświeconego* to opis paradoksalnej kondycji podmiotu, w rzeczy samej filozoficznego, uwikłanego w obłądną/nihilistyczną logikę/dynamikę myśli kwestionującej wszystkie zastane kształty świata. W kolejnych trzech częściach przedstawiam trzy sposoby jej zahamowania, które wiążą się z różnymi koncepcjami teoretycznymi nowoczesności – z różnymi jej metateoriami – oraz odpowiadającymi im określeniami polityki. Zaczynam od polityki w świetle filozofii, którą nazywam *absolutystyczną*, następnie piszę o niej w ujęciu filozofii krytycznej, kończę zaś na hermeneutyce i jej wizji nowoczesności i sprawiedliwości dynamicznej.

**Słowa kluczowe:** nowoczesność, podmiot, polityka, filozofia krytyczna, hermeneutyka, sprawiedliwość

### UWAGI WSTĘPNE

*Wybór* i *powinowactwo* to pojęcia należące do różnych porządków semantycznych. *Wybór* odnosi się do aktu osobowego – kiedyś mówiło się intelektualno-wolitywnego. *Powinowactwo* natomiast to – zgodnie z definicją słownikową – stosunek rodzinny zachodzący między jednym z małżonków a krewnymi drugiego małżonka. Małżonkowie wybierają siebie nawzajem. Nikt nie wybiera natomiast krewnych, ani własnych, ani swoich małżonków. Tytułowe *powinowactwa z wyboru* – zapożyczone oczywiście od Goethego – to zatem wyrażenie antynomiczne. Dla poety uczuciem antynomicznym była miłość, która, łącząc ze sobą ludzi – tak jak chemik jednoczy naturalne ciała – oznacza dla nich zarazem cierpienie i zgubę. Miłością, tak samo jak przyrodą, rządzi przymus – prawa konieczne. Tak jak każdy kolor domaga się kontrastu – Goethe pamięta tę regułę

ze swoich studiów nad barwami – tak miłość pociąga za sobą tragedię. Wydaje mi się, że zespolenie w tajemnym, niejasnym i wieloznacznym *powinowactwie z wyboru* jest adekwatne także do określenia relacji między *nowoczesnością, filozofią i polityką*. Są to zjawiska, dyskursy i praktyki społeczne, które w historii weszły ze sobą w zadziwiającą i niezwykle płodną koincydencję. Były na siebie skazane – filozofię i politykę epoka nowoczesna odziedziczyła, istotnie je zmieniając, tak samo zresztą, jak i one z nią postąpiły. Ale w tym sprzężeniu zwrotnym każde z nich nawzajem siebie także wybierało, korzystało wzajemnie ze swoich języków, tj. sposobów reprezentacji, po to, by móc siebie zrozumieć. Wszystkie stały się w rezultacie integralną częścią swej tożsamości. Sprzecznosc ich wolności/samostanowienia i konieczności/dziedziczenia okazała się dla nich ożywcza, określiła ich sposób istnienia – dynamiczny jak nigdy dotąd w dziejach.

Interesuje mnie ten splot antynomiczny. Uważam, że jego tajemnica jest zarazem tajemnicą naszego dzisiejszego rozumienia siebie jako ludzi nowoczesnych, zachodnich. Próbuję go opisać zamaszyście, czyli szkicowo, decydując się na konieczne skróty i uogólnienia. Pomijam dlatego w moich dociekaniach pozostałe elementy – religię, sztukę, moralność itd. – które w ścisłym związku z owym splotem tworzyły i nadal tworzą nasze tzw. *imaginarium społeczne*. Tekst składa się z sześciu części. W pierwszej określam krótko istotę historycznego fenomenu nowości, jaki od XVI wieku stał się doświadczeniem Zachodu. Następnie – w części drugiej – przedstawiam relacje między nowoczesnością a filozofią, ustalając, że w oderwaniu od siebie są one niezrozumiałe. Nowoczesność, artykułowana filozoficznie, staje się kategorią strukturalną, czyli ahistoryczną. Część trzecia to opis paradoksalnej kondycji podmiotu nowoczesnego – w rzeczy samej filozoficznego, uwikłanego w obłądną/nihilistyczną logikę/dynamikę myśli kwestionującej wszystkie zastane kształty świata. W kolejnych trzech częściach przedstawiam trzy sposoby jej zahamowania, które wiążą się z różnymi koncepcjami teoretycznymi nowoczesności – z różnymi jej meta-teoriami – oraz odpowiadającymi im określeniami polityki. Zaczynam od polityki w świetle filozofii, którą nazywam absolutystyczną, następnie piszę o niej w ujęciu filozofii krytycznej, kończę na hermeneutyce i jej wizji nowoczesności i sprawiedliwości dynamicznej.

## NOWOŚĆ

Pierwsze spojrzenie filozofa na nowoczesność wiąże się z obrazem sceny, na której dochodzi do zderzenia dwóch przeciwstawnych sobie koncepcji rozumienia jego dyscypliny: metafizycznej i epistemicznej, lub inaczej: filozofii bytu i filozofii poznania.

Zwolennicy obydwu tych podejść do dziś pozostają ze sobą w permanentnym konflikcie. Myśl nowoczesna irytuje klasyków, czyli tych, którzy opowiadają się za taką filozofią, jaka została określona w czasach oświecenia starożytnego.

Oświecenie nowożytne według nich nie tylko ją zdradziło, ale wręcz zdegenerowało. Dopuściło się niemal świętokradztwa, ponieważ zrezygnowało z wiedzy na temat bytu – jedynie prawdziwej, koniecznej i wiecznej, tak jak tożsame z nią prawa logiki – na rzecz wiedzy o jego obrazach/przedstawieniach/pojęciach. Dla klasyków to tyle, co porzucić rzeczywistość i oddać się światu pozorów, zamienić prawdę na mniemanie, episteme na doksę. Zdrada ta ma mieć swoje źródło w szatańskiej zaiste myśli, która każe ludziom nowoczesnym nieskromnie sądzić, że to oni sami są twórcami swojego świata.

Teza o szatańskim pochodzeniu nie jest wcale tylko retoryczna – na jej trop wskazywał już sam Kartezjusz w figurze złośliwego demona. Roztropnie ją tu jednak pominię. Skoncentruję się za to na znaczeniu pozostałej części przywołanej opinii krytycznej oraz na kwestii jej zasadności. Prawdą jest, że myśl o relacji między człowiekiem i światem przypominającej kreację z nieprzepartą siłą prześladowała ludzi nowoczesnych, stawiających siebie na dawnych pozycjach zarezerwowanych dla Boga-Absolutu. Wyzwalała w nich poczucie dumy i panowania, pozwalała rozumieć siebie jako odkrywców/twórców nowego świata, tak w sensie geograficznym, jak i mentalnym, tj. naukowym/filozoficznym. Nie były to więc mniemania bezpłodne. Na swój sposób kształtowały one wyobrażenie twórców Nowego Jorku (1614) i Nowego Orleanu (1718), *Novum Organum* (1620) i *Scienza nuova* (1725). Nowość oznacza pożegnanie starego, domaga się więc samowiedzy – epoka nowoczesna charakteryzuje się dlatego strukturą samoodniesienia. Jej zasadą jest podmiotowość. Osoby, które świadomie rozstają się ze starym porządkiem i tworzą nowy rozumieją siebie właśnie jako nowoczesne. Jest to sytuacja zupełnie wyjątkowa w historii ludzkości – poprzednie pokolenia nie czyniły ze samoświadomości – z ustalania swojego miejsca w dziejach – podstawy swoich dokonań. Oczywiście, że byli to ludzie tak samo jak my świadomi (na ogół) tego, co robią, ale fakt ich samoświadomości/samorozumienia nie stanowił o ich tożsamości: do tego lepiej służyła im znajomość tradycji, dziedziczonych praw i/lub relacji władzy, uznanych za naturalne, w sensie zgodne z porządkiem kosmicznym o boskiej/pozaziemskiej proveniencji. Ci, co odrzucają przeszłość tracą grunt pod nogami lub bardziej uczenie mówiąc: bezpieczeństwo ontologiczne. W swoim życiu skazani są już tylko na samych siebie. Nie mają się o co wesprzeć, nie dysponują żadnymi protezami lub poręczami, które łączyłyby ich z bytem transcendentnym, żadnymi gotowymi wzorami, które pozwoliłyby im skutecznie rozwiązywać pojawiające się na ich drodze życiowej problemy. Jeśli już więc mają się oni z kimś porównywać i przed kim tłumaczyć ze swoich czynów, to tylko z/przed sobą – z/przed własnym rozumem i jego obrazami tego, co i jak być powinno. Skoro zaś to, co jest w świecie, jaki nas otacza, zawsze konkretnym, z zasady z tymi obrazami się nie pokrywa, to nasza (nowoczesna) sytuacja przedstawia się dość dramatycznie.

## NOWOCZESNOŚĆ FILOZOFICZNA, CZYLI STRUKTURALNA

Filozofia to dokumentalistka i stymulatorka zarazem tego rodzaju rozterek egzystencjalnych. Producentka pojęciowych reprezentacji epoki, które stają się częścią jej tożsamości po to, by ta z kolei sama stała się częścią tożsamości filozofii. I tak dalej. Żeby móc uruchomić taki cyrkulacyjny mechanizm, na początku trzeba było dopuścić do głosu istniejące już praktyki i dyskursy społeczne, takie jak np. wojny religijne czy badania przyrodoznawcze. Były z tym poważne problemy. Ojcowie-założyciele musieli ponieść wiele wyrzeczeń – nie tylko nie należeli do mainstreamu uniwersyteckiego i nie piastowali stanowisk akademickich, ale także byli prześladowani przez władze. Męczeńską śmierć poniósł Giordano Bruno, Galileusz został skazany na dożywotni areszt domowy przez Św. Inkwizycję, na infamię przez swoją gminę – Spinoza, na wygnanie musieli się udać Kartezjusz i Locke. Historyczno-socjologiczne konteksty rozwoju myśli nowożytnej same w sobie są bardzo interesujące, nie mogę jednak poświęcić im tu więcej uwagi. Wystarczy, że przypomnę tylko, iż funkcjonowali oni najpierw jako obywatele idealnej republiki uczonych (*république des lettres*), do której jako paszport służyły jedynie ich dzieła. Te ostatnie przekraczały granice ówczesnych państw, podobnie jak i korespondencja, którą uczeni intensywnie prowadzili ze sobą, tudzież z niektórymi ówczesnymi władcami, mającymi ambicje sprawowania oświeconych rządów absolutnych.

W postaci dojrzałej filozoficzna reprezentacja nowoczesności pojawiła się po raz pierwszy u Kanta. Jego pomysł na refleksję krytyczną – nie dzieworódczy oczywiście, przygotowywany przez poprzedników – był z ducha nowoczesny. Intuicja dotycząca przewrotu kopernikańskiego jest wyrazem radykalnego, ostatecznego wniosku, jaki daje się wyprowadzić z przełomowego dla samoświadomości epoki nowoczesnej zastąpienia kosmologicznej wizji świata – uporządkowanego hierarchicznie według stopnia doskonałości istnienia – przez wizję antropologiczną. W tej ostatniej świat ma wymiar horyzontalny, we wszystkich swych postaciach i aspektach mierzony jest przez te same prawa mechaniki. Żeby je poznać i potwierdzić, trzeba posługiwać się metodą doświadczalną, przeprowadzać eksperymenty i systematycznie – według przyjętych wskaźników – obserwować ich przebieg i rezultaty. Dla porównania: obrońcy stanowiska geocentrycznego powoływali się na zastaną wiedzę teologiczną i filozoficzną; twierdzenie, że Ziemia nie jest centrum świata było dla nich absurdalne z punktu widzenia teologii i filozofii, a nie doświadczenia. Nie znaczy to jednak, że nowoczesne doświadczenie przyrodoznawcze ma bezpośredni dostęp do *samej rzeczywistości*. Ono także jest swego rodzaju konstruktem, chociaż innym niż ten, jakim jest doświadczenie *natury* w świetle teorii metafizycznej/logosu ontycznego. Bez metody określonej za pomocą precyzyjnej siatki pojęć nowoczesne przyrodoznawstwo jest niemożliwe. Wymowa tego faktu jest następująca: umysł ludzki nie jest tu już postrzegany jako bierny rejestrator rzeczy, lecz raczej jako warunek możliwości ich poznania i istnienia zarazem. Świat uzgadnia się

teraz z nami, a nie my z nim. Otóż właśnie ten boski modus stworzenia zachwiał kondycją nowoczesną, stał się źródłem wspomnianego niepokoju egzystencjalnego.

*Ego cogito* za swój prototyp ma zatem metodycznie uporządkowane relacje ze światem, które podejmuje eksperymentator, chcący poznać rządzące nim prawa – sformułowane za pomocą jasnych i wyraźnych pojęć – po to, żeby móc nim zarządzać. To znaczy, że podmiot kartezjański nie odwoływał się do relacji z organizmem biologicznym, lecz do cech – nazwijmy je ogólnie – kulturowych, a dokładnie do opowieści filozoficznych o kimś, kto to, co prawdziwe = rzeczywiste rozpoznaje po stanie pewności swojego umysłu i wiąże z jasnością i wyrażnością pojęć określających odnośną rzecz. Świat pozapojęciowy nie odgrywał dla niego już żadnej roli. Sam ów podmiot był więc tylko ideą, figurą retoryczną, która okazała się bardzo atrakcyjna i hipnotyzująca w kulturze. Dyskurs, jaki ona wokół siebie wytworzyła, zastąpił – jeśli wziąć pod uwagę siłę jego oddziaływania – religię, ponieważ stał się sposobem opisu i regulacji ludzkich zachowań nie tylko w obrębie nauki, ale także życia społecznego, moralności i polityki. Tryumfalny marsz filozofii świadomości, narzucającej swoje rozstrzygnięcia i wymagania tak wobec uniwersum symbolicznego, jak i materialnego przebiegał więc w ścisłym związku z nowożytnym przyrodoznawstwem oraz racjonalną obsesją rzeczywistości społecznej. Wszystkie te dyskursy i praktyki współkształtowały razem to, co ładnie bywa dziś nazywane nowoczesnym *imaginariem społecznym* (do tego pojęcia jeszcze powrócę). Wszystkie też znalazły swój wyraz w systemie Heglowskim. W nim znalazła swoje spełnienie cała nowoczesność. W przedmowie do *Fenomenologii ducha* autor pisze:

Nietrudno zresztą dostrzec, że nasze czasy są czasami narodzin i przejścia do nowej epoki. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażania, mając zamiar odsunąć go w przeszłość i pracując nad swoim przekształceniem. Wprawdzie duch nigdy nie spoczywa, lecz zawsze jest w ruchu i posuwa się wciąż do przodu, ale jak u dziecka po długim cichym odżywianiu się [w łonie] pierwszy oddech przerywa stopniowość rozwoju (...) tak samo duch kształtujący się w nową postać dojrzeć powoli i cicho, rozkłada cząstka po cząstce gmach swego poprzedniego świata, a na jego chwiejanie się wskazują tylko pojedyncze symptomy; lekkomyślność i nuda, które nadszarpują istniejącą rzeczywistość, nieokreślone przeczucie nieznanego zwiastują, że nadciąga coś innego. Stopniowe rozkruszanie, które [przez długi czas] nie zmieniało fizjonomii całości, zostaje [nagle] przerwane przez wschód, ukazujący od razu, jak błyskawica, postać nowego świata<sup>1</sup>.

W budowaniu swojej teorii nowoczesności Hegel korzystał obficie z abstrakcyjnych pojęć/metafor. Mógł sobie na to pozwolić z wielu powodów. Najważniejszym z nich bez wątpienia jest jego poczucie wolności w sensie nieskrępowania prawami logiki, a zwłaszcza tym podstawowym, tj. prawem niesprzeczności, które stwierdza nieprawdziwość wszelkiego absurdu: z dwóch zdań sprzecznych jedno jest fałszywe. Dla autora *Fenomenologii ducha* nie ma już sytuacji absurda, które od wewnątrz rozsadałyby myśl i jej przedmiot. Logikę utożsamiał z filozofią bytu. Hegłowski byt „słucha się” prawa dialektyki, wedle którego zdanie (= byt, stan rzeczy) i jego negacja bynajmniej się wzajemnie

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 19.

nie wykluczają, prawda i fałsz nie są już przeciwieństwami. Jeśli stwierdzamy jakiś absurd, to ulegamy złudzeniu – rozum zawsze nas przechytrzy, zawsze jest górą. Wątpliwe jest dlatego, żebyśmy byli w stanie uchwycić moment jego ostatecznego triumfu – owej błyskawicy – ponieważ nigdy nie jest nam dana całość, którą on rządzi. Przez niemieckiego idealistę przemawia w tym względzie myślenie nie tyle dialektyczne, ile życzeniowe (jak wiadomo, z młodego entuzjasty Rewolucji Francuskiej przemienił się w jej wroga, obrońcę monarchii i apologetę księcia pruskiego). Szybko zresztą w następnych partiach tekstu skorygował swoje zdanie o możliwości teoretycznego ujęcia postaci nowego świata.

W przywołanym fragmencie Hegel swobodnie miesza zatem ze sobą trzy figury retoryczne: pierwsza to narodziny dziecka, druga zawiera odniesienie do architektury (gmach), trzecia – do wschodzącego słońca. Syntagmy naturalne – odżywianie się w łonie matczynym i narodziny/nadciąganie/zwiastowanie nowego dnia/świata, błyskawica, ale także pewne stany umysłu: lekkomyślność i nuda – kłócą się z frazeologią odnoszącą się do zjawisk i procesów sztucznych: gmach, rozkład cząstek, rozkruszanie. Za pomocą dysonansów retorycznych wyrażają się przeczucia: mgliste zrazu wrażenia, że obserwuje się/jest się świadkiem nadejścia w historii nowej epoki – nowego ducha/nowych form kultury. Przeczucia potrzebują nowych środków wyrazu – nowego języka. Autor *Fenomenologii ducha* tłumaczy dalej, że obserwując pojawianie się czegoś nowego, „świadomość odczuwa brak rozwinięcia i uszczegółowienia treści” – nie rozpoznaje jeszcze tego czegoś, nie jest jeszcze przedmiotowa. Refleksja teoretyczna nad tym stanem rzeczy musi być dlatego niedojrzała – „nie jest jeszcze czymś pełnym w szczegółach ani czymś wykończonym pod względem formy”. Wniosek: jest ona „z tego powodu wystawiona na krytykę”<sup>2</sup>.

Na ewentualne pytanie, jaki charakter ma ów opis ducha zrywającego z dotychczasowym światem, autor sam odpowiada, że jest to zarys teorii, odwołujący się do ogólnych pojęć, a nie opowiadanie przebiegu zdarzeń, historia określonej epoki kulturowej. Z teoretycznego punktu widzenia nowoczesna jest dlatego każda – nie tylko zachodnia – kultura, która przechodzi opisywane zmiany, jakkolwiek za każdym razem na swój własny sposób. To, co nowoczesne zawarte jest w formalnej strukturze procesu: pewna własność zjawiska (w którym rozgrywa się proces) nie *jest*, lecz dopiero w nim się *staje* lub *zanika*, a właściwie w stosunku do teorii Hegla trzeba by było powiedzieć: *staje się* i *zanika zarazem*. Na etapie stawiania się nigdy bowiem nie wiemy co ma powstać, nie potrafimy więc orzec czy to się już stało, czy jeszcze nie; czy to, co widzimy to jeszcze stare czy już nowe. Logika dwuwartościowa zawodzi wobec zjawiska, które swoją tożsamość zawdzięcza dynamice rozwojowej, jaką zapewnia mu wewnętrzna sprzeczność. Zachodzą w nim równocześnie procesy rodzenia się i obumierania: duch rozkłada stopniowo cząstka po cząstce gmach swego poprzedniego świata, czyni to w spo-

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty tamże, s. 20.

sób dyskretny, a nie manifestacyjnie. Nie ujawnia, od którego elementu budowli rozbiórkę zaczyna, ani na którym kończy. Jedno wszelako wiadomo na pewno: wszystko, co znajduje się w fazie niejasności i utajenia ma wyjść kiedyś na światło dzienne. Ostatecznie zwycięży pojęciowa jasność. Ale to tylko – jak powiedziałem – życzenie (mógłbym dodać: pobożne). Z Hegłowskiego, poetyckiego opisu narodzin nowoczesności wynika tak naprawdę, że nigdy nie jesteśmy w stanie doświadczać nowości radykalnych – na ich oznaczenie posłużyła metafora błyskawicy – zawsze dane są nam jedynie metamorfozy lub mutacje zastanych obrazów świata. Nie zmienia to faktu, że przewidując/oczekując na ich nadejście przeżywamy także (to kolejna trafna intuicja filozofa) dialektyczny koniec historii, wyczerpanie się jej twórczego potencjału (lekkomyślność i nuda). Jest on na ogół początkiem jej nowej, innej, doskonalszej postaci, której symptomami będą – jak można się domyślać na zasadzie negacji – powaga i zaangażowanie.

Już w samym momencie uchwycenia opisywanego zjawiska domaga się ono krytyki. Nigdy nie jest bowiem dość jasne – nigdy nie jesteśmy w stanie precyzyjnie oszacować – na ile praktyka rozumie sama siebie, ile w niej dyskursywności, a ile automatyzmu/bezrefleksyjności; ile to, co nowe ma w sobie tego, co stare. Nigdy nie jesteśmy przecież w stanie zaczynać czegokolwiek absolutnie od początku. Hans Blumenberg trafnie zauważył wobec tego, że problem prawomocności epoki nowożytnej „ukryty jest w roszczeniu, że dokonano się i mogło się dokonać radykalne zerwanie z tradycją, oraz w fałszu tego roszczenia wobec realności historii, która z zasady nigdy nie może zacząć się od nowa”<sup>3</sup>. Uwaga ta potwierdza jedynie wspomnianą Hegłowską intuicję o tym, że w kulturze z nowościami (radykalnymi – trzeba dodać) nigdy nie mamy do czynienia. Rzecz w tym, że nie zawsze jesteśmy skłonni do tego się przyznać. Żyjemy niczym aktorzy na scenie, świadomi, że rzeczywistością jest dla nas tylko to, co sami zaprojektowaliśmy, czemu sami nadaliśmy znaczenie i co domaga się od nas dlatego krytycznych rewizji. Realny jest świat znaczeń, który podlega naszym mentalnym/intencjonalnym/imaginatywnym ingerencjom. Dlatego z wszystkim dajemy sobie radę. Cokolwiek stawia nam opór nie jest składnikiem świata nowoczesnego. Musimy go więc z niego usunąć, co, jak ustaliliśmy, nigdy do końca nie jest możliwe: w kulturze, jak w przyrodzie, nigdy nic nie ginie, chciałoby się powiedzieć. Najczęściej tworzymy więc *de facto* jedynie jakieś mutacje zastanych wzorów i następnie udajemy, że jest to coś, czego wcześniej nigdy nie było. Widać, że z taką myślą lepiej się czujemy, ale nie tylko o samopoczucie tu chodzi. Bez roszczenia prawa do nowości, bez krytyki tradycji nasz świat skamieniałby, zatrzymałby się i tym samym przestał istnieć. Pojawia się tu istotna różnica strukturalna między nim a światem tradycyjnym, przednowoczesnym. Ten ostatni był burzony przez fatalne i tragiczne konflikty, których ten pierwszy w ogóle nie zna. Tam, gdzie uległy rozbiciu trwale struktury bytu, kategoria tragedii traci

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cyt. za: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000, s. 16.

sens. Tragedia zakłada konflikt dwóch wartości, dla którego żadne rozwiązanie nie jest dobre, w żaden bowiem sposób nie dają się one ze sobą pogodzić. Świat nowoczesny zna zaś tylko i wyłącznie takie problemy, jakie potrafi zrozumieć i dzięki temu rozwiązać – nie zatrzymują więc one jego dynamiki innowacyjnej. Przeciwnie – są dla niej napędem<sup>4</sup>.

Podsumujmy: nowoczesności nie da się oddzielić od filozofii – teoretycznych narracji na jej temat. Jest to filozofia refleksyjna, czyli taka, której pojęcia mają siłę przekształcającą rzeczywistość i w tym sensie są w niej zakorzenione, decydują o tym, co jest realne, a co nie. Nigdy jej jednak dosłownie, od początku do końca, nie tworzą. Raczej zmieniają sensy zastanych realności fizycznych i kulturowych/imaginariów społecznych, współkonstruując otaczający nas świat – świat znaczeń. Zacierają w ten sposób różnicę między poznaniem a wytwarzaniem, składają się na język/dyskurs, który jest zarówno narzędziem poznania (teorii), jak i działania (praktyki). Nowoczesność z tego punktu widzenia to nie tyle i nie tylko pewna epoka historyczna, ile przede wszystkim przedmiot szczególnego ujmowania świata w ogóle, niezwiązanego z żadnym określonym miejscem – obszarem geograficznym – czy czasem. Jako taka jest więc pewną strukturą ahistoryczną, która na swój unikalny sposób może konkretyzować się w każdej kulturze.

#### PARADOKS ROZUMU OŚWIECONEGO

Opowieści o podmiocie kartezjańskim przyszło się zderzyć z innymi opowiadaniem o człowieku, którym rządzą namiętności, potrzeby, interesy i zobowiązania. Jego pogoń za pewnością/poznaniem racjonalnym deprecjonuje jednak wszelkie tego typu uwarunkowania i związane z nimi cechy antropologiczne, traktuje je jako przeszkody na drodze samodoskonalenia się w kierunku życia w kulturze określonej przez porządku racjonalne. Świat jako miejsce nieporządku – niejasności i nietrwałości – łączy on odpowiednio z poczuciem bezsensowności. Projekt oczyszczenia świata z przygodności pociąga za sobą utratę zaufania do doświadczenia rozumianego jako spontaniczny, niezreflektowany kontakt z otoczeniem – staje się ono coraz mniej wiarygodnym źródłem informacji. W takich warunkach – w bezsensie (z teoretycznego = naukowego punktu widzenia) ziemskiego bytowania – dochodzi do głosu niepewność. Człowiek zaczyna pytać siebie: „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać?”<sup>5</sup>.

Ten, kto zadaje tego typu pytania ma problemy z własną tożsamością. Pyta siebie, kim jest i kim być może, jakie są podstawy i granice jego zdolności poznawczych i samotwórczych. Żyje w świecie pozbawionym fundamentów, w którym wszelkie prawdy zastane podlegają krytyce, są testowane i podważane. Tak jak

<sup>4</sup> Zob. A. Heller, *A Theory of Modernity*, Oxford, Blackwell 1999, s. 43.

<sup>5</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. II, s. 548 (A 805, B 833).



w fizyce: eksperyment i obserwacja, na zmianę. Rzecz w tym, że myśl teoretyczna i jej roszczenia wobec świata, jako miejsca wypełnionego irracjonalnymi treściami, nie tyle je demistyfikują, ile pogłębiają jeszcze ich obcość. To, co się w nim znajduje z zasady nie odpowiada bowiem temu, co, zgodnie z rozumem – porządkiem racjonalnym – być powinno. Człowiek nowoczesny funkcjonuje w polu napięcia między *jest* i *powinien być*. Dlatego nigdy nie jest z siebie zadowolony. Jego zadowolenie zaś to tyle, co wolność. Na wolności mu przede wszystkim zależy – sam określił siebie jako prawodawcę, trudno więc oczekiwać, żeby akceptował jakiegokolwiek zniewolenie. Projektując siebie, w swym rygoryzmie rezygnuje nawet – jak wyobraża to sobie Kant – z kierowania się w życiu pragnieniem szczęścia – byłoby ono dowodem jego niedoskonałości. Wolno mu co najwyżej myśleć o tym, jak powinien się zachowywać, żeby być godnym szczęścia<sup>6</sup>. Jego doskonałość nie ma zatem treści, nie polega na jakichś cnotach charakteru. Jest własnością czysto formalną, związaną z funkcjonowaniem rozumu, rozwiązującego problemy według własnych reguł, niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań świata zewnętrznego: od interesów, potrzeb, pragnień czy emocji. Rozum ten mówi im wszystkim „nie”, podobnie jak wszelkim innym zewnętrznym danym, które roszczą sobie pretensje do prawdziwego informowania o rzeczywistości. Musi on więc kwestionować także wszelką napotkaną filozofię. I tak też czyni Kant, gdy pyta: „Gdzież ona bowiem jest? Kto ją posiada i po czym można ją rozpoznać?” Zawsze obcujemy jedynie z jakimiś historycznymi, konkretnymi próbami filozofowania – liczy się zaś tylko to, co prawdziwie zgodne z rozumem, czyli obiektywne i powszechnie ważne. Filozofia w pełnym tego słowa znaczeniu jest więc „jedynie ideą pewnej możliwej nauki, która nie jest nigdzie dana *in concreto*”, „pierwowzorem oceny”, miarą służącą do „osądzania wszelkiej filozofii subiektywnej”<sup>7</sup>. To, co jest *in concreto* nie jest i nigdy dlatego być nie może prawdziwe: prawda ma zawsze znamiona czegoś, co ma dopiero nadejść. Wyprzedza rzeczywistość, jest czymś nowym, co jest wrogiem starego. Myśl Kanta zastosowana konsekwentnie do spraw społecznych jest źródłem postaw istotnie antykonserwatywnych. Potwierdza to tylko jego sławetna definicja nowoczesności jako oświecenia.

Paradoksalną sytuację przedstawionego podmiotu najlepiej oddaje mechanizm dialektyki oświecenia: im bardziej szuka on pewności/porządku w sobie, usiłując znaleźć jej/jego potwierdzenie na zewnątrz, tym bardziej pogrąża się w niepewności. Im bardziej chce być prawodawcą, usystematyzować świat, w którym żyje, tym bardziej staje się ofiarą tworzonych przez siebie porządków poznawczych i normatywnych. Im bardziej prawem/przemocą chce pokonać przygodność, tym bardziej generuje nową przemoc (skierowaną przeciwko sobie). To cena, jaką płaci za swoją refleksyjność, polegającą na tym, iż na każdym kroku staje przed trybunałem rozumu – nieustannie musi wykazywać swoje racje w państwie i społeczeń-

<sup>6</sup> Tamże, s. 549 (A 806, B 834).

<sup>7</sup> Tamże, s. 583 (A 838, B 866).

stwie, w religii, nauce, sztuce i moralności. Taki osobnik próbuje dlatego wyrwać się z objęć nie tylko banalnej/bezsensownej codzienności, ale także porządków racjonalnych, i uciec w stan niezaskarżalności. Kant znajdował dla niego azyl w dziedzinie sztuki, która pozwala mu pogrążyć się w bezinteresownym i samocelowym upodobaniu. Wolność w wyobraźni to jednak zbyt mała pociecha, słaba rekompensata za życie w definitywnie uporządkowanej rzeczywistości. Ta ostatnia jest zarezerwowana dla konieczności – rządzi się nieubłaganymi związkami przyczynowymi. Czy zatem podmiot świadomy swoich obiektywnych determinant może być wolny tylko jako obywatel świata idei/universalnych celów, a nie świata codziennego?

Pozytywnie na to pytanie odpowie dopiero Hegel, który wolność utożsamia z koniecznością, a samo rozumienie filozofii ściśle powiąże z myślowym ujęciem epoki nowoczesnej. Wielki spekulatywny system *Fenomenologii ducha* ma być lekarstwem na nowoczesność, jako jeden, ten najnowszy z jego fenomenów, fenomen-pułapka: atrakcyjne na pozór, kuszące swą przejrzystą konstrukcją zjawisko w samoniszcującym się opakowaniu. Problemy zaczyna mieć każdy, kto nie podziela optymizmu filozofa-idealisty i nie wierzy w to, nie cieszy się z tego, że w historii chodzi tylko o jedno – o wyzwolenie ducha, a wobec tak szlachetnego celu nie liczy się żadne nasze indywidualne widzimisię. Życie niepewnych nie jest ani nudne, ani tragiczne, ale za to jest dramatyczne i ryzykowne. Te charakterystyki kondycji nowoczesnej pozwalają się dwojako wytłumaczyć. Po pierwsze tym, iż stajemy się na co dzień podejrzliwi wobec oczywistości. Wszyscy przypominamy w tym filozofów sokratejskiego typu, którzy niepokorni stale o coś pytają, na każdym kroku wykazują, że to, co za sprawiedliwe lub prawdziwe uchodzi wcale takim naprawdę nie jest. Ten związek między filozofią a życiem nowoczesnym świetnie rejestruje Agnes Heller:

Czym bardziej reflektujemy strukturę nowoczesności i jej *modus operandi*, tym bardziej przypomina nam ona filozofię. Sama istota kondycji nowoczesnej obejmuje sprzeczność między *jest* i *powinien być*, jak również ich – zawsze tylko chwilowe – oderwanie. Sławne *dictum*, że wszyscy ludzie rodzą się wolni, lecz wszędzie są w kajdanach jest ekstremalnym, ale trafnym i krótkim streszczeniem sytuacji. Nowoczesność jest punktem zwrotnym w historii o tyle, o ile tu i teraz jest tak, że wartości uniwersalne stają się politycznie efektywne. To, co dotąd zdarzało się tylko w filozofii, może zdarzać i zdarza się teraz w praktyce politycznej oraz w życiu<sup>8</sup>.

Filozoficzność jest tu rozumiana czysto formalnie: wiąże się z pojęciem intelektualnego dystansu wobec świata. Dla praktyki i myśli społecznej/politycznej idea takiego dystansu przekłada się na promowanie postaw kwestionujących oczywistości, wszystko to, co w danej społeczności uchodzi za święte i prawdziwe. Nowoczesności nadają dynamikę i utrzymują ją przy życiu pytania, które filozofia stawiała sobie już za czasów Sokratesa: „Dlaczego powinienem zgodzić się na robienie tego, a nie tamtego? Dlaczego powinienem wierzyć w prawdę raczej tego niż tamtego?” Nie są to – jak powiedziałem – problemy rodem z tragedii grec-

<sup>8</sup> A. Heller, *The Concept of the Political Revisited* [w:] *Can Modernity Survive?* University of California Press, Berkeley 1990, s. 120.

kiej, niemniej jednak oddają dramaturgię naszej egzystencji – sami musimy znajdować dla nich puenty i racjonalne rozwiązania. Na terenie filozofii – jak zobaczymy – z pomocą w poszukiwaniu tych rozwiązań, które mają przyczynić się do obniżenia stopnia dramatyczności/niepewności naszego egzystowania przychodzi albo projekt poszukiwania podstaw dających absolutne poczucie stabilności i pewności, albo projekty rozumu krytycznego, pojętego już to w sensie demaskatorsko-emancypacyjnym, już to hermeneutycznym. Ale o tym będzie jeszcze mowa.

Drugą okolicznością nadającą dramatyczny rys naszemu życiu jest fakt, iż nonkonformizm grozi nam stale zgubą. Jeśli bowiem serio potraktujemy naszą wolność jako samostanowienie – autonomia polega na stanowieniu o własnych celach bez wpływu czynników zewnętrznych – to w pewnym momencie znajdziemy się w próżni. Jeśli konsekwentnie będziemy kwestionowali wszelkie zastrzeżenia prawdy, to dojdzie do tego, iż całkowicie oczyścimy pole naszego działania – nie pozostanie nam wtedy już nic, od czego moglibyśmy się wyzwolić. A wtedy też nie będzie już miejsca na używanie rozumu – nie będzie on już bowiem miał między czym wybierać. Taka procedura mentalna próbuje przesłonić nam świat, który mimo wszystko stale pozostaje zagmatwany i stale domaga się od nas decyzji i wyborów. Jeszcze raz oddam głos Agnes Heller, która tę obłądną logikę rozumu oświeconego przedstawia następująco:

Jeśli nie ma nic na zewnątrz, skończoność jako taka staje się niszczona przez niedialektyczną dialektykę. Nie można już więc dalej mówić „ta idea nie jest prawdziwa, jest ona przesądem”, lecz powiada się „nie ma prawdy”. (W takim twierdzeniu wszystkie dystynkcje są zawieszone.) Nie mówi się już „błędem jest rozróżniać między kulturalnymi a niekulturalnymi ludźmi, ponieważ wszyscy mają kulturę”, lecz raczej mówi się „wszystkie kultury są takie same”. (Tu także wszystkie dystynkcje są zawieszone.) Nie mówi się „to, co uważałeś za dobre nie jest dobre...”, lecz raczej „nie ma dobra”. (Tu też wszystkie dystynkcje są zawieszone.) Janusowa twarz oświecenia mówi nam jednymi ze swych ust, lepiej gdybyśmy byli świadomi przemijalności i skończoności; jednak drugimi ustami mówi, że nie ma sensu rozróżniać między dobrem a złem itp., że nie ma prawdy. Niszczy to całą skończoność, ponieważ burzy to warunki tego, co skończone: możliwość *dystynkcji i identyfikacji*. Oświecenie staje się w ten sposób nihilizmem<sup>9</sup>.

Jeśli żadna tradycja nie pozostała do zburzenia, jeśli wszystko zostało już uniwersalizowane, to przychodzi czas na zakwestionowanie samej uniwersalności. Nie ma prawdy, ani dobra, sprawiedliwości ani niesprawiedliwości... Wtedy już wszystko wolno. To istny raj nie tylko, a może raczej nie tyle dla zachwalców, ile raczej dla lekkoduchów i zblazowanych estetów (przypomnę tu heglowską lekkomyślność i nudę). Trudno chyba zresztą ustalić na czym miałyby polegać różnice w skutkach, jakie przynoszą działania wymienionych tu typów ludzkich charakterów. Ale to już inna sprawa. Pytanie brzmi, co może zastrzymać dynamikę nowoczesności i uchronić ją przed nihilizmem?

Przyjmując pewne uproszczenie, można wyróżnić trzy strategie odpowiedzi na to pytanie. Stanowią one zarazem trzy różne formy – metateorie – legitymizacji tożsamości nowoczesnej. Pierwsza wiąże się z filozofią, którą określeć ogólnie

<sup>9</sup> A. Heller, *A Theory...*, s. 46.

jako absolutystyczną, druga – z filozofią krytyczną, trzecia – z hermeneutyką. Wszystkie zakładają, że dynamice nowoczesności kres może położyć jedynie jakiś zewnętrzny rygiel. Wszystkie są różnymi typami opowiadania – ale jedynie ostatnia z nich uwzględnia narracyjny charakter nowoczesności. Dwie pierwsze zakładają stanowisko, które nazywam *epistemocentryzmem*. Wierzą one bowiem – choć każda z nich inaczej – że istnieje jakaś prawdziwa sytuacja epistemiczna w odniesieniu podmiotu do świata lub do siebie samego. Trzecia podważa taką możliwość, wyprowadza wnioski z (odczytanej tak jak powyżej) Hegłowskiej intuicji o metamorficznym/mutacyjnym charakterze zmian kulturowych i twierdzi, że podlega im także filozofia. Nie oferuje dlatego żadnego opisu bezwzględnego, tzn. wolnego od reprezentacji, tak świata ludzkiego, jak i pozaludzkiego. Dotyczy to też oczywiście nowoczesności – dla hermeneutów konsekwentnie stanowi ona rzeczywistość narracyjną.

#### POLITYKA I FILOZOFIA ABSOLUTYSTYCZNA

Funkcję rzeczzonego rygla spełniają narracje metafizyczne i epistemiczne. Dynamikę starożytnego oświecenia powstrzymał Platoński świat idei – to on miał pozbawić sensu dalsze zadawanie pytań i uchronić w ten sposób polis od zniszczenia<sup>10</sup>. Prototypem tego świata był podział władzy w państwie ściśle zhierarchizowanym pod względem stopnia doskonałości istnienia. Prototypem nowoczesnej myśli filozoficznej, będącej niczym innym jak tylko pewną mutacją filozofii klasycznej, jest natomiast podział władzy w państwie ściśle zrationalizowanym. Filozofia, która go artykułuje i legitymizuje nie jest już metafizyczna, ale nadal jest epistemocentryczna. Nadal jest bowiem absolutystyczna w swym przekonaniu, że ma szczególny dostęp do prawdy. Metafizyka zakłada istnienie absolutnego punktu wyjścia, jakim jest byt tożsamy z prawdą; jest on więc dla niej zrozumiały sam przez się; struktury poznawcze są tu wytworem struktur świata. Filozofia epistemiczna kwestionuje natomiast istnienie takiego bytu; przedmiot swoich badań utożsamia z racjonalnością. W obydwu tych koncepcjach podmiot ma bezpośredni dostęp do rzeczywistości obiektywnej – jakkolwiek za każdym razem inaczej rozumianej – i na poparcie wszelkich swoich twierdzeń może podać racje podstawowe. Wszystkie metody, narzędzia czy techniki, z jakich on korzysta, skoro zakorzenione są w rzeczywistości, czyli także w doświadczeniu konieczności, to obowiązują nie tylko w nauce, mają charakter nie tylko logiczny, ale także społeczny. Racjonalne wymagania filozofii epistemicznej przeniesione do praktyki społecznej ustanawiają w niej relację władzy, będącą instrumentalnym stosunkiem do świata. Jako system wymagań (tj. system, który rości sobie prawo do istnienia w sposób racjonalny) narzucają one relacjom społecznym struktury dominacji i panowania. W przeniesieniu na

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 41–42.

politykę ich modelową formą jest absolutyzm. Absolutyzm w polityce nowoczesnej (wytwór XVIII wieku, w wieku XX przyjął formę państwa totalitarnego) ma te same charakterystyki formalne co i kategoria poznania w filozofii (epistemicznej): tam i tu chodzi o dotarcie do fundamentów, do podstaw, na których opiera się cały gmach władzy = wiedzy.

Rozum zredukowany do intelektu utożsamia poznanie rzeczywistości z utrzymywaniem nad nią kontroli. Nie rozróżnia między teoretycznym i praktycznym punktem widzenia. Dotyczy więc także polityki. Państwo nie jest już dla niego bytem naturalnym, rządzonym przez odwieczne prawa poznane przez przodków i przekazywane ich następcom, wtajemniczonym i pełnoprawnym, na mocy kodu genetycznego. Teraz jest ono pojmowane nominalistycznie – jako wspólnota, która ma tylko wewnątrzświatowe podstawy prawomocności: uzasadniają ją ludzkie działania zgodne z racjonalnie utworzonymi regułami, zmierzające do zachowania w obrębie określonego terytorium bezpieczeństwa (wewnętrznego i zewnętrznego) i stabilności. W polityce chodzi o dążenie do władzy rozumianej jako stosunek panowania – stosowania prawomocnej, tzn. legalnie ustanowionej przemocy. Kto uprawia politykę, ten dąży do tak rozumianej władzy. Państwo ma być całością panoptyczną, przejrzystą dla zarządzającego nią centrum, dającą się przez nie w każdym aspekcie kontrolować i sterować. To, co znajduje się poza nim jest synonimem tego, co inne i obce i dlatego wrogie. Konflikt między tym, co zgodnie z decyzją takiego państwa jest bliskie, własne i przyjazne a tym, co obce i wrogie staje się tym pożądanym fundamentem polityczności, prawdziwie nowoczesnym jej kryterium (to genialna intuicja Carla Schmitta). Jest to kryterium formalne, któremu treść każdorazowo nadaje państwo jako polityczna jedność, obejmująca sobą wszelkie wewnętrzne przeciwieństwa. Dzięki niemu polityka jest domeną autonomiczną, dającą się oddzielić od innych dziedzin życia, takich jak moralność, gospodarka czy sztuka.

#### POLITYKA W UJĘCIU FILOZOFII KRYTYCZNEJ

Druga ze wspomnianych metateorii nowoczesności powstała jako reakcja na pierwszą. Nie chodzi już w niej więc o rozum, który szuka podstaw. Raczej o rozum krytyczny, którego pasję podważania wszystkiego, co na swojej drodze napotka jest w stanie powstrzymać jedynie racjonalność argumentacyjna – rozpoznaje on ją jako ostateczną wartość uniwersalną. Ma to być jakaś forma racjonalnego konsensusu, który daje stabilne podstawy demokracji. Według Jürgena Habermasa konsensus dotyczy zrozumienia tego, czym jest legitymizacja. Demokratyczna legitymizacja ma być następstwem kolektywnych decyzji podejmowanych w warunkach „idealnego dyskursu”, a więc przez równych sobie i moralnie bezstronnych uczestników, kierujących się siłą lepszych argumentów. Celem racjonalnej debaty publicznej jest stworzenie „władzy komunikacyjnej”. Instytucje, które zgłaszają roszczenie do niej zakładają, że ich decyzje wyrażają wspól-

ną opinię i wolę, opartą na identycznych racjach w ten sam sposób zrozumianych i zaaprobowanych przez wszystkich zainteresowanych. Również John Rawls twierdzi, że instytucje liberalnej demokracji zawierają jakąś wyidealizowaną formę praktycznego rozumu, która jednak dotyczy nie jak u Habermasa procedur, lecz zasad sprawiedliwości, jako bezstronności, wybieranych w hipotetycznej „sytuacji pierwotnej”, zmuszającej uczestników do pominięcia swoich partykularności i interesów. Ustalane w niej zasady mają *rządzić wyznaczaniem praw i obowiązków oraz kierować rozdziałem społecznych i ekonomicznych korzyści*. Ludzie akceptują zasadę równej wolności, nie znając swoich indywidualnych celów – zgadzają się, że koncepcję własnego dobra muszą dostosować do wymogów zasad sprawiedliwości. Obowiązuje tu więc prymat słuszności nad dobrem: dobro definiowane jest jako zaspokojenie dążeń racjonalnych, to znaczy tylko tych, które zostały określone przez wstępne ograniczenia/zasady sprawiedliwości. Nie bierze się pod uwagę żadnych innych ludzkich namiętności, popędów i skłonności, pragnień i aspiracji, których zaspokojenie wymagałoby pogwałcenia tych zasad.

Lekceważenie roli namiętności, uczuć i interesów w lojalności wobec wartości demokratycznych to jeden z głównych zarzutów, jaki formułowany jest wobec perspektywy deliberacyjnej (bez względu na różnice między przedstawionymi dwiema jej odmianami). Jej krytycy chcą widzieć demokratyczną politykę nie jako przewyższanie opozycji my/oni w trybie racjonalnej argumentacji, lecz w trybie zawierzania kompromisów, prowadzenia negocjacji w kontekście konfliktu, prób zażegnania antagonizmów. Zakłada się, że deliberacja nie jest zajęciem dla demosu – dla zwyczajnych ludzi. W ogóle nie ma takiej grupy ludzi, którzy zajmowałiby się tylko debatowaniem dla samego debatowania. Przy tego typu uwagach krytycznych nie kwestionuje się oczywiście potrzeby pewnej kultury argumentacji dla demokracji, formułuje się jednak obawy, że dyskusowanie może odizolować od innych poczynań obywateli, zwłaszcza obywateli dyskryminowanych, którzy doświadczyli krzywd czy urazów związanych z przynależnością klasową lub podporządkowaniem. Osiągnięcie praktycznego egalitaryzmu nie jest możliwe bez ich głosu, bez wciąż odnawianej walki o zniesienie nierówności, bez mobilizacji emocji i interesów w zwalczaniu ubóstwa, korupcji lub wyzysku. Polityka, oprócz rozumu, posiada tu więc także inne wartości, takie jak odwaga, zaangażowanie, solidarność czy agoniczność, czyli współzawodnictwo przeciwników<sup>11</sup>.

Oponentom projektu rozumu dyskursywnego, do których grona należą także hermeneuci (o nich jeszcze poniżej), generalnie chodzi jednak o to, żeby podtrzymać jego krytyczność – owo sokratejskie kwestionowanie założeń – rezygnując przy tym z wszelkich jego wersji metafizycznych/esencjalistycznych<sup>12</sup>. Te ostatnie,

<sup>11</sup> Zob. np. M. Walzer, *Polityka i namiętności. O bardziej egalitarny liberalizm*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2006; Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach i in., Wrocław 2005.

<sup>12</sup> Zasadność takich interpretacji potwierdza sam Habermas, przyznając chociażby, że racjonalność komunikacyjna wpisana jest w językowy telos porozumienia (*Faktyczność i obowiązki*, *Teoria dyskursu wobec*

odwołując się do *telosu porozumienia*, do czystej racjonalności, stanowią według nich zagrożenie dla demokracji. Pozbawiają ją bowiem tego, bez czego trudno ją sobie wyobrazić – mianowicie pluralizmu wartości i konfliktowego/antagonistycznego ich wymiaru. Myślenie esencjalistyczne w praktycznych swoich zastosowaniach łatwiej zamienia się bowiem w struktury totalizacji i dominacji niż prowadzi do wyzwolenia się z nich, czyli ze świata pozorów – rzeczywistości obiektywnych. Zagrożenia tego uniknąć może jedynie projekt rozumu krytycznego, który do praktyki przeniesie stosunek społeczny, będący emancypacyjnym stosunkiem do świata ze wszystkimi jego szczegółami. Politykę zdefiniuje on jednak wtedy kulturowo: polityczne będzie dla niego potencjalnie wszystko, a nie tylko jakaś działalność, którą można by przeciwstawić innym rodzajom aktywności.

Taka intencja przyświeca tzw. krytyce ideologii, której analiza mechanizmu *dialektyki oświecenia* prowadzi do wniosku, że domeną polityki jest nie tyle państwo dysponujące aparatem represji – armią, policją i systemem sądownictwa – ile państwo dysponujące siłą ideologiczną. Za pomocą ideologii formuje (= masowo oszukuje) ono swoich obywateli, zdobywając dla siebie ich zgodę/legitymizację. Ideologia jako możliwość sprawowania kontroli społecznej jest siłą polityczną, która czyni politycznie doniosłą całą kulturę, to znaczy manifestuje się nie tylko przez politykę w sensie wąskim, tj. przez idee, partie czy programy polityczne, ale także przez kulturę pojętą jako komunikacja. Teorie ideologiczne, które wywodzą się z tradycji krytycznej pokazują, że wszelkie przejawy komunikacji – w obszarze gospodarki, sztuki, życia codziennego – mają wymiar socjopolityczny. Kultura jawi im się więc w ogóle jako obszar walki ideologicznej. Z ich punktu widzenia filozofia ma odgrywać funkcję demistyfikującą – ma pokazywać, że wszelkie teksty kulturowe są ideologicznymi konstruktami. Chodzi jej o stworzenie prawdziwych podmiotów, spontanicznych nonkonformistów odrzucających gotowe wzorce zachowań.

Polityka – w wizji pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej – wiąże się z walką o władzę w obrębie społeczeństwa, które jest zintegrowane w pragmatycznej organizacji totalnej, gdzie indywiduum ulega wchłonięciu i degeneracji. Zadaniem krytyków jest dlatego demaskacja fałszywej świadomości – fałszywej jedności tego, co ogólne i tego, co szczegółowe. Chodzi im o ujawnianie różnych form hegemonii, czyli społecznego panowania, manipulowania ludźmi za pomocą rozmaitych systemów idei – magicznych, religijnych, filozoficznych, artystycznych – które roszczą sobie prawo do prawdziwości i powszechnego obowiązywania. Frankfurczycy, jako marksiści nieortodoksyjni, mówili o ludziach w ogóle i nie chcieli swoich analiz ograniczać tylko do przedstawicieli jakiejś klasy społecznej, niemniej jednak nadal posługiwali się jeszcze retoryką *społeczeństwa klasowego*, *pracowników najemnych* i *rewolucji*. W wersji późniejszej, przyjętej przez studia kulturowe, zakres pojęcia hegemonii rozszerza się

---

*zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk i R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 17). Więcej na temat koncepcji demokracji deliberacyjnej zob. M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberacyjna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, w niniejszym tomie.

z klasy społecznej na stosunki władzy w obrębie kategorii płci, wieku, etniczności, narodu itd. Mówi się tu o polityce tożsamości, która wiąże się z działaniami mającymi na celu zmianę praktyk społecznych poprzez tworzenie grup jako obiektów reprezentacji. Walka o władzę to tutaj walka o nowe sposoby reprezentacji – samorozumienia grup, lub inaczej: o nowe języki, jako sposoby opisu i regulacji tożsamości kulturowych. Władza to kwestia siły wystarczającej do stworzenia wizerunku grupy zdolnego obalić jej przedstawienia istniejące dotychczas w sferze publicznej. W jednym i drugim wariancie realizacji teorii krytycznej chodzi o emancypację podmiotu – jednostki i/lub grupy – z mechanizmów represji, którym on podlega, o jego wyzwolenie spod systemów idei, które zostały zobiektywizowane. W jednym i drugim przypadku zakłada się więc, że podmiotowi nowoczesnemu zagraża unicestwienie, pochłonięcie przez totalności, narzucane mu podstępnie jako oczywistości, sposoby życia, które czynią go ich więźniem.

#### HERMENEUTYKA I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Rozum hermeneutyczny jest także instrumentem komunikacyjnym, chociaż daleko mu do precyzji. Funkcjonuje nie tyle w oparciu o kryteria (jakkolwiek określone) racjonalności argumentacyjnej, ile na podstawie nieświadomej akceptacji wartości, które pozwalają mu uchwycić siebie i świat wokół w swoich znaczeniach. Jest integralną częścią rzeczywistości heterogenicznej, wymykającej się wszelkim ujęciom teoretycznym, otwartej na narracje historyczne/interpretacyjne. Z tej perspektywy patrząc, nie sposób powiedzieć, żeby taki rozum miał problem z nihilizmem we wcześniej określonym tego słowa znaczeniu. Przysługuje mu też w rezultacie inny sens emancypacji. Dopiero pod koniec XX wieku pojawiła się refleksja (można by dodać postheideggerowska), która stawia na wieloznaczność i heterogeniczność jako cechy definicyjne nowoczesności. Budowanie jej teorii w takim przypadku staje się bardzo problematyczne. Refleksja, która chce być do niej adekwatna, nie chce być teorią. Karierę zrobiły w niej dlatego pojęcia *narracji*, *wyobraźni społecznej* i/lub *imaginarium społecznego*<sup>13</sup>.

To, co polityczne również i tutaj nie składa się z żadnych specyficznych wartości, działań czy decyzji. Nadal jego kryterium jest formalne, tak jak formalna jest dynamika nowoczesności. W polityce nie chodzi już jednak ani tylko o trzeźwe i rzeczowe rozpoznawanie sił, które mają unicestwiać indywiduum,

<sup>13</sup> Pojęcie *imaginarium społecznego* – jak wyjaśnia Charles Taylor – tym istotnie różni się od teorii, że 1) mówi o sposobie, w jaki zwykli ludzie „wyobrażają sobie” swoje społeczne otoczenie; tych wyobrażeń nie da się zaś wyrazić w kategoriach teoretycznych, z większym powodzeniem udaje się je przedstawić za pomocą nie-dyskursywnego języka obrazów, opowieści, legend itd.; 2) jest własnością wielkich grup ludzkich (podczas gdy teoria jest elitarna), jeśli nie wręcz całego społeczeństwa; 3) jest tym wspólnym rozumieniem, które umożliwia uprawianie wspólnych praktyk oraz powszechne uznawanie podstaw/sensów ich prawomocności; 4) bliższe jest temu, co nazywa się „tłem”, czyli nieustrukturalizowanemu i niewyraźnemu rozumieniu całej naszej sytuacji, w ramach którego ukazują się nam poszczególne elementy świata w swoich znaczeniach; z uwagi na tę ich nieokreśloną naturę nie da się ich wyrazić w formie wyraźnych doktryn (Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass. 2007, s. 171–173).



ani o bezstronne funkcjonowanie instytucji, które by w równym stopniu odzwierciedlały interesy wszystkich obywateli. Jej logika opiera się na pragnieniu coraz większej sprawiedliwości, którą określa się tu dlatego jako *dynamiczną*. Jeśli jej celem ma być nadal emancypacja, to nabiera ona tu sensu wyzwala-  
nia z nierówności przez wzmocnianie pozycji jednostek i/lub grup słabszych, przez podważanie w tym celu zastanego, zinstytucjonalizowanego (w tym sensie sprawiedliwego; mówi się o *sprawiedliwości statycznej*) porządku społecznego, który te nierówności legitymizuje. Akcja tego opowiadania dzieje się w świecie nowocześnie-  
nym, gdzie cierpienie i niesprawiedliwość przestają być czymś oczywistym i normalnym. Jest to sytuacja w historii zupełnie wyjątkowa. Odo Marquardt tłumaczy ją tak: „Teraz – po raz pierwszy – wydaje się, że w zasadzie można zapano-  
wać nad niedolą, oszczędzić bólu, zwyciężyć choroby, usunąć zło, pokonać bez-  
silność człowieka powodowaną przez jego skończoność”<sup>14</sup>.

Cierpienie odnosi się do rzeczywistości niewysłowionej, tj. niedającej się wyrazić w formie wyraźnych pojęć. Wszelka jego artykulacja jest niepełna. Związane z niesprawiedliwymi praktykami społecznymi, domaga się ono jednak artykulacji – bez względu na jej niedoskonałość. Niesprawiedliwość – mówiąc obrazowo – woła o pomstę do nieba. O sprawiedliwość nikt się nie prosi, sprawiedliwości się żąda! Żądanie w kontestowaniu społecznego *status quo* odwołuje się do wartości etycznych, uniwersalnych – stanowią one wzorce dla krytyki współczesnych poglądów i praktyk związanych na przykład z płcią, dla podważania „patriarchalnych” form życia, lub też w ogóle ze wspólnotami totalizującymi, takimi jak na przykład fundamentalistyczne grupy religijne. Żądanie sprawiedliwości odnosi się do cierpiących, czyli do grupy społecznej, do której stosują się normy życzliwości i pomocy. Prorocy często zaliczali do niej wdowy, sieroty i ubogich. Ich położenie gwałtownie i dramatycznie się zmienia, wczorajsza sprawiedliwość dziś jest już dla nich niesprawiedliwością. Żądania mają szansę na zinstytucjonalizowanie w systemie legislacyjnym, który następnie ma szansę zmienić praktyki, a potem zostać zakwestionowany w świetle nowych praktyk... Koniecznym warunkiem żądania większej sprawiedliwości jest sfera publiczna, której pojęcie powstało w związku z nowoczesnym wyobrażeniem naturalnych, czyli przedpolitycznych praw człowieka. Wszystkie sprawy, które się w niej pojawiają dotyczą ludzkich wolności, wszystkie też automatycznie stają się wtedy politycznie walentne. Swoje źródło mogą mieć wszędzie, tak samo w instytucjach politycznych (państwo, prawo), jak i niepolitycznych, w tym w życiu codziennym. Jeśli znikają z debaty publicznej, tracą znaczenie polityczne.

Sokratejskie kwestionowanie utartych opinii staje się teraz właściwością myślenia wywoływanego przez siły niejasne – poczucia niesprawiedliwości, krzywdy, cierpienia – rozpoznawanego jednak przez ludzi jako punkty orientacyjne, pozwalające im rozumieć i oceniać swoją sytuację i zachowania. Z per-

<sup>14</sup> O. Marquardt, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 12–13.

spektywy wymagań rozumu instrumentalnego, a więc typu refleksji domagającej się umysłowej jasności, uznaje się zazwyczaj takie siły za irracjonalne. Są to bowiem wartości/dobra, na temat których nie do końca potrafimy dyskutować, nie do końca też wiemy jak między nimi wybierać, którym z nich przypisać pierwszeństwo w poszczególnych sytuacjach – mamy problemy z uszeregowaniem ich w jakimś porządku ważności. Wskazują jednak przecież kierunek naszego życia, pozwalają określić kim jesteśmy. W sferze publicznej rolę takiej busoli odgrywa właśnie sprawiedliwość dynamiczna, polegająca na osiąganiu większej równości przez wzmacnianie pozycji słabszych. Jej propagatorzy, czyli hermeneuci, zarzucają przy okazji zwolennikom koncepcji demokracji deliberacyjnej grzech kardynalny filozofii świadomości, czyli jej monologiczny charakter i związane z nim przekonanie, że podmiot tylko sobie samemu zawdzięcza to, kim jest; że odnajduje siebie tylko w tym, co sam przeżywa i wyraża. W rezultacie sprawiedliwość musi być dla niego jedynie kwestią zagwarantowania mu politycznej autonomii przez system praw, które on akceptuje, ponieważ zgadzają się z uznawanymi przez niego ideami i zasadami.

Hermeneutyka natomiast nie jest już dziełem rozumu nieufnego i podejrzliwego, nie chodzi jej więc o emancypację podmiotu w trybie demaskacji zafałszowania prawdziwie ludzkiej indywidualnej natury. Nie tyle interesuje ją walka ze schematami/pozorami tego, co uważa się za obiektywne i logiczne i co służyć ma za fundamenty porządku społecznego, ile – powtórzę – doświadczenie (przy całej jego niedojrzałości) ludzkiego cierpienia i niesprawiedliwości. Hermeneuci zarzucają dlatego abstrakcyjnemu uniwersalizmowi „ślepotę na różnice”. Twierdzą, że nowoczesna, uniwersalna tożsamość/liberalna neutralność ma charakter dyskryminacyjny (tworzy negatywny wizerunek grup mniejszościowych, deprecjonuje kobiety itd.). Mówią dlatego o „polityce różnicy” i „polityce uznania” (Charles Taylor), która nadal odwołuje się do pojęcia ludzkiej godności, ale zakłada, że jego równość wymaga zróżnicowanego traktowania poniżonych i słabszych po to, żeby wzmocnić ich szacunek do siebie. Doświadczenie niesprawiedliwości otwiera nas na drugiego człowieka. Agnes Heller twierdzi wręcz, że demokracja odwołuje się do człowieka prawego, do *transkulturalnie dobrej osoby* – jak czasem powiada – jako najwyższej formy bycia sprawiedliwym. To on ma być owym rygłem, który powstrzyma nihilistyczny impet uniwersalizującego nowoczesnego myślenia, uchroni więc także i demokrację, która ma się opierać na jego gestach, a nie na czynach: osoba dobra w tym sensie nie może nawet wyjaśnić, dlaczego czyni to, co czyni<sup>15</sup>. Widać, że pragmatyzm hermeneutów bardziej niż radykalnych/rewolucyjnych sposobów walki z cierpieniem domaga się postaw zorientowanych na jego minimalizowanie. Wydają się oni dlatego – używając kategorii stosowanych do opisu podmiotów na scenie politycznej – bardziej socjaldemokratyczni (po amerykańsku: komunitariańscy) niż konserwatywni czy neoliberal-

<sup>15</sup> A. Heller, *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, s. 277–278.

ni. Korzystają więc także z tradycji krytycznej, są antyświeceniowi, przy czym – to ich znak rozpoznawczy – ich krytyka opiera się na przekonaniu, że podmiot nigdy nie jest w stanie w pełni ani siebie, ani świata wokół wyartykułować, że siebie i świat zawsze rozumie niewyraźnie, że ważne jest dlań nie tylko uznanie tego, kim on jest, ale także *nadzieja* na to, kim będzie.

Tożsamość podmiotu hermeneutycznego, podobnie jak tożsamość nowoczesności, ma właśnie dlatego charakter narracyjny. Jest swego rodzaju – zgodnie zresztą z sugestią Hegla – *never-ending story*. Choć jest to opowiadanie amorficzne, pozbawione kompozycji początku i końca – musi mieć jednak jakąś treść, i co więcej, musi też wiązać się z jakimś wyjaśnianiem. Ustalanie tożsamości bierze się przecież z porównania jednej rzeczy z drugą, musi więc wiązać się z jakimś rozumowaniem. O jakie tu zatem opowiadanie chodzi? Idąc za propozycją Taylora, możemy przyjąć, że o takie, które odpowiada na następujące pytania: *czym były narodziny nowoczesności? co skłoniło i nadal skłania ludzi do jej przyjęcia? co przydało jej duchowej mocy? jaka wreszcie koncepcja dobra się z nią wiąże?*<sup>16</sup>. Odpowiedzi na te pytania konstytuują tożsamość nowoczesną i wychodzą, jak mi się zdaje, z czterech założeń. Ich ujawnieniem chciałbym zakończyć moją własną opowieść. Przedstawiają się następująco:

Po pierwsze, nowoczesność pojawiła się w określonym czasie (metafora narodzin), jest dlatego zjawiskiem historycznym.

Po drugie, nie jest ona tylko czymś raz danym, lecz także czymś zadaniem (tak dawniej, jak i dzisiaj domaga się przyjęcia), projektem do wykonania. To znaczy, że jej historia nie jest możliwa bez teorii, mającej moc preskrypcyjną. Teoretyczne i narracyjne sposoby podchodzenia do nowoczesności nierozdzielnie się ze sobą łączą: każda jej historia wiąże się z jakimś wyjaśnianiem/rozumieniem, w wyniku czego powstaje kompozycja złożona, historyczna i strukturalna zarazem. Kompozycja ta w wyobraźni ludzi nowoczesnych wyraża się we współistnieniu i rywalizacji dwóch przeciwstawnych sobie zestawów obrazów/wzorów. Jeden z nich odnosi się do myślenia scjentystycznego/technologicznego i związanej z nim kategorii poznania – inżynierskiego, kalkulacyjnego; drugi zestaw – do myślenia historycznego, zwróconego ku wartościom i znaczeniom odwołującym się do kategorii rozumienia/interpretacji.

Po trzecie (w związku z założeniem drugim), nowoczesność jest rzeczywistością, która wymyka się wszelkim ujęciom, pozwalającym się zweryfikować z jakimiś zastanymi stanami rzeczy niezależnymi od tychże ujęć. Pozostaje z nimi zespolona w tajemnym *powinowactwie z wyboru*.

Po czwarte wreszcie – jest pewną konstrukcją aksjologiczną: dysponuje określoną „mocą duchową”, nie tylko chce być przez nas poznana, ale żeby istnieć, musi być także pożądana: trzeba za nią pójść i – jak należy sądzić (wiąże się ona przecież z pewną koncepcją dobra) – wziąć za nią odpowiedzialność.

Wniosek: nowoczesność nie ma tu swojego oryginału. Nie ma dlatego jed-

<sup>16</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 379.

nego opowiadania o niej, nie ma absolutnego, jedynie prawdziwego dyskursu na jej temat. Jej historia to stale pociągające i hipnotyzujące opowiadanie, a przez to też samoprojektujące i samospełniające się. Poszczególne wersje tego opowiadania zazębiają się nawzajem. Takie opowiadanie nigdy się więc ani nie zaczyna, ani nie kończy.

ON THE ELECTIVE AFFINITIES  
BETWEEN MODERNITY, PHILOSOPHY AND POLITICS

**Summary.** I am interested in the antinomic combination between modernity, philosophy, and politics. And such is the character of the titular expression of the elective affinities. I think that its mystery as at the same time the mystery of our contemporary self-understanding as modern and western people. This text is composed of six parts. The first is entitled *Novelty* wherein I define briefly the essence of the historical phenomenon of novelty, which has become the West's experience since the sixteenth century. In the second part, *Philosophical modernity, or structural modernity*, I depict the relations between modernity and philosophy, saying that in isolation they are incomprehensible. Modernity, articulated in terms of philosophy, becomes a structural category, i.e. a-historical. The third part is called *The paradox of enlightened reason*, which is a description of the paradoxical condition of the subject. In fact, it is a philosophical subject entangled in the mad/nihilistic logic/dynamics of thinking that questions any given shapes of the world. In the remaining parts I present three ways to which to stop this dynamics. They are combined with various theoretical conceptions of modernity, with its various meta-theories and their respective concepts of politics. I start with politics in the light of philosophy defined as absolutist. Then I go on to write about politics as viewed by critical philosophy, and eventually I close with hermeneutics and its vision of modernity and dynamic justice.

**Key words:** modernity, subject, politics, critical philosophy, hermeneutics, justice