

Stanisław Filipowicz

Wolność we współczesnej demokracji

Podjmując wskazane w tytule zagadnienie zajmować się będziemy problemem wolności w dobie radykalnych przemian, oznaczających „przewartościowanie wszystkich wartości”. Nawet jeśli nie jesteśmy zwolennikami tej sformułowanej przez Friedricha Nietzschego tezy, przyznać musimy, że zmiany dotyczące naszego sposobu myślenia, naszych koncepcji życia i koncepcji wartości, mają dziś bardzo zdecydowany i daleko sięgający charakter. Uczestniczymy w przeobrażeniach, które sprawiły, iż wszelkie pewniki dotyczące wolności i demokracji, wszelkie ukształtowane wcześniej definicje i schematy, tracą swoje znaczenie. *Nolens volens* bierzemy jednak udział w „przewartościowaniu wszystkich wartości”. Pamiętajmy ponadto, że to słynne sformułowanie niemieckiego filozofa oznaczało przede wszystkim diagnozę, a nie jakiś arbitralnie ukształtowany postulat.

475

Kierunek interpretacji

W podejmowanych rozważaniach decydującej wagi nabiera więc problematyka zmiany. Jednym z charakterystycznych rysów nowożytności – co podkreśla Reinhart Koselleck, twórca koncepcji badań określanej mianem „semantyki historycznej” i „historii pojęć” – jest radykalne „uczasowienie” wszelkich pojęć, tworzących osnowę naszego sposobu myślenia. Mówiąc inaczej – usytuowanie fundamentalnych pojęć kształtujących kontury nowoczesności w nurcie historii. Dodajmy do tego ich „ideologizację” oraz „upolitycznienie”¹. Wszelkie pojęcia obracają się w trybach wielkiej maszyny historii. Doznają wibracji, zmieniają swój

¹ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, oprac. H. Orłowski, Poznań 2012, s. 25–40.

kształt, są niekiedy miażdżone i wyłaniają się w całkiem nowej postaci. Te przemiany mają oczywiście bardzo skomplikowany charakter i zostały tu przedstawione w metaforycznym skrócie. Nie można ich wszakże lekceważyć. Odgrywają decydującą rolę w kształtowaniu złożonej semantyki nowoczesności. Dotyczą oczywiście, w zasadniczej mierze, pojęć demokracji i wolności. Dodajmy jeszcze jedno, cytując niemieckiego autora – „Tradycyjne toposy zyskują ładunek emocjonalny, zyskują jakość oczekiwaną, dawniej w nich nieobecną”². Myślenie zabarwia się emocjami. Powstaje sytuacja sprzyjająca semantycznym zawieruchom. Trwałe podstawy ulegają rozchwianiu. Mamy do czynienia z działaniem wielu potężnych sił, które powodują nieustanny ruch, nieustanne przeobrażenia.

Koncepcje wolności ulegają rozproszeniu; to samo dotyczy oczywiście związanych z nimi praktyk. Decydującej wagi nabierają sprzeczności i paradoksy, pozbawiające ideę wolności wszelkich oczywistych treści. W jakich więc ramach możemy usytuować dziś pojęcie wolności – oto pierwsze pytanie. I oczywiście pytanie kolejne – jaki sens mogą mieć próby ukształtowania swoistej metanarracji, umożliwiającej naukową refleksję dotyczącą wolności.

Zacznijmy od tego drugiego pytania. Odpowiedź jest oczywista. Zaproponowane tu rozważania będą obracały się w kręgu, który wyznacza pojęcie rozumienia. Świadomie nawiązujemy do tradycji hermeneutycznej. Nie może być więc mowy o żadnym spojrzeniu z wyżyn, o wykorzystaniu możliwości, jakie stwarzałby *master vocabulary*, a więc słownik „wyższego rzędu”, sugerujący możliwość definitywnego ustalenia obiektywnej prawdy. Ten język „wyższego rzędu” nie istnieje. Nie pojawił się przynajmniej – tyle z pewnością możemy i musimy powiedzieć – na płaszczyźnie dyskursów naukowych. Może oczywiście wyłonić się jako język ideologii bądź doktryny. Ale od tych obszarów będziemy trzymali się z dala. W prezentowanych tu rozważaniach chodzi więc ostatecznie o odsłonięcie pewnego horyzontu rozumienia – o zidentyfikowanie pewnych ważnych koncepcji i ważnych interpretacji, a także o wskazanie historycznego kontekstu, w którym nabierają one kształtu i sensu.

Metoda

Te wstępne deklaracje spróbujemy uzupełnić kilkoma uwagami dotyczącymi metody. Czy też skromniej – rozwiązań, które pozwolą nam rozwinąć naszą narrację. Nie idzie tu zatem o jakiś formalny rygor, zwią-

² *Ibidem*, s. 31.

zany z systemem abstrakcyjnych procedur. Takie podejście kłóciłoby się z koncepcją rozumienia. W istocie chodzi o metodę traktowaną jako pewna formuła rozumienia. Mamy do czynienia z natłokiem i konfuzją. Istnieje bardzo wiele interpretacji odnoszących się do demokracji i do idei wolności. Przypomnijmy słynne zdanie Monteskiusza – „Nie ma słowa, któremu by nadawano więcej rozmaitych znaczeń i które by w tyle sposobów przemawiało do ludzi co słowo wolność”. I jeszcze jeden fragment –

Każdy nazywał wolnością rząd zgodny z jego obyczajem lub skłonnością. Ponieważ w demokracji lud zdaje się czynić mniej więcej to, co chce, pomieszczono wolność w tego rodzaju rządach i pomieszano władzę ludu z wolnością ludu³.

W kulturze późnej nowoczesności pojęcie wolności utraciło swój wyraźnie zarysowany kształt, jego kontury rozchwiały się. Stało się wykrzyknikiem czy też figurą emfatyczną, fantazmatem – projekcją ekstrawaganckich dążeń i pragnień. Może pojawić się wszędzie, w najbardziej zaskakujących kontekstach. Właśnie na to próbował uczulić nas Monteskiusz – wolnością nazywamy najchętniej to, co odpowiada naszym upodobaniom.

Sytuacja jest więc bardzo zagmatwana. Jak z niej wybrnąć? Jako ważny punkt odniesienia potraktujemy tu koncepcję, którą przedstawiał Nietzsche odwołując się do pojęcia „genealogii”. Charakter naszych rozważań wyklucza oczywiście szersze wyjaśnienia dotyczące Nietzscheańskiego *toposu*. Ograniczymy się do absolutnego minimum⁴. Myślenie „genealogiczne” oznacza przede wszystkim odrzucenie aspiracji, które ukształtowała tradycja metafizyczna, narzucając pytania o źródło i cel. Genealogia nie interesują ani źródło, ani cel. Interesuje go sposób w jaki wyłania się to, z czym mamy do czynienia. Myślenie genealogiczne prowadzi nas w kierunku pojęcia *Entstehung*. To właśnie słowo wypada wysunąć na plan pierwszy. Oznacza ono „moment pojawienia się”⁵. „Wyłonienie się – pisze Michel Foucault, wyjaśniając stanowisko Nietzschego – jest zawsze efektem pewnego stanu sił. Analiza *Entstehung* musi ukazać ich grę, w jaki sposób wzajemnie się z sobą zmagają, walkę, którą toczą”⁶. Ujęcie genealogiczne pozwala widzieć rzeczywistość jako spłot najrozmaitszych wpływów, konglomerat form, wzorców, modeli, pole nieustannych przemian, którymi nie rządzą żadne wyższe zasady, żadne

³ Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 1997, s. 135.

⁴ Więcej na ten temat zob. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000 oraz G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, s. 5–10.

⁵ Zob. M. Foucault, *Nietzsche...*, s. 121.

⁶ *Ibidem*.

reguły wyższego rzędu. Gilles Deleuze, w swej rozprawie *Nietzsche i filozofia*, tłumaczy, że schematy epistemologii – poszukującej różnicy pomiędzy prawdą i pozorem – genealogia zastępuje pytaniem o sens. Ujmując rzecz bliżej zaznacza –

Nigdy nie znajdziemy sensu jakiejś rzeczy (bytu ludzkiego, biologicznego czy nawet fizycznego), jeśli nie wiemy, jaka siła zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje bądź się w niej wyraża⁷.

Jaki sens możemy dziś nadać doświadczeniom związanym z wolnością i demokracją? Oto pytanie, na którym spróbujemy skupić uwagę.

Teza

Spróbujmy teraz uściślić zawartą w tytule formułę. Jaką perspektywę wyznaczy na wybranym przez nas obszarze pojęcie *Entstehung*? Jaki obraz, jaki problem, „wyłoni się” przed naszymi oczami? Otóż wyłoni się pewna znamienna sprzeczność, sprzeczność, która – jak przyjmujemy – ma dziś decydujące znaczenie.

478 Rysuje się ona w sposób następujący – mamy do czynienia z konfliktem zasad i konfliktem sił. Instytucje i reguły działania (zasady konstytucyjne), kształtujące ośnowę demokratycznego porządku, zakorzenione są w tradycji oświecenia. Ich podstawę tworzy – najogólniej rzecz ujmując – oświeceniowa koncepcja rządów rozumu. Narzuca ona bardzo oczywiste wymagania dotyczące racjonalnego rozstrzygania i racjonalnego działania. Zgodnie z wzorcami oświecenia, dodajmy też, wolność utożsamiana jest z rządami prawa.

Z upływem czasu wiele wszakże uległo zmianie. W sferze obyczajów i praktyk związanych z potocznym doświadczeniem, pojawiły się tendencje, które popadły w zdecydowaną kolizję w wzorcami oświeceniowego racjonalizmu. Zanika więc kontekst, w którym pojęcie wolności nabrało kształtu i mogło zachować swój sens⁸. Posługujemy się pewnym szczątkowym językiem, wyrastającym z tradycji, ale słowa nasze stanowią jedynie woal, przesłaniający pustkę. Maskuje ją wrzawa eksponująca powaby nowych „idealów”. Pojęcie wolności chwieje się, powstaje wokół niego galimatias.

⁷ G. Deleuze, *op. cit.*, s. 7.

⁸ Bardzo cenną analogią, pozwalającą rozwinąć i bliżej uzasadnić przedstawioną tu tezę, są rozważania Alasdaira MacIntyre’a dotyczące języka moralności, przedstawione w jego pracy *Dziedzictwo cnoty*. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 21–28.

Chwiać się zaczyna także porządek instytucjonalny, ukształtowany zgodnie z rygorami oświecenia, eksponującymi prymat rozumu. Nowej kultury emancypacji nie można pogodzić z oświeceniowym racjonalizmem. Napięcia mają bardzo poważny, destrukcyjny charakter. Ujmując ten złożony problem w formie metaforycznego skrótu spróbujemy wyobrazić sobie, że dostaliśmy do rąk cenne skrzypce. Czy wystarczy nam sam zapal do gry, czy też potrzebna jest jeszcze znajomość zapisu nutowego? Tradycja oświecenia stała się partyturą, na którą nikt nie zwraca już dzisiaj specjalnej uwagi. Musi wystarczyć sam zapal do gry.

Realia – subpolityka i popkultura

Zaprezentowanych wyżej uwag nie należy, w najmniejszej nawet mierze, traktować jako wypowiedzi o charakterze moralizatorskim. Rzecz nie polega na tym, by wyrazić dezaprobatę, ale na tym, by uwypuklić kontrast. Mamy do czynienia z kulturą konfliktu. Spróbujemy więc zastanowić się nad tym, jaki charakter mają istniejące napięcia, jak poważne są istniejące sprzeczności. Przeanalizujemy kilka kwestii, zaczynając od obserwacji najbardziej ogólnych.

Używając określenia, którym posługuje się Ulrich Beck, możemy stwierdzić, że coraz większego znaczenia nabiera dziś sfera „subpolityki”⁹. Ta sfera to gmatwanina najrozmaitszych aspiracji, ambicji, koncepcji, elementarnych i osobistych strategii życia, których nie sposób przetłumaczyć na język polityki, które są oderwane od nurtu polityki. Cechuje je, rzecz można, skrajny subiektywizm. Na tym polu realizują się dziś nowe aspiracje związane z ideą wolności. Pojęcie demokracji, które pojawia się w prezentowanych tu wywodach, należy więc traktować szeroko. Nie powinno być utożsamiane z wąsko rozumianym ustrojem politycznym. Idąc śladami Alexis de Tocqueville’a należy widzieć demokrację jako pewien typ kultury, pewien system bardzo szeroko ujmowanych przekonań i praktyk.

Nowe strategie emancypacyjne związane są więc – powtórzmy naszą tezę – ze sferą subpolityki. Sama subpolityka przemawia natomiast językiem popkultury. Innego języka, rzecz można, nie opanowała. Język kaznodziejów, filozofów, poetów został odrzucony. Prawdy rodzą się dziś na „twitterze”. Wolność stała się jedną z etykiet popkultury, uległa najdalej posuniętej trywializacji. Jest traktowana jako łatwo dostępna „strawa”, któ-

⁹ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009, s. 11–78.

rażę czerpiemy bezpośrednio z zasobów natury. Jest to zgodne z ideologią konsumeryzmu oraz poddaną skrajnej trywializacji koncepcją „naturalnych” praw człowieka. Widzimy w sobie konsumentów wolności i praw, traktowanych jako zasoby naturalne, jako depozyt cennych „surowców”. Nie przetrwał nawet najbardziej chwiejny cień poglądów Georga Wilhelma Friedricha Hegla, przekonującego, iż wolność jest dramatem, że ma ona swoją bardzo wysoką cenę.

Doszło do wielkiego pomieszania materii. Wiąże się to z płytkim i bardzo naiwnym pojmowaniem złożonej problematyki wolności. Posługując się rozróżnieniami Immanuela Kanta zaznaczmy – wolność należy do sfery *noumenów*, a nie do sfery *fenomenów*. Człowiek jako „rzecz”, jako istota obdarzona ciałem, wolny nie jest. Podlega wszelkim koniecznościom natury. Wolny staje się jedynie w sferze racjonalnego prawodawstwa, wtedy gdy odwołując się do autorytetu rozumu tworzy zasady, którym dobrowolnie okazuje posłuszeństwo¹⁰. W hedonistycznej i materialistycznej kulturze późnej nowoczesności kwestia ta oczywiście zniknęła z pola widzenia. Wolność jest utożsamiana z gratyfikacjami dotyczącymi sfery zmysłów, sfery doznań, a więc – inaczej mówiąc – sfery fenomenów. Traktowana jest, powtórzmy, jako przedmiot ogólnodostępnej konsumpcji.

480

Silnej presji poddawane są też oczywiście zinstytucjonalizowane praktyki polityczne. Nurt popkultury wtargnął do sfery polityki. W dobie „polityki wizerunkowej” nie można mieć co do tego żadnych wątpliwości. Radykalizując to stwierdzenie rzecz można, że sama polityka staje się stopniowo jednym z nurtów popkultury¹¹.

Oto zarys obszaru, na którym będziemy się poruszać podejmując refleksję dotyczącą wolności we współczesnej demokracji.

Punkt odniesienia – kanon

Musimy uczynić teraz krok kolejny – wypada przedstawić wzorzec, który stanowi nasz punkt odniesienia, wyjaśniając co oznacza – w najogólniejszym oczywiście zarysie – koncepcja wolności zakorzeniona w tradycji oświecenia. Zwrócimy tutaj uwagę na trzy kwestie, zaczynając oczywiście

¹⁰ Szerzej na ten temat: G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, Gdańsk 1999, s. 50–75.

¹¹ Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Mit, polityka, popkultura*, [w:] idem, *Trzy wykłady kopernikańskie*, Toruń 2010, s. 27–44.

od samego pojęcia wolności. Kolejny problem to system wartości zakodowany w pojęciach *civility* i *civil society*. Rzecz ostatnia to idea sfery publicznej.

W epoce oświecenia, najogólniej rzecz ujmując, wolność utożsamiano z rządami prawa. Swoją wagę ma tu nie tylko sens polityczny tego aksjomatu, ale też szersza koncepcja życia, oznaczająca uwolnienie od arbitralnego i niesprawiedliwego przymusu. Oświecenie zwraca się przeciwko despotyzmowi, przeciwstawiając tyrańskiej arbitralności majestat prawa. Najistotniejszy staje się problem racjonalnej legislacji. Jaki charakter powinny mieć prawa ukształtowane pod patronatem rozumu? Oto pytanie zasadnicze. Odpowiedzi są różne. Inaczej rzecz przedstawia Monteskiusz, inaczej Jean-Jacques Rousseau, jeszcze inaczej czynią to David Hume czy też Kant. Utożsamienie wolności z regułami działania podyktowanymi przez rozum nie budzi wszakże wątpliwości.

Myśl to oczywiście nienowa. Bo przecież już Grecy akcentowali swe przewagi mówiąc, iż okazują posłuszeństwo tylko tym prawom, które sami ustanowili. To właśnie, jak zanotował Herodot, usłyszał władca Persów Kserkses od Lacedemończyka Demaratos¹². I z tego właśnie Grecy byli tak dumni. Powiązanie idei wolności z koncepcją rządów prawa oznacza uznanie nadrzędnej roli racjonalnej konieczności. Myśl ta nabierze decydującej wagi w tradycji stoickiej, przyczyniając się do ukształtowania idei prawa natury, stanie się też jednym z emblematów oświecenia¹³. Wolność pojmowana jest tu w istocie jako racjonalne samookreślenie, a więc panowanie nad namiętnościami, oraz afirmacja związków opartych na wymaganiach rozumu, znajdująca swój wyraz w ustanowieniu zgodnych z rozumem praw. Ostatecznie zaś ukształtowanie ustroju wykluczającego groźbę arbitralności, zapewniającego równowagę podzielonych władz. Wzorzec ten nabierze dość wyraźnego kształtu już w drugiej połowie wieku XVII. *The Whig Science of Politics* wyeksponuje koncepcję *free government*, a więc „ustroju wolności”, którą można traktować jako pierwowzór zamysłów kształtujących tradycję demokratyczną¹⁴. W pełnym kształcie idea ta zarysuje się w amerykańskiej konstytucji. Wolność – będzie tłumaczył Alexander Hamilton – przeciwstawić należy „przy-

¹² Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2011, ks. 7 (102–104).

¹³ Na ten temat: P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, t. 1, *The Rise of Modern Paganism*, New York 1966.

¹⁴ Na ten temat: B. Bylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967.

Pojęcie *free government* utożsamiano też z pojęciem *mixed government*, mając na myśli „ustrój mieszany”, wykluczający brak równowagi i nadużywanie władzy. Istotne znaczenie ma tu także praca: J. Clark, *The Language of Liberty 1660–1832. Political Discourse and Social Dynamics In the Anglo American World*, Cambridge 1994, s. 1–45.

padkowi i przemocy”, widząc w niej efekt „refleksji i wyboru”¹⁵. Wyboru reguł postępowania, które muszą być zgodne z rozumem.

Olbrzymie znaczenie mają też idea *civility* i koncepcja *civil society*. *Civility* to wzorzec niezmiernie ważny, to kulturowa matryca wolności. Mówiąc najkrócej – podążając też śladem Adama Fergusona i jego rozprawy *En Esssay on the History of Civil Society* – stwierdzić należy, że pojęcie *civility* utożsamiano z ogładą (*polished manners*), przeciwstawianą barbarzyńskiemu nieokrzesaniu, skłonności do gwałtu i wrogiej niechęci. „Ucywilizowanie” oznacza pewien nowy typ stosunków, opartych na wzajemnej życzliwości i aprobachie, na dążeniu do porozumienia, na kultywowaniu szlachetnych uczuć i dobrych manier oraz najdalej posuniętej pochwyale wyrafinowania. Można rzec, że ideał *civility* odsłania egzystencjalny sens wolności, pozwala zaznaczyć fundamentalną wagę stosunków opartych na wzajemnym zaufaniu i gotowości do współpracy. Zaakcentowanie prymatu ludzkiej godności i fundamentalnej wagi porozumienia definiuje przestrzeń wzajemnych odniesień, eliminując przemoc i arbitralne postępowanie, naruszające interesy i prawa innych istot ludzkich. Ostatecznie więc ideał *civility* ma też całkiem oczywisty sens polityczny. Stanowi również, co należy podkreślić, podstawę rozwiązań zgodnych z pojęciem *free government*. W kręgu takich właśnie oczekiwań i preferencji nabierze blasku idea *civil society*. Nie jest ona, pamiętajmy, abstrakcją czy też pojęciem dogmatycznym – wyrasta z historii¹⁶. Wzorzec *civility* ma też całkiem współczesne znaczenie. Pojęcie „kapitału społecznego”, któremu nadajemy dziś tak wielką wagę, znajduje się w jego bliskim sąsiedztwie. Nigdy nie wyjaśnimy problemu wolności w demokratycznym społeczeństwie zapominając o tym, że wolność – co tak mocno podkreślali Monteskiusz i Tocqueville – to także pewien typ obyczajów.

Pojęcie „sfery publicznej” ma znaczenie kluczowe. Korzeniami tkwono w kulturze greckiej. Mówiąc o wolności i demokracji na pierwszym miejscu powinniśmy właściwie postawić greckie słowo *isegoria*. Posługując się nim Grecy mieli na myśli równe prawo do uczestnictwa w publicznej debacie. Zaznaczmy jednak, że prawo to rodziło konkretnie rozumiane zobowiązania. Publiczna debata miała odwoływać się do autorytetu rozumu. Wolność słowa rozumiano jako poszukiwanie racjonalnych rozwiązań. Uczestnictwo w tym przedsięwzięciu wymagało starań oznaczających kultywowanie zdolności wykluczających działania bezmyślne

¹⁵ A. Hamilton, *The Federalist No 1*, [w:] M. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *Eseje polityczne Federalistów*, red. F. Quinn, Kraków–Warszawa 1999, s. 54.

¹⁶ Więcej na ten temat: M. Becker, *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*, Bloomington 1994, a także G. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, New York 1993, s. 189–225.

i niepohamowane. W pojęciu *isegoria* zakodowany jest pewien ważny postulat – demokratyczna wolność domaga się określonych zdolności intelektualnych i określonych zdolności moralnych.

Grekom nie wszystko oczywiście się udało. Sofiści, którzy zdemokratyzowali materię filozoficznego dyskursu, wkraczając na płaszczyznę myślenia potocznego, odrzucili wysokie wymagania związane z dążeniem do prawdy. Za ich przyczyną w publicznej debacie pojawi się relatywizm. Radykalny, rujnujący. Sofista Gorgiasz twierdził będzie, że prawdy po prostu nie ma. Znamy świetnie tezy Protagorasa, który przekonywał, że dwa sprzeczne ze sobą sądy mogą być jednocześnie prawdziwe. Ekwilibrystyka sofistów nie przyniosła jednak oczekiwanych rezultatów. Nie rozwiązali oni, co wytykali im Sokrates i Platon, problemu sprawiedliwości. Czemu więc służyła cała ta wyszukana i brawurowa elokwencja? Sofiści nie stworzyli modelu racjonalności krytycznej – podkreślmy to w sposób zdecydowany – który pozwalałby mówić o fortunnym powiązaniu władzy kwestionowania z rygorami intersubiektywnej ważności¹⁷. Ten problem jest i dziś naszym wielkim zmartwieniem.

Oświecenie powróci z zapalem do tematu prawdy i problemu debaty publicznej. Wtedy właśnie ukształtuje się nowoczesna koncepcja sfery publicznej¹⁸. Kant, w swej rozprawie *Co to jest Oświecenie?*, mówi o „wolności czynienia wszechstronnego publicznego użytku ze swego rozumu”¹⁹. Wszystko wydaje się dość oczywiste. Jawność umożliwić ma zdemaskowanie przesądu, głupstwa i kłamstwa. W publicznej debacie zatriumfować powinna prawda. Jedynym autorytetem stanie się rozum. Nieograniczone prawo do krytyki sprawi, że fałszywa mądrość załamie się, ustępując miejsca surowym wymaganiom racjonalnego rozstrzygnięcia. Otwarta debata zainspiruje w ten sposób dokonania związane z racjonalną legislacją, z wyborem reguł postępowania. Triumf rozumu (dyskursywna władza rozumu) oznaczać więc będzie ostateczne zwycięstwo wolności realizującej się poprzez prawo. Dziś wiemy doskonale, że nie wszystko było takie proste. Poniżej spróbujemy zaznaczyć kilka kwestii, które pozwolą dostrzec kontury dysonansu.

¹⁷ Szerzej na ten temat: R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 113–133.

¹⁸ Fundamentalna praca na ten temat: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.

¹⁹ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Toruń 1995, s. 54.

Podmiot – emancypacja, autokreacja, destrukcja

Cały patos i cały dramat nowocześnie rozumianej wolności ogniskuje idea podmiotowości. Jej przemiany nabrały dziś zdecydowanego i radykalnego charakteru, pozwalają też mówić o erozji wzorców związanych z tradycją oświecenia. Od idei racjonalnego samookreślenia przechodzimy do idei ekspresji i autokreacji²⁰. Koncepcje podmiotowości nabierają zupełnie innego charakteru, co rzutuje rzecz jasna na rozumienie wolności i demokracji.

Kartezjański punkt oparcia, a więc koncepcja podmiotu ukształtowanego w ramach aktu *cogito*, chwieje się już od dawna. Zasadnicze wątpliwości pojawiły się jeszcze w epoce oświecenia. Hume przekonywał, że w istocie nie ma bardziej problematycznej idei niż koncepcja podmiotu. Zupełnie nie zgadzał się z filozofami, którzy „sobie wyobrażają, iż w każdej chwili jesteśmy wewnątrznie świadomi tego, co nazywamy naszym ja”²¹. To przekonanie traktował jako efekt zwodniczej spekulacji. „Z jakiejż bowiem impresji – pytał w *Traktacie o naturze ludzkiej* – może wywodzić się ta idea?”²²

Pamiętajmy jednak, że demokracja liberalna gloryfikuje koncepcję praw jednostkowych, odwołując się do idei autonomii podmiotu. Zasada wyodrębnienia i formuła wolności negatywnej, tworzą pewien horyzont, poza który nie wykracza oficjalne „wyznanie wiary”, ukształtowane w nurcie tradycji liberalnej. Poza głównym nurtem plenią się wszakże herezje. Anthony Giddens mówi dziś o końcu epoki emancypacji, sugerując, iż mamy do czynienia z całkiem nową sytuacją historyczną, w której tradycyjnie rozumiana emancypacja nie powinna być już brana pod uwagę; ukonstytuowanie podmiotu ma teraz już całkiem inny sens i inny charakter. Od emancypacji przechodzimy do „polityki życia”. „Polityka życia jest – jak wyjaśnia – polityką stylu życia”²³. Oznacza to w istocie

²⁰ Na ten temat fundamentalna praca: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, a także: T. Bridges, *The Culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture*, Albany, NY 1994 (zwłaszcza rozdz.: *The Liberation of Desire*, s. 159–210) Istotne znaczenie ma też klasyczna praca Christophera Lascha: *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.

²¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005, s. 329.

²² *Ibidem*, s. 330.

²³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 292.

wyeksponowanie aspektu różnicy i wyodrębnienia. Etykę i prawo zastępuje, rzecz można, estetyka. Polityka „stylu życia” jest w istocie polityką odczuć i doznań. Czy w takiej sytuacji możemy jeszcze mówić o prawach podmiotowych? Czy samo pojęcie prawa może zachować nadal swoje znaczenie? Odgrywało ono decydującą rolę w epoce emancypacji, oznaczającej walkę o prawa podmiotowe, ale teraz? Jak to rozumieć teraz?

Richard Rorty utożsamia radykalnie pojmowaną wolność jednostki z autokreacją. Przekonuje, że autentyczne przesłanie liberalizmu uwzględniać musi, jako rzecz oczywistą, przygodność języka, przygodność jaźni i przygodność samej społeczności liberalnej²⁴. W tej sytuacji trudno oczywiście nadal mówić o racjonalnym samookreśleniu, o rządach prawa, oznaczających władzę niepodważalnych, „metafizycznych” reguł. Idea autokreacji stwarza otwarty horyzont. Rorty mówi:

Spróbuję wskazać, że słownik oświeceniowego racjonalizmu, choć niezbędny był dla powstania demokracji liberalnej, stał się obecnie przeszkodą w zachowaniu i rozwoju społeczeństw demokratycznych²⁵.

Wypada zadać sobie jedynie pytanie, czy wraz z tym „słownikiem” nie odrzucamy idei podmiotu. W jakim kierunku przebiegać miałyby autokreacja, i co oznaczać mogłyby wszelkie formuły tożsamości, w świecie, w którym myślenie staje się jedynie eksperymentem? Czy pojęcie wolności zachowuje tu jeszcze swoje znaczenie? Wydaje się, że nie. Jest ono przecież osadzone korzeniami w tradycjach metafizyki.

Sytuacja nie jest więc prosta. Alain Touraine przekonuje, z wielką emfazą, że nowoczesność można potraktować jako epokę „zabijania podmiotu”²⁶. Jego ukonstytuowanie miało jedynie pozorny charakter. Nieustannie działały siły, które tworzyły bariery i przeszkody. „Podmiot burżuazyjny” był, jak uważa Touraine, podmiotem iluzorycznym, fantazmatem kultury przymusu. Należy więc wszystko budować od podstaw, bo podmiotu w istocie nie ma. Problem polega wszakże na tym, że w kulturze późnej nowoczesności podmiot został „zakwestionowany”. Francuski socjolog pisze:

Dziś pada pytanie – jaki sens w tym świecie, w którym komunikacja dzierży władzę absolutną, może mieć obraz podmiotu mówiącego do siebie jak monologujące postaci teatru klasycznego. Jak idea podmiotu może mieć sens w społeczeństwie komunikacyjnym?²⁷

²⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.

²⁵ *Ibidem*, s. 73.

²⁶ A. Touraine, *Myśleć inaczej*, Warszawa 2011, s. 66–81.

²⁷ *Ibidem*, s. 179.

No właśnie. Touraine nie zgadza się z tym podejściem, ale pytanie pozostaje.

Pytanie to z bezkompromisową dociekliwością zadawał zresztą już znacznie wcześniej autor, który posiał chyba najwięcej wątpliwości, podważając podstawy całego dyskursu dotyczącego podmiotowości. Tym autorem był Nietzsche, który ideę podmiotu traktował jako filozoficzny nonsens. W *Poza dobrem i złem* wyszydził ją jako „zabobon logików”. „Sławne »ja« – wywodził – pozostaje, łagodnie rzecz ujmując, tylko supozycją”²⁸. Na manowce zwodzi nas w tej materii gramatyka. W jaki sposób wyłania się podmiot? „Wnioskowanie przebiega tu zgodnie z nawykiem gramatycznym: myślenie jest czynnością, a każda czynność wymaga kogoś, kto jest czynny, zatem – ”²⁹ Tak oto rodzi się wszechpotężna iluzja.

Przybywa też jednak wciąż wątpliwości. W wieku XX mamy do czynienia z silnym posiewem strukturalizmu. Koncepcja tożsamości bardzo się komplikuje. Foucault obwieści śmierć podmiotu. Dziś wiemy już świetnie, co mocno podkreśla w ważnej pracy dotyczącej liberalnej tradycji i demokracji Thomas Bridges, że podmiot (liberalna jednostka), nie został „odkryty”. Został on skonstruowany w toku praktyk związanych z kształtowaniem określonego modelu kultury obywatelskiej³⁰. Koncepcje tożsamości bardzo się komplikują. Trudno dziś przecież zignorować komunitarystów czy radykalną krytykę lewicową. Liberalna idea autonomicznego podmiotu nie jest już z pewnością najważniejszym drogowskazem i niezachwianym punktem odniesienia w rozważaniach dotyczących wolności. Pojęcie wyodrębnienia staje się niesłychanie problematyczne. W rzeczywistości mamy do czynienia z mnogością wpływów, kształtujących różnorodne formuły tożsamości i podmiotowości. Nasze społeczeństwo, uznawane za indywidualistyczne, jest w istocie – jak zaznacza Touraine – „społeczeństwem »plemion«, band, gangów, społeczności lokalnych lub sięgających dalej”³¹. Deficyt tożsamości jest coraz częściej zaspokajany poprzez transakcje oznaczające odrzucenie reguły wyodrębnienia. Wyodrębnienie zmieniło się w przygnębiające odosobnienie, w izolację, co tak świetnie przedstawił Robert Putnam w pracy *Samotna gra w kręgle*³². Touraine pisze:

²⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 41.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ T. Bridges, *op. cit.*

³¹ A. Touraine, *op. cit.*, s. 67–68.

³² R. Putnam, *Samotna gra w kręgle*, Warszawa 2008.

Ten pozbawiony struktury, zindywidualizowany świat ma skłonność do organizowania się w sposób, który nie jest proponowanym niegdyś przez filozofię oświecenia obywatelstwem – lecz, wręcz przeciwnie, jest nowym komunitaryzmem, wspólnotowością podporządkowującą jednostkę przekonaniom i praktykom narzucanym jej przez uczestnictwo w danej wspólnocie³³.

Czy w tej sytuacji mówić można jeszcze o wolności, i o prawach podmiotowych, językiem Kanta? Wszystko ulega zmianie. Idea wolności – powtórzmy – traci wyraźne kontury. Erozji ulegają bowiem oświeceniowe koncepcje związku obywatelskiego, eksponujące fundamentalną rolę autonomicznego wyboru. We wspólnotach zdesperowanych samotników, którzy rozpaczliwie szukają oparcia, niczego się już nie wybiera.

Karnawał powoli się kończy. Przez czas dość długi kluczową rolę odgrywała koncepcja wolności utożsamianej z ekspresją. To właśnie ona, jak przekonuje Charles Taylor, nadała specyficzny koloryt radykalnym wzorcom emancypacji, które zastąpiły kanon oświecenia, eksponującą ideę racjonalnej konieczności i racjonalnego samookreślenia. „Ekspresywistyczny zwrot”, jak to określa Taylor, stał się czymś bardzo znamionym i czymś bardzo ważnym, budzącym najdalej idące nadzieje związane z ideałami autentyczności³⁴. Wolność zaczęto traktować jako swobodną ekspresję, pozwalającą wydobyć wewnętrzną prawdę, ujawnić ukryty potencjał. Taka koncepcja stała się oczywiście ogromną pokusą. W postaci strywalizowanej dała ona o sobie znać jako infantylny i skomercjalizowany kult szczerości, kult zwierzeń i wyznań, zapewniająca poklask maniera podporządkowana schematom show-biznesu. Z ekspresją jest bowiem zawsze pewne zmartwienie; swój wyraz znaleźć może tylko to, co istnieje. Ekshibicjonistyczna maniera późnej nowoczesności ma oczywiście niewiele wspólnego z wolnością wyrazu. Jest w istocie rozpaczliwą próbą zatarcia tożsamości, niechcianej i niepotrzebnej, desperacką próbą dopasowania się do wzorca, który pozwala odnaleźć własne „plemię” podróżujące w gwiazdozbiorach popkultury. Oznacza repetycję i naśladownictwo. Stanowiła wszakże, i wciąż stanowi, bezpośrednie zagrożenie dla wzorców związanych z tradycją oświecenia, zawartych w koncepcji racjonalnego samookreślenia, w ideale wolności utożsamianej z rządami prawa. Aspiracje, które wprawiły w ruch maszynę emancypacji, okazały się ostatecznie na tyle silne, że spowodowały erozję samej idei podmiotowości, pozbawiając pytanie o wolność jego naturalnych niejako podstaw.

³³ A. Touraine, *op. cit.*, s. 68.

³⁴ Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 677–721.

Racjonalność, czyli galimatias

Zacznijmy od tego, że wbrew oczekiwaniom filozofów oświecenia rozum nie stał się jednak nigdy niepodzielnie panującym władcą. Nadzieje związane z gruntowną przemianą okazały się iluzją. Już Tocqueville poświęcił wiele uwagi problemowi bezmyślności, podkreślając, że to właśnie ona stała się jednym z najbardziej znamienitych rysów demokratycznych obyczajów. Dodajmy do tego teorie Gustawa Le Bona i Jose Ortegi y Gasset³⁵. Obaj autorzy nie pozostawiali żadnych złudzeń – to namiętności, agresja i ucieczka od odpowiedzialności nadają ton ludzkim działaniom. Historia nie potwierdziła przewag rozumu, o których myśleli autorzy Wieku Świata. Na wielką scenę – konstatował Le Bon – wkraczają „tłumy”. To one obejmują władzę. Racjonalną debatę zastępują marsze i wiece. Epoka nowoczesna – jak będzie przekonywał Nietzsche – stanie się też epoką resentymetu. Resentyment to zespolona siła niechęci i negacji, wyrastająca z poczucia upokorzenia i dramatu zawiedzionych nadziei. Stanowi wyraz zawiści. „Podstawowym punktem wyjścia jest w resentymentcie odruch zemsty”³⁶. Resentyment zaślepia; logika resentymentu oznacza potępienie i dyskredytowanie („ponieważ ty jesteś zły, ja jestem dobry” – oto fundamentalna reguła wartościowania)³⁷. Resentyment karmi się pogardą i niechęcią. Problem polega na tym, że stał się on – jak przekonywał Nietzsche – fundamentem całej kultury. Narzucając swe nieubłagane rygory potępienia, wykluczając rzetelny namysł, rzetelne oceny i pozbawione uprzedzeń działania. „Musimy zrozumieć – pisze Deleuze, rekapitulując poglądy Nietzschego – że instynkt zemsty jest siłą, która stanowi istotę tego, co nazywamy psychologią, historią, metafizyką i moralnością”³⁸. Nasza kultura zatruta jest przez resentyment. Władają nami nikczemne namiętności podporządkowane jego logice. Jaki sens mieć może racjonalne działanie? Jest ono zawsze, z konieczności, jak uważał Nietzsche, jedynie jedną z masek resentymentu. Nie pragniemy zgody, pragniemy zemsty.

³⁵ Zob. klasyczne prace: A. de Tocqueville, *O demoracji w Ameryce*, Warszawa 2005; G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Warszawa 2004; J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2008.

³⁶ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1977, s. 34.

³⁷ Więcej na ten temat: *Nietzsche i filozofia...*, s. 117–154.

³⁸ *Ibidem*, s. 41.

Dziś ten problem powraca. Problematyce resentymentu, fundamentalnej roli gniewu, agresji i mściwości, poświęca wiele uwagi w swych cennych pracach znany niemiecki filozof Peter Sloterdijk³⁹. Demokratyczna polityka, jak przekonuje, bardzo często przypomina dziś „zarządzanie gniewem”, manipulowanie emocjami znajdującymi swój wyraz w niechęci i agresji – mobilizowanie złości i wrogości. „Jutrzejscy historycy” – powiada proponując dość gorzką puentę – będą musieli wyjaśniać „jak doszło do upadku zachodnich demokracji, które po roku 1990 i jeszcze silniej po 2001 miały coraz silniej zaangażować się w neoautorytarny, częściowo neobellicystyczny zwrot”⁴⁰.

Sytuacja nie wygląda więc najlepiej, trudno byłoby mówić o zdecydowanych przewagach rozumu. Łatwiej stwierdzić, że nader często znajdował się on w odwrocie. Dziś widać to jeszcze wyraźniej. W „kulturze terapeutycznej” (gloryfikującej nastawienie terapeutyczne), realizującej przesłanie hedonizmu (jedynym dobrem jest przyjemność i brak dyskomfortu) podstawową rolę, jak twierdzi Frank Furedi, odgrywają emocje⁴¹.

W jaki sposób ująć zatem wypada sam problem racjonalności? Klasyczna koncepcja wolności, którą tu rozpatrywaliśmy, oznacza przecież racjonalny, autonomiczny wybór. Czy jesteśmy dziś w stanie jasno określić stanowisko rozumu?

Pojęcie racjonalności, musimy zdawać sobie z tego sprawę, jest niesłychanie nieoczywiste. W istocie – o czym przekonali nas już XVIII-wieczne spory filozofów – nie ma żadnych jednoznacznych, abstrakcyjnych formuł racjonalności. Nawet jeśli ograniczymy się do pewnej dość wąsko rozumianej tradycji, a więc do tradycji Zachodu, będziemy mieć do czynienia z obrazem złożonym i niejednoznacznym. Zawsze zatem – jak przekonuje w swej znakomitej pracy Alasdair MacIntyre – trzeba będzie zadawać sobie pytanie – „czyja sprawiedliwość, jaka racjonalność?”⁴²

Najważniejsze, z naszego punktu widzenia, są oczywiście wszelkie wątpliwości dotyczące idei racjonalnej legislacji i rządów prawa. Jaki charakter mieć mogą zamysły związane z tworzeniem prawa w warunkach rozproszonej racjonalności? Jak można definiować rygory racjonalności w dobie głębokich przewartościowań związanych z odrzuceniem metafizyki?

³⁹ P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, Warszawa 2011 oraz *idem, Pogarda mas*, Warszawa 2012.

⁴⁰ P. Sloterdijk, *Gniew i czas...*, s. 214.

⁴¹ F. Furedi, *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London–New York 2004; fundamnetalne i pionierskie dzieło poświęcone „kulturze terapeutycznego kontaktu”, to praca R. Bellah (wraz z zespołem), *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Warszawa 2007, zob. także, Ch. Lasch, *op. cit.*

⁴² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.

zyki, z dominacją perspektywizmu i pragmatyzmu? Oświecenie zakwestionowało normatywne wymagania związane z wiarą, nie powstało też jednak – mówiąc słowami Carla Beckera – „Państwo Boże Filozofów”, rozstrzygające kwestię niepodważalnych rygorów rozumu⁴³. „Podstawowym wyróżnikiem współczesnego klimatu – pisał Becker już w latach trzydziestych XX w. – jest faktyczność, a nie racjonalność”⁴⁴. A dzisiaj? Nad refleksją i uogólnieniami górę bierze naiwny, powiedzieć wręcz można otwarcie – infantylny, empiryzm, rozkoszujący się pstrokacizną i stawianym na piedestale konkretem. W najwyższej cenie jest jałowa dosłowność, którą usankcjonowała idea „myślenia w kategoriach różnicy”.

Mamy też do czynienia z rozwojem nowych koncepcji wiedzy (na pierwszym miejscu wypada tu postawić eksponującą motyw różnicy antropologię kulturową), które wykoleiły, rzecz można, ideę prawa natury i wszelkie typy uzasadnień odwołujących się do abstrakcyjnych rygorów racjonalności. W jakim punkcie więc stanęliśmy?

Odrzucenie idei uniwersalnej prawdy oznaczać oczywiście musi przekreślenie normatywnej koncepcji wartości. Wartości rozumieć możemy tylko w sposób opisowy. Ukształtowanie normatywnego punktu widzenia staje się niemożliwe. Przypomnijmy tu znaną tezę Rorty’ego. O charakterze wszelkich istotnych rozstrzygnięć decydować mogą jedynie „potyczki językowe”. „Społeczeństwo liberalne – podkreśla Rorty – to takie, które zadowala się nazywaniem »prawdą« wszystkiego, co okazuje się być rezultatem tego rodzaju potyczek”⁴⁵. Charakterystycznym przykładem odrzucenia epistemologicznych i etycznych rygorów, wykraczających poza kontekstualne rozumienie prawdy, jest też postliberalizm Johna Greya czy też, ściślej rzecz ujmując, jego „postpirronizm”. Obronę liberalizmu – jak przekonuje angielski autor – umożliwiają dziś właściwie jedynie „argumenty z niewiedzy”, odwołujące się do przeświadczenia, że „liberalny porządek jest dla nas właściwy, a nawet obowiązujący z mocy uznania ludzkiej niewiedzy”⁴⁶.

Ostatecznie jednak nie poddajemy się. W ten sposób narodziła się utopia rozumu komunikacyjnego. Warto tej kwestii poświęcić trochę miejsca, gdyż pozwala ona zrozumieć jak bardzo kruche są w istocie wszelkie nadzieje związane z restytucją rygorów racjonalności, wykraczających poza lokalne (kontekstualne) strategie myślenia.

Wielki wpływ na nasze rozumienie demokracji wywarły koncepcje Jurgena Habermasa – orędownika idei racjonalności intersubiektywnej,

⁴³ C. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 2008.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 40.

⁴⁵ R. Rorty, *op. cit.*, s. 83.

⁴⁶ J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 8.

wykraczającej poza ograniczenia oświeceniowego modelu komunikowania⁴⁷. Popularność zyskały też poglądy amerykańskich autorów, eksponujących pojęcie demokracji deliberatywnej⁴⁸. Dystansując się od tych koncepcji, przypisując im utopijne nachylenie, wypada zaznaczyć trzy kwestie.

Po pierwsze – są one uwikłane w wewnętrzne sprzeczności. Z jednej strony zakładają krytykę kartezjańskiej koncepcji podmiotowości i kartezjańskich formuł racjonalności związanej z myśleniem ukonstytuowanym podmiotowo, z drugiej zaś strony, w swej warstwie empirycznej, odwołują się do realiów kultury liberalnej, w której mamy do czynienia z wyraźnie ustaloną regułą wyodrębnienia, z prymatem jednostki, działającej jako niezależny, odseparowany podmiot. Jak więc ukształtować mógłby się bezosobowy punkt widzenia? Mamy tu jedynie do czynienia z piękną „baśnią” filozoficzną, jak powiedzieć można językiem Nietzschego.

Rozszerzając nasze zastrzeżenia zaznaczymy, że koncepcje te sugerują możliwość ukształtowania idealnej sytuacji komunikacyjnej, oznaczającej całkowitą przejrzystość i pełną jednoznaczność motywów, intencji i celów, a także neutralność (bezzstronność) języka. Są to założenia utopijne. Lekceważą one tradycję, którą symbolizuje pojęcie „hermeneutyki podejrzeń”. Pomijają fundamentalne obiekty, które w sposób bardzo przekonujący przedstawił już Nietzsche, podejmując problem woli złudzenia, demaskując rzekomą bezzstronność rozumu, związaną z dążeniem do prawdy⁴⁹. Fantazje „imparcjalizmu” można traktować jako osobliwe reminiscencje roussoistyczne⁵⁰. Skąd tak bardzo optymistyczne założenia – można zapytać – skąd przekonanie, że człowiek z natury jest dobry (bezzstronny), a zepsuły go jedynie złe instytucje?

Obiekcja najważniejsza i najbardziej konkretna, odwołująca się też do najbardziej oczywistych doświadczeń, dotyczy ignorowania rosnących wpływów dewiacji marketingowej, która odgrywa w demokratycznej kulturze coraz większą rolę i sprzyja dominacji formuł pseudoracjonalności. Problem ten jest mocno akcentowany przez autorów podejmujących krytykę deliberacjonizmu. Deliberacjoniści są bardzo wymowni i prze-

⁴⁷ Jako bardzo pomocne wprowadzenie do złożonej problematyki Habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego posłużyć może praca: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004. Bardzo wnikliwe i zwięzłe omówienie całego systemu poglądów niemieckiego filozofa zawiera praca: W. Outhwaite, *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge 1996.

⁴⁸ Przede wszystkim uwzględnić trzeba tu Jamesa Fishkina, autora pracy *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven, CT 1991. Więcej na ten temat zob. I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, Warszawa 2006, s. 13–66.

⁴⁹ Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia*, Warszawa 2011, s. 65–99.

⁵⁰ Dzieło sztandarowe: B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford 1995.

nikliwi w kwestiach diagnozy. Skutecznie obnażają jałowość dyskursu publicznego, zdominowanego przez wpływy reklamy i socjotechniczne zabiegi podejmowane w domenie *public relations*.

James Fishkin pisze o bezmyślności i powierzchowności demokratycznych debat, o skrajnym zakłamaniu związanym z *electoral politics*. O manipulatorskim charakterze mediów⁵¹. Nie jest to niewątpliwie bardzo odkrywczе. Wcześniej byli Max Weber, Joseph Schumpeter i, oczywiście, przedstawiciele szkoły frankfurckiej. Najbardziej zaskakujące są jednak oczekiwania i postulaty. Czy można pominąć strukturalne uwarunkowania sfery publicznej? Jak wyobrazić sobie nową formułę deliberacyjnej polityczności, która zostałaby ukształtowana wyłącznie dzięki metodom treningu obywatelskiego? Trudności mają, jak się wydaje, wymiar strukturalny (ontologiczny), a nie organizacyjny czy też psychologiczny. Lepsza organizacja debat, panele obywatelskie bądź zachęty finansowe nic tu nie pomogą. Jak zrealizować ideały „imparcjalizmu”, jakie podstawy, w świecie zdominowanym przez wpływy racjonalności instrumentalnej, może mieć *sound public reasoning*?⁵² Dążąc do autentycznej zmiany należałoby dokonać wielkiego demontażu nowoczesności – dekonstrukcji formuł i struktur rozumu instrumentalnego, zaczynając od domeny techniki, zmieniając charakter wszelkich praktyk, grzebiąc po prostu nowoczesność, realizując program Heideggerowski, oznaczający rewindykację prawdy bycia. Czy jest to możliwe? Rację ma, jak się wydaje, cytowany już Gray, który przekonuje, że nowoczesności „zwinąć” po prostu nie można.

Kończąc kwestię zaznaczymy, że ideały racjonalności intersubiektywnej popadają w radykalny konflikt z wzorcami kultury terapeutycznego kontaktu, która ma ze swej istoty charakter manipulacyjny, oznacza bowiem preferencje dla działań zakładających sterowanie postępowaniem innych osób⁵³. Zauważmy też, zamykając tę zwięzłą charakterystykę najważniejszych trudności, które napotyka idea intersubiektywnego uprąpomocnienia na gruncie rozumu komunikacyjnego, iż wzorce *civility* są dziś coraz bardziej zdecydowanie eliminowane przez idee konfrontacji i konfliktu, związane z ekspansją wojen kulturowych. Mamy więc do czynienia z wyraźną erozją pewnych form kapitału symbolicznego, kapitału kulturowego, który tworzył zaplecze dążeń związanych z ideałami

⁵¹ J. Fishkin, *op. cit.*

⁵² Trafną krytykę iluzji związanych z dominacją instrumentalnych modeli racjonalności przedstawił John Dryzek w pracy *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2000.

⁵³ O tym manipulacyjnym nachyleniu pisze A. MacIntyre w pracy *Dziedzictwo cnoty...*, s. 72–73.

wolności i pozwalał zastanawiać się nad fundamentalną rolą racjonalnej debaty publicznej.

Jak więc można dziś rozumieć koncepcję wolności myśli; jaki sens mogą mieć praktyki, związane z kanonem, który symbolizuje pojęcie *isegoria*? Przed naiwnością, pozwalającą wierzyć w łatwe sukcesy modelu deliberacyjnego, ostrzega James Tully, w artykule noszącym bardzo znamienity i przekorny tytuł – *The unfreedom of the moderns in comparison to their ideals of constitutional democracy*⁵⁴. Autor zwraca uwagę na problematyczność rzekomej bezstronności, kojarzonej z efektami deliberacji, która w istocie oznaczać musi eliminowanie poglądów i stanowisk nie mieszczących się w kanonie uzgodnień. Potykamy się tu o stary problem – jeśli nie istnieje *master vocabulary*, nikt nie ma prawa stwierdzić, że jego argumenty są lepsze. Jakie kryteria mają zatem decydować o wykluczeniu stanowisk odchylających się od przyjętej linii? Jak ostatecznie radzić sobie z normatywnymi ustaleniami na gruncie racjonalności rozproszonej? Czy jest rzeczą możliwą przełamanie impetu przygodności i relatywizmu, wyjście poza strategię myślenia kontekstualnego, w stronę rozwiązań, które pozwalałyby myśleć o tworzeniu prawa, a tym samym o ocaleniu wzorca wolności związanego z ideą rządów prawa? Przyjrzyjmy się teraz krótko problemom dotyczącym samej idei prawa. Czy może ona przetrwać w galimatiasie podzielonych i rozproszonych formuł racjonalności?

Rządy prawa – interpretacja i konwersacja

Powróćmy na moment do cytowanej już opinii Monteskiusza – całe nieszczęście polega na tym, że w demokracji „pomieszano władzę ludu z wolnością ludu”. Wolność zaś jest to „prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają”⁵⁵. Ustawy uchwała wszakże lud. Czego więc mogą dotyczyć wątpliwości? Lud głosuje, ustanawiając tym samym władzę prawa. Rządzą prawa, jesteśmy wolni. Niestety, wcale nie jest to takie proste i takie oczywiste. Rządy prawa, jak przekonuje Giovanni Sartori, w swej klasycznej pracy *Teoria demokracji*, zastąpiły dziś rządy prawodawców⁵⁶.

⁵⁴ „Modern Law Review” 2002, nr 65 (2).

⁵⁵ Monteskiusz, *op. cit.*, s. 136.

⁵⁶ G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 394–403.

W wielowiekowej tradycji rzymskiej – wyjaśnia – *ius* (po łacinie prawo) nierozdzielnie połączyło się z *iustum* (to, co sprawiedliwe) [...] Krótko mówiąc, *ius* oznacza „prawo” w sensie legalnym i w sensie słuszności⁵⁷.

Oczywiście, tak długo, jak długo ten związek ma znaczenie. Reguły „demokracji przedstawicielskiej”, narzucającej formalne rygory uprawomocnienia, sprawiły, że pojęcie prawa zostało oderwane od pojęcia *iustum*⁵⁸. Ciała prawodawcze, wielkie manufaktury prawa, działają na podstawie zasady większości. Prawem staje się to, co uzyska poparcie większości. Normatywny porządek późnej nowoczesności pozbawiony jest więc w istocie głębszych uzasadnień. Prawo rodzi się w systemie przetargów politycznych, pozwalających myśleć o ukształtowaniu większości. „Stanowienie prawa – pisze John Hallowell, streszczając typowe zarzuty – w coraz mniejszym stopniu jest wynikiem racjonalnych dyskusji, a coraz bardziej wynikiem »wzajemnych usług«, kumoterstwa i innych podobnych praktyk”⁵⁹. Sens ustanowionych zasad nie wykracza więc poza kontekst ustanowienia. Nie przemawiają przez nie żadne wyższe racje. To wiek XVIII trudził się poszukując niezachwianych przesłanek słuszności i uprawomocnienia, odwołując się do pojęć takich jak „wola powszechna” (Rousseau), czy też „wola powszechnie prawodawcza” (Kant). Dziś wystarcza udane głosowanie.

494

W tej sytuacji treść prawa zależy oczywiście od politycznych koniunktur. Normatywny substrat prawa zastępują polityczne fantazmaty – chwiejne, pozbawione wyraźnych konturów. Wszystko zależy od interesów stronnictw, od przebiegu „językowych potyczek”. Oświecenie, jak przekonuje MacIntyre (podobną opinię przedstawia Gray) stało się ślepą uliczką. Nie udało się bowiem, wbrew nadziejom Wieku Świata, stworzyć bezspornej formuły racjonalnego prawa⁶⁰.

Mamy więc do czynienia z szamotaniną, której nadano miano „niekonkluzywnych sporów”. Zabrakło arbitrów. Filozofia abdykowała, przeniosła się na grunt praktyk konwersacyjnych, rezygnując z definiowania rygorów prawdy i sprawiedliwości. Zamyśl Johna Rawlsa, próbującego dokonać rewindykacji idei sprawiedliwości poprzez nawiązanie do Kanta, został poddany druzgocącej krytyce⁶¹. Rorty, który przyłożył

⁵⁷ *Ibidem*, s. 395.

⁵⁸ Najnowsza, interesująca i ważna praca poświęcona iluzjom i mistyfikacjom systemu „przedstawicielskiego” to: P. Mair, *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, London–New York 2013.

⁵⁹ J. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 59.

⁶⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*; J. Gray, *op. cit.*

⁶¹ Podstawowa praca na ten temat: M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009, zob. także: S. Mulhall, A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Blackwell,

do tego swoją rękę, proponuje, by sprawiedliwość traktować jedynie jako „szerszą lojalność”⁶². Idea prawa zaczyna się więc chwiać. Przesądziły o tym dwie ważne kwestie – prawo zostało oderwane od pojęcia sprawiedliwości, a uniwersalny charakter normy prawnej uznano za anachronizm. Sens prawa ustalać mają interpretacje, które nie mogą odwoływać się do tradycji epistemologicznego absolutyzmu, które rodzą się w nurtach „filozofii konwersacyjnej” (określenie Rorty’ego). Trudno byłoby więc nadal mówić o prawie mając na względzie jego dwa fundamentalne atrybuty – stałość (niezmienność) i powszechną moc wiążącą. W kulturze odrzucającej epistemologiczny absolutyzm wszelkie normy stają się jedynie projekcją partykularnych punktów widzenia, które podlegać mogą negocjacjom i rekonstrukcjom. Czy w tej sytuacji mówić jeszcze można na serio o „rządach prawa”? Jeśli nie, czy nie pora zacząć zastanawiać się nad niebezpieczeństwem oznaczającym odwrót od wolności w kierunku despotyzmu (arbitralności woli)? Swobodna interpretacja i konwersacja traktowane być mogą jako matryce zgody tylko wtedy, gdy zdecydujemy się przyjąć skrajnie optymistyczne i marzycielskie koncepcje ludzkich skłonności, zwracając się świadomie w stronę utopii dobrego serca.

Czy istnieje jeszcze jakaś przestrzeń pomiędzy pokusą utopii i bezradnością? Czy potrafimy ocalić ideę racjonalnego wyboru, zachowując wiarę w siłę rozumu i wagę racjonalnej argumentacji? Godząc się jednocześnie – co dziś wydaje się już raczej rzeczą przesądzoną – na odrzucenie epistemologicznego absolutyzmu i „detranscendentalizację rozumu”. Taki właśnie wysiłek, mający na celu uzasadnienia normatywnych wymagań wykraczających poza strategię kontekstualnego i partykularnego myślenia, podejmuje Habermas w pracy *Faktyczność i obowiązkiwanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Nasze wywody dobiegają już końca. Nie może być zatem mowy o szerszym spojrzeniu na koncepcję Habermasa. Ograniczymy się więc do zacytowania dwóch ważnych stwierdzeń. Po pierwsze – jak przekonuje Habermas – nie jesteśmy już w stanie utrzymać w mocy Hobbesowskiej formuły rządów prawa, która była znamienym rysem nowoczesnego rozumienia polityki („władza państwowa konstytuuje się na podstawie umowy o panowanie, przez to, że suwerenna wola przyjmuje funkcje prawodawcze i ubiera swoje imperatywne wypowiedzi w formę prawa”)⁶³. Jak z tego wybrnąć? Oto odpowiedź –

Suwerenność ludu, wewnątrznie sprzężona z wolnościami podmiotowymi, sprzęga się jeszcze raz – z władzą zorganizowaną w sposób państwowy, mia-

nowicie w ten sposób, że zasada „wszelka władza pochodzi od ludu” urzeczywistnia się poprzez założenia komunikacyjne i procedury kształtowania opinii i woli⁶⁴.

Przyznać jednak musimy, że w praktyce nie dowiedziono żadnych przewag „rozumu komunikacyjnego”, o których tak chętnie mówią „de-liberacjoniści”. Obracamy się, więc w kręgu teorii i wyobrażeń, w kręgu idei regulatywnych. Obiekcje zaś są nader poważne. Kończąc, odnotujmy stanowisko jednego z bardzo ważnych autorów, którego – pochylając się nad pytaniem: komunikacja czy galimatias, wolność czy chaos – pominąć nie można.

Jean-François Lyotard, przedstawiając „kondycję ponowoczesną”, mówi o zmierzchu „metanarracji”, a więc „wielkich opowieści” scalających sens naszego doświadczenia, legitymizujących powszechnie aprobowane prawdy i zasady. Dzisiaj – twierdzi Lyotard – „funkcja narracyjna traci swoje funkcje: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych”⁶⁵. Różnice w sposobach myślenia nabierają charakteru odrębnych znaków tożsamości. Pogrążeni w rozproszonych „mikroopowieściach” nie potrafimy już ukształtować przestrzeni wspólnych odniesień, w której mogłyby zarysować się kontury normatywnych rozstrzygnięć. Lyotard konstatuje:

Tak oto społeczeństwo, które nastaje, mniej ma wspólnego z Newtonowską antropologią (jak strukturalizm czy teoria systemów), a więcej z pragmatyką części językowych, wynikających z heterogeniczności elementów⁶⁶.

W kulturze „częstek językowych” trudno oczywiście myśleć o tworzeniu prawa. Nie ma takiej „gry językowej”, która byłaby w stanie zintegrować wszystkie rozproszone punkty widzenia. W gmatwaniu wyeksploatowanych sloganów powstają więc już jedynie namiastki istotnych rozstrzygnięć. Namiastki prawa implikujące namiastki wolności utożsamianej z ideą racjonalnego samookreślenia i racjonalnej konieczności. Na plan pierwszy wysuwają się rozproszone molekuły – słowa i przygodnie ukształtowane „słowniki”, które nie mają już żadnych mocno ugruntowanych podstaw i są skazane na dryfowanie w galimatiasie ekspresji i arbitralności.

Bibliografia

⁶⁴ *Ibidem*, s. 150.

⁶⁵ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 20.

⁶⁶ *Ibidem*.

- Barry B., *Justice as Impartiality*, Oxford 1995.
- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009.
- Becker C., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 2008.
- Becker M., *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*, Bloomington 1994.
- Bellah R. i in., *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Warszawa 2007.
- Bon Le G., *Psychologia tłumy*, Warszawa 2004.
- Bridges T., *The Culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture*, Albany, NY 1994.
- Bylin B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, MA 1967.
- Clark J., *The Language of Liberty 1660–1832. Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo American World*, Cambridge 1994.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, Gdańsk 1999.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993.
- Dryzek J., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2000.
- Filipowicz S., *Mit, polityka, popkultura*, [w:] idem, *Trzy wykłady kopernikańskie*, Toruń 2010.
- Filipowicz S., *Prawda i wola złudzenia*, Warszawa 2011.
- Fishkin J., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven 1991.
- Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000.
- Furedi F., *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London–New York 2004.
- Hamilton A., *The Federalist No 1*, [w:] M. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *Eseje polityczne Federalistów*, red. F. Quinn, Kraków–Warszawa 1999, s. 51–55.
- Gay P., *The Enlightenment: An Interpretation*, t. 1, *The Rise of Modern Paganism*, New York 1966.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Warszawa 2001.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązanie*, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- Hallowell J., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Herodot., *Dzieje*, Warszawa 2011.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Toruń 1995.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, oprac. H. Orłowski, Poznań 2012.
- Lasch Ch., *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Liotard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.

- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996.
- Mair P., *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, London–New York 2013.
- „Modern Law Review” [London] 2002, nr 65 (2).
- Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 1997.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals & Communitarians*, Oxford–Cambridge 1992.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Warszawa 2008.
- Outhwaite W., *Habermas. A Critical Introduction*, Oxford 1996.
- Putnam R., *Samotna gra w kregle*, Warszawa 2008.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.
- Sandel M., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, Warszawa 1977.
- Shapiro I., *Stan teorii demokracji*, Warszawa 2006.
- Sloterdijk P., *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, Warszawa 2011.
- Sloterdijk P., *Pogarda mas*, Warszawa 2012.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- Tocqueville A. de, *O demoracji w Ameryce*, Warszawa 2005.
- Touraine A., *Myśleć inaczej*, Warszawa 2011.
- Wood G., *The Radicalism of the American Revolution*, New York 1993.