

BOGDAN SZLACHTA*

Humanistyka potrzebna uprawiającym nauki o polityce?

Truizmem wydaje się teza wielokrotnie już wypowiedziana, że Europa, a w niej Polska, trwa otoczona przez niezmierną i wciąż wzmagającą się różnorodność kultur, społeczeństw, religii i cywilizacji¹; truizmem również teza mocniejsza, że jest ona nie tylko otoczona, ale i pełna przedstawicieli różnorodnych kultur, społeczeństw, religii, cywilizacji, wreszcie grup etno- lub etniczno-kulturowych, że ich istnienie i aktywność przyczynia się do istnienia i znaczenia wielu linii granicznych dla języków, wyznań czy narodowości; że choćby obok włoskojęzycznej Szwajcarii, są też Szwajcaria retoromańska oraz francusko- i niemieckojęzyczna; że w tym samym państwie można spotkać nie tylko protestantów czy katolików, ale także chrześcijan obrządku wschodniego i muzułmanów. Wiemy już, nie tylko z preambuły polskiej konstytucji z 1997 roku, że nie ma kulturowej jedności Europy, bo obok przywiązanych do tradycji niejednorodnego wszak zachodniego chrześcijaństwa, trwają w niej inni, przywiązani nie tyle do jakiejś religii, ile „wartości ogólnoludzkich”, niemających wiele wspólnego z dziedzictwem chrześcijańskim albo nawet wobec tego dziedzictwa krytycznych. Wiemy wreszcie (m.in. dzięki Hermannowi Lübbemu), że cechą specyficzną europejską są „krajobrazy kultury”, *w których już w obrębie dziesięciu czy dwudziestu kilometrów wszystko się zmienia: dialekt, a nawet język, wyznanie i dominująca tradycja architektoniczna, chleb i kalendarz świąt, wino, a nawet styl retoryki politycznej w lokalnych i regionalnych parlamentach*².

Już te, eksponujące w istocie opisowy jedynie walor, tezy o trwaniu naszym w świecie kulturowych odrębności, mają – jak się wydaje – istotny walor w badaniach, które – znów: jak mi się wydaje – winny być prowadzone w dyscyplinie zwanej „nauki o polityce”, zaliczonej przez czterema z okładem laty do dziedziny nauk społecznych. Nie idzie

* Prof. dr hab. Bogdan Szlachta, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, e-mail:szlachta@inp.uj.edu.pl

¹ Zob. choćby R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, wyb. K. Strączek, Znak, Kraków 2003, s. 13. Już przecież starożytni czytelnicy *Dziejów* Herodota zdawali sobie sprawę, że otaczają ich odrębne światy właściwe Scytom, Egipcjanom czy Persom; wiedzieli, że istnieją Tyr czy Babilon, miasta różne od – dajmy na to – Aten.

² H. Lübbe, *Europejska tożsamość? Perspektywy kultury Starego Świata*, przeł. L. Żyliński, [w:] *Europejskie wizje pisarzy niemieckich w XX wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 246.

o to, że „studia nad kulturami”, nieistniejące jako odrębna dyscyplina naukowa, nie są zgodnie czy powszechnie identyfikowane (a nawet kojarzone) z „kulturoznawstwem” jako dyscypliną istniejącą, a zaliczoną do dziedziny nauk humanistycznych. Idzie raczej o to, że nawet ujmując opisowo jedynie kulturę, jako właściwe pewnej ludności, typowe dla niej formy życia, przejawiające się na przykład w jej obyczajach, sposobach wyrażania, rozwiązywania problemów, w zachowaniu ludzi w stosunku do siebie nawzajem i wobec innych istot żywych lub zjawisk nadprzyrodzonych, a także w ich nośnikach materialnych (odzieży, mieszkaniach czy narzędziach), odnosimy się do podzielanych przez tę grupę (lub raczej jej członków) podstawowych idei i wartości, charakterystycznych dla niej czy dla nich sposobów klasyfikacji i oceny danych doświadczeń odnoszących się wszak także do „przestrzeni naturalnej”³. Zróżnicowanie mnogich kultur, jak ongiś różnice dzielące ludy lub narody, dostrzegane tak dawno, ujawniające również przemiany dokonujące się w czasie, a nie tylko znajdowane w tym samym momencie temporalnym jako znak odmienności wielu grup, dostrzegane było m.in. przez Herdera. Dla osiemnastowiecznego już autora kultury wielu narodów tworzą własne kultury, z których każda jest wytworem miejsc i czasów historycznych, tradycji, języków oraz szczególnych charakterów ludów, w których się rodziły⁴, nie mogą być tedy ze sobą porównywane czy poddawane jednej mierze, zawsze zakorzenianej w jednej z kultur, zatem zewnętrznej względem innych kultur. W dwudziestym wieku podobnie ujmowali problem wielości kultur choćby Oswald Spengler i Arnold Toynbee, traktujący je niby odrębne „byty”, a nawet mający za „bohaterów historii”, jak pierwszy z nich, omawiający w *Zmierzchu Zachodu* tuż po zakończeniu I wojny światowej „życie ośmiu kultur” (egipskiej, indyjskiej, babilońskiej, chińskiej, antycznej, arabskiej, Majów i zachodniej), z których każda miała posiadać własne idee i namiętności, nie tylko „własne życie”, ale nawet „własną śmierć”, będąc szczelnie zamkniętą we własnych granicach. Podejście to negował Tomasz Mann, zauważając, że uznanie, iż istnieje wiele kultur przypominających zamknięte, odrębne organizmy prowadzi do tezy, jakoby żadna z nich nie była w stanie pojąć *tego, co mówi i myśli druga*, jakoby nie istniała ludzkość jako „całość gatunkowa”, a w konsekwencji – skoro każda kultura ma pochodzić *z innego kąta wieży Babel*⁵ – do orzeczenia niemożności porozumienia w obrębie ludzkości całej.

Krytyka Manna ujawnia interesujące napięcie, które jest przedmiotem refleksji także we współczesnej filozofii polityki: istnieje jedna czy wiele kultur? Istnieje jeden, uniwersalny być może język, który pozwala określić kryteria oceny wszystkich kultur, czy wiele niesprowadzalnych do siebie wzajem języków? Rzecz, jak dotąd, dotyczyła

³ Zob. np. P. Bagby, *Kultura i historia*, przeł. J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1975, *passim*.

⁴ Zob. J.G. Herder, *O wpływie rządów na nauki i nauk na rządy*, przeł. E. Namowicz, [w:] *Wybór pism*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 307.

⁵ T. Mann, *O nauce Spenglera*, przeł. M. Łukasiewicz, *Literatura na Świecie* nr 11, 1977, s. 348.

opisu kultur. W oparciu o ten opis powiadali niektórzy: wprawdzie żyjemy w różnych kulturach, nie są one jednak – na podobieństwo Leibnizjańskich bytów – monadami pobawionymi okien, bowiem ich uczestnicy są w stanie porozumiewać się między sobą, rozumieć się wzajem; są w stanie to czynić dzięki właściwym gatunkowi przyrodzonym, być może wyprzedzającą świadomość, skłonnościom lub dążnościom (jak mawiają arystotelicy), dzięki wspólnej wszystkim rozumności czy racjonalności (także kojarzonym z naturą, jak woleliby stoicy, a po nich niektórzy liberałowie), albo dzięki wspólnym czy powszechnym potrzebom (jak powiedzieliby niektórzy współcześni antropologowie i psychologowie). Mniejsza jednak o „fundament powszechności”, nad którym tak wiele wieków zastanawiają się filozofowie. Wszak jesteśmy w stanie zastosować „neutralne narzędzia nauki o kulturze”, by – zgłębiając różne formy życia i ich wytwory – dowiedzieć się także czegoś na temat człowieczeństwa jako takiego, i tego, co wspólne różnym kulturom, i tego, co je dzieli. Opisowe ujęcie kultur pozwala nam już dostrzec i to, co wspólne, i to, co odmienne, co nie jest „nasze”, tzw. zachodnie; pozwala zauważyć nieznane dotąd formy życia, dostrzec je „gdzie indziej”, a nawet związać je z – uznawanym za znacznie starszy niż opisowe, znanym już choćby Ciceronowi – normatywnym ujęciem kultury. W związku z nim pozostaje nawet dystynkcja właściwa nie tyle angielskiej, ile niemieckiej tradycji, dystynkcja kultury i cywilizacji, skoro ta druga – kojarzona przez Kanta z cywilizowaniem jako *przestrzeganiem zasad honoru i dobrego wychowania*⁶ – ma stanowić zaledwie warunek wstępny dla kultury związanej z umoralnianiem, kierującym nie ku porządkowi politycznemu jedynie, lecz ku porządkowi istotniejszemu, ku powołaniu, ku właściwemu celowi istnienia ludzkich bytów. To ujęcie normatywne, związane w wiekach średnich nie tyle z kulturą wytworzoną przez człowieka, ile z naśladowaniem przezeń ładu ustanowionego przez Boga, nakierowuje na swoistą potrzebę rozwoju, nie tylko zbliżania się do „ideału” skojarzonego z „umoralnianiem”, ale i stałego trudu duchowego formowania się człowieka. To on przecież ustanawia świat kultury i jest przez ów świat, w pewnym sensie, formowany, co skłania jednak niektórych do orzekania o niemożliwości dociekania *tylko tego, co jakiś pisarz „powiedział” (zwłaszcza w obcej kulturze), w sposób wolny od naszych własnych oczekiwań i przesądzeń dotyczących tego, co musiał on mówić*, „oczekiwań i przesądzeń”, które są określane przez kulturę partykularną, tę, w której kształtują się partykularne, nasze właśnie, a nie czyjeś, choćby wspomnianego „pisarza”, jego własne, także partykularne, z jego kulturą powiązane, „oczekiwania i przesądzenia”⁷.

⁶ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 45.

⁷ Q. Skinner, *Znaczenie i rozumienie w historii idei*, przeł. F. Biały, *Refleksje*, nr 9, 2014, s. 128-129.

Ustalenie powyższe, kierujące część badaczy nie tylko ku tezie o wielości kultur, które określają nasze „oczekiwania i przesądzenia”, ale również ku tezie o istnieniu wielu „modeli i przyjętych z góry założeń” zakorzenionych w różnych kulturach, do których *dopasowujemy nasze postrzeżenia i myśli*, a nawet, które organizują nam nasze postrzeżenia i myśli⁸, wiedzie ku orzeczeniu o istnieniu wielu, niesprowadzalnych do siebie kultur, a tym samym odwołuje się do podejścia uniwersalistycznego. Tymczasem wiara w możliwość doskonalenia się człowieka, wzrastania w kulturze uniwersalnej, kojarzona niekiedy z „procesem umoralniania”, tak bliska jeszcze myślicielom XIX w., została osłabiona już przez autorów w rodzaju Spenglera, wyraźniej jednak oprotestowana w XX w., po doświadczeniach Kołymy i Auschwitz skłaniając niektórych autorów, np. Theodore’a Adorno, do orzekania o „śmierci kultury”, uznawania jej niepowodzenia, a nawet wskazywania jako racji nieszczęść doświadczanych przez ludzkość⁹.

Wielu głosi jednak nieodmiennie, że człowiek jest „istotą kulturalną”, że „zatopienie w kulturze” odróżnia go od zwierząt¹⁰, że dzięki niej właśnie czyni on przyrodę „poręczną”, umożliwia sobie istnienie przez ustanawianie porządku, ustalanie reguł zachowań, nie tylko – choć także – reguł prawnych, i poprzez ustanawianie takich „instytucji”, jak choćby państwo. Gorset kulturowych form ma mu nie tylko umożliwiać przeżycie biologiczne, ale także udzielać swoistej ochrony przed „naturalnym” chaosem popędów i afektów, przed stanem, w którym „wszystko jest możliwe”, nawet mordowanie innych. Widząc rzeczy z tej perspektywy, możemy istotnie orzekać, że rozwijanie czy pielęgnowanie kultury jest warunkiem koniecznym przetrwania gatunku ludzkiego; wciąż jednak

⁸ Tamże, s. 129. Skinner wiąże tę tezę z istnieniem „idei priorytetu paradygmatów”, które są kulturowo uwikłane, orzekając, że *studia nad historią myśli etycznej, politycznej, religijnej i im podobnych skażone są nieświadomym zastosowaniem [tak pojmowanych] paradygmatów* (tamże). Skażenie tego rodzaju, *pod pozorem nieszkodliwej spekulacji historycznej*, może prowadzić do *przypisania własnych uprzedzeń najbardziej charyzmatycznym postaciom. Historia staje się wtedy rzeczywiście psotą, którą wyrządzamy zmarłym* (tamże, s. 136). Zwróćmy uwagę, że Skinnera bardziej w tym przypadku interesuje zmienność w czasie pewnej kultury, w tym przypadku zapewne tzw. zachodniej, niżli odmiennosc kultur: warto tedy pamiętać i o wielości współczesnych kultur, i o wielości treści danej kultury, co niezmiernie potęguje problem istnienia jakichś uniwersalnie ważnych treści czy kryteriów, które miałyby posiadać nie tylko uniwersalny, ale i „absolutny” walor decydujący o ich niezmienności i stosowalności niezależnie od miejsca i czasu kształtowania ewentualnych, partykularnych „oczekiwań i przesądzeń” organizujących nasze „postrzeżenia i myśli”.

⁹ Th.W. Adorno, *Rozważania o metafizyce*, [w:] *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.

¹⁰ Zob. w szczególności A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001. Zob. nadto F. Rodi, *Cztery aspekty pojęcia kultury*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, *Estetyka w Świecie*, nr 4, 1994, s. 187-197.

otwarte jest pytanie o to, czy potrzebna, a nawet konieczna nam kultura ma wymiar partykularny czy uniwersalny¹¹.

Choć niekiedy prawo usuwa się poza dziedzinę kultury i politykę czyni od niej różną, to przecież są i takie ujęcia, które wymagają traktowania zarówno prawa, jak i polityki (zwykle kojarzonej z istnieniem państwa) czy nawet „kultury politycznej” jako istotnych elementów kultury (m.in. obok religii, także wszak traktowanej niekiedy jako „zewnętrzna” względem kultury)¹². Ci, którzy zajmują takie stanowisko, a jest wśród nich wielu humanistów, traktują kulturę jako całokształt ludzkich, dziejowych wytworów (którymi są nie tylko dzieła poetyckie czy dzieła sztuki, ale także religia i polityka, a nawet aktywność gospodarcza). Weźmy choćby wspomnianego już Tomasza Manna, który uznawał, iż jakiś – obowiązujący powszechnie (?) – ład winien być ugruntowany w kulturze wspomagającej czy nawet określającej faktyczność czy „przyrodniczość” człowieka.

¹¹ Pytanie to nurtuje również licznych dziś badaczy tzw. polityki tożsamości, także tożsamości seksualnej czy płciowej; np. Tomasz Jarymowicz, ustalając, iż w polityce mniejszościowej partykularyzm i uniwersalizm to pojęcia kluczowe, wyznaczające typ prowadzonej polityki, zwrócił uwagę, że polityka emancypacyjna, która wybiera jedynie partykularyzm lub uniwersalizm, wikła się w sprzeczności, które oczywiście wpływają na jej skuteczność. Z jednej strony mamy politykę tożsamości, która domaga się uznania tożsamości kulturowej danej grupy społecznej, co ma zagwarantować zaprzestanie jej dyskryminacji. Taka polityka może być jednak tylko wtedy wiarygodna, jeśli mniej lub bardziej świadomie zaapeluje do uniwersalistycznie pojętego pojęcia uznania, gdzie uznanie należy się wszystkim ludziom bez względu na ich przynależność grupową. Polityka oparta na tożsamości, pomimo że apeluje do uniwersalizmu, staje się jednak z gruntu partykularystyczna, ponieważ nie próbując redefiniować tego, co uznane jest za uniwersalne, nie tylko sama releguje się na margines polityki, ale także wzmacnia stygmatyzację, naturalizując i esencjalizując tożsamość, którą reprezentuje. Z drugiej strony można wskazać politykę queer, która widzi tożsamość gejowską jako konstrukt, który nie istnieje bez swojej logicznej pary – tożsamości heteroseksualnej. Celem tej polityki – zwróćmy uwagę – jest dekonstrukcja dycho-
tomii homo-hetero i w konsekwencji transformacja tego, co uznaje się za uniwersalne. Taka polityka, tzw. polityka queer, postrzega uniwersalizm przede wszystkim jako groźbę i to zarówno w ramach walki o prawa mniejszości seksualnych, jak i w jej relacjach z antagonistycznym otoczeniem (*Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji – fałszywa alternatywa*, http://www.interalia.org.pl/index_druk.php?lang=pl&klucz&produkt=1237230877-6, s. 1, data dostępu: 2014-02-24). Jarymowicz uznaje Ernesto Laclaua, twórcę teorii radykalnej demokracji, za propagatora właściwego podejścia, uznającego bowiem, że partykularyzm i uniwersalizm nie są dwoma wykluczającymi się pojęciami, lecz jedno nie może istnieć bez drugiego. To, co uniwersalne, zawiera w sobie to, co partykularne, a partykularyzm musi wziąć pod uwagę uniwersalny kontekst, w którym zgłasza swoje żądania (tamże, s. 2). W pewnym momencie przyjdzie nam przyjrzeć się bliżej propozycji Laclaua.

¹² Dalsza część tekstu została oparta na treści artykułu opublikowanego ongiś w języku niemieckim (*Das (neu-) verführte Denken?*, [w:] *Nidos sąsiuviniai/Niddener Hefte* 8, red. L. Motuzienė, Inter Se, Vilnius 2013, s. 28-41) oraz litewskim (*Is naujo pavergtas protas?*, to samo źródło, s. 16-27).

Mann uznawał, że ahistoryczny *kosmos* Greków i ład wiązany z rozumem lub wolą ahistorycznego Boga chrześcijan nie są atrakcyjnymi propozycjami dla ludzi XX w., bo w nowożytności i *kosmos*, i ład Boży zostały „uhistorycznione”: człowiek miał być teraz osadzany wyłącznie w planie historii pisanej z małej litery lub – jak u marksistów – w koniecznościowym planie Historii pisaną z litery wielkiej. Znając dawne spory o naturę gatunkową człowieka relacjonowaną do normatywnego planu *kosmosu* lub do normatywnego planu Bożego, dostrzegał, że w jego stuleciu dominuje nie pojęciowy realizm uzasadniający istnienie takiej natury, lecz podejście nominalistyczne, eksponujące konkretne byty, w tym konkretne jednostki z różnie wyposażonymi umysłami, pozbawionymi być może nawet Kantowskich apriorycznych zasad apercpepcji. Nie spór o kosmiczny lub boski ład przedmiotowy, pierwszy wobec ludzkich umysłów, był w jego czasach przedmiotem głównej kontrowersji, bo był nim raczej problem istnienia rzeczywistości dotykanej, narzucającej się w poznaniu zmysłowym, jako przedmiotu poznania dla człowieka, przedmiotu od umysłu niezależnego, do którego miałby się dostosowywać język tworzony przez umysły. Był to przecież okres dominacji nihilizmu lub – jak kto woli – sekularyzacji, unieważniających lub co najmniej problematyzujących tezę o istnieniu takiej „obiektywnej” rzeczywistości, wraz z nią ostatecznie – jak się wydawało – porzucających przebrzmiałe odwołania do *kosmosu* Greków i ładu bożego chrześcijan. Hasło „Bóg umarł!” znał Mann, wiedzący, że jest ono znakiem przekroczenia przez człowieka Zachodu ujęcia platońsko-chrześcijańskiego, zniesienia korespondencyjnej teorii prawdy, uznania za niepoznawalną i w istnieniu swym niepewną już nie tylko rzeczywistości *kosmosu* i Boga, ale także rzeczywistości złożonej z „rzeczy samych w sobie”, a być może nawet rzeczywistości fenomenalnej od człowieka niezależnej. Mann wiedział wreszcie, że Fichte zasadniczo wygrał spór z Jacobi, skoro świat jawił się jako projekt ludzkiej wyobraźni, wymagającej przyjęcia, że zarówno *kosmos* (i wszelki świat rzeczowy), jak i Bóg także są w niej kształtowane. Podobnie jak *kosmos* i Bóg, jak ład osadzony w planie *kosmosu* i w planie Bożym, podobnie jak rzeczywistość zjawiskowa czy fenomenalna, również prawda oparta na kryterium wymagającym zestawiania tego, co rzeczywiste, i tego, co językowe, stawała się kategorią projektowaną przez ludzki umysł lub ustalaną w oparciu o dostępne mu kryterium. I grecka „kosmoteologia”, i chrześcijańska „antropoteologia” zostały zatem unieważnione, a wraz z nimi porzucone zostały grecki związek racjonalności kosmicznej i chrześcijański związek racjonalności Boga z racjonalnością ludzką. Racjonalność człowieka wyzwolono z dawnych relacji, ku łaadowi *kosmosu* lub/i łaadowi Boga. Samobójcza śmierć Naphty z powieści Manna zdaje się być literackim znakiem zmierzchu przynajmniej jednego z tych projektów, projektu młodszego; ale zdaje się być ona także znakiem zwycięstwa „mieszczkańskiego świata nowoczesnego”, dbającego – jak to ujmował Settembrini, rozmówca Naphty – o bezpieczeństwo jednostek. Nowoczesny „człowiek Zachodu”, „mieszczanin”,

stał się podobny do „absolutnego «ja»” lub Stirnerowskiego „Jedynego”; został bez kosmosu i bez Boga, w pustce być może nie tylko faktycznej, ale i normatywnej, ale czy został sam? Czy jego „sytuacja egzystencjalna” stwierdzana była w zupełnej pustce? Jeśli by tak było, to co mogło być teraz przyczyną zniewolenia? Może pojawił się nowy czynnik zniewalania, który – zgodnie z przewidywaniem filozofów niemieckich – tkwił w historii doczesnej, charakterystycznej dla nowożytnego „człowieka Zachodu”, po wyparciu obu wcześniejszych ujęć? A może czynnik ten tkwił w Historii pisanej z wielkiej litery, stanowiącej teraz nową podstawę projektowanego ładu normatywnego, daleko bardziej zależną już jednak od ludzkiego umysłu, bardziej zależną od człowieka wyobrażającego ją sobie i na swój sposób projektującego ją.

Przecież bohaterowie *Czarodziejskiej góry* Manna: jezuita Naphta i mason Settembrini, zastanawiali się nad uwikłaniem ludzkiego umysłu w historię, a raczej nad próbami nadawania jej sensu przez ludzki umysł; po wprowadzeniu przedstawionym przed chwilą moglibyśmy nawet rzec: zastanawiali się nad treścią kultury ustalonej przez człowieka. Naphta wierzył raczej niż wiedział; Settembrini raczej wiedział niż wierzył. Pierwszy zasadniczo przenosił to, co rzeczywiste, poza historię powszechną, mniemał bowiem, że istnieje jakaś rzeczywistość od człowieka niezależna, pozadoczesna, której elementy winny być realizowane w porządku doczesnym; drugi osadzał to, co rzeczywiste, tylko w doczesności, ale przeciwstawiając „ducha” „ciału”, miał to drugie za *pierwiastek szatański*, uznawał, że natura, którą kojarzył wyłącznie z doczesnością, jest *w ramach swego przeciwieństwa do ducha, do rozumu, [...] mistyczna i zła*¹³. Wydaje się jednak, że choć Naphta wierzył w niecielesną rzeczywistość pozadoczesną, a Settembrini wiedział tylko o cielesnej rzeczywistości doczesnej, to obaj w istocie bagatelizowali rzeczywistość aktualnie istniejącą, osadzoną w historii, skoro pragnęli ją przemieniać, przyjmując albo perspektywę wykraczającą poza uwikłany historycznie ludzki umysł, albo perspektywę „ducha” w ludzki umysł wpisane. Obaj byli w jakimś zakresie nihilistami, wzajem określającymi się zresztą tym mianem, bo obaj poddawali rzeczywistość materialną i cielesną dyspozycjom umysłu, rozumu czy „ducha”, wymagającym jej radykalnego przekształcenia¹⁴. Czynił to nie tylko Naphta, uznany przez Settembriniego za „reprezentanta Wschodu”, ale także mający się za „Europejczyka” i „człowieka Zachodu”.

¹³ *Czarodziejska góra*, Warszawa 1992, t. I, s. 430.

¹⁴ Naphta kojarzy z wolnością śmierć raczej niż życie (*Czarodziejska góra*, t. II, s. 262), w jego opinii tedy eksponowany przez Settembriniego „postęp” to *czysty nihilizm*, liberalny mieszcza- nin zaś staje się *slugą nicości i szatana*, bo *zaprzecza Bogu, zachowawczemu i pozytywnemu absolutowi* (tamże, s. 311). Dla Settembriniego z kolei z nihilizmem kojarzyć należy raczej projekt jezuity, uzasadniającego *rozsadzanie istniejącego świeckiego porządku rzeczy i kształtowanie na nowo społeczeństwa według wzorców idealnego, komunistycznego Państwa Bożego* (tamże, s. 421).

du” Settembrini. Obaj chcieli wyrwać ludzki umysł spod panowania tego, co aktualne, a co historyczne, co ukształtowane w dziejach, co go jako takie określa, narzuca mu swoją „narrację”, by poddać historię „idei” lub „duchowi”, choć jeden czynił to w imię tego, co przekracza poziom indywidualny, a drugi w imię tego, co indywidualne, zwłaszcza w imię „bezpieczeństwa indywidualnego umysłu”. Obaj jakby pragnęli unieważnić historycznie uwikłaną rzeczywistość, poddać ją temu, co wykracza poza plan doczesny, albo temu, co niesie ludzki „duch” zidentyfikowany z ludzkim rozumem, Transcendencji albo Immanencji, z pewnością zaś nie mitowi, który miałby być kojarzony z religią, jak u ludzi antyku.

I Settembrini, i Naphta pragną pokoju: pierwszy chce zmieniać świat w imię typowych dla „człowieka Zachodu” wymagań „rozumu”, ustanowić w porządku doczesnym wiecznotrwale „imperium demokratyczne”, a nawet – co zarzucał mu Naphta – „narodowe państwo powszechne”; drugi chce ustanawiać również wiecznotrwale, tyle że *bezpaiństwowe i bezklasowe synostwo boże*¹⁵. Obaj chcą końca historii albo w „republice rozumu” lub „republice ducha”, ku której mają się zbliżać wszystkie jednostki, albo w „ponadindywidualnej idei”, która – choć znajdowana poza umysłami poszczególnych jednostek – miałyby nimi powodować. Zdać się może, że stanowisko pierwszego jest ściśle indywidualistyczne, drugiego zaś kłóci się z tamtym, wymaga przekraczania własnych granic przez jednostki, przyjmowania przez nie treści jakoś będących, ale nie od nich pochodzących, przyjmowanych zatem jakby „z zewnątrz”. Obaj, choć w różnych projektach, pragną usunąć uwarunkowanie historyczne, które wyparło oba uwarunkowania dawne. Gdy jednak z tym, co historyczne, wiąże się naturę pojmowaną jako cielesność, a tę uznaje się za „zło”, za „potęgę”, której może się poddawać niewolnik, ale nie „człowiek postępu”¹⁶, to oczekuje się przekraczania historyczności wraz z cielesnością. Wniosek ten, oddający istotę stanowiska Settembriniego, może zostać dopełniony osobliwą konstatacją z punktu widzenia dzisiejszej filozofii polityki: gdy liberalni „ludzie postępu” zapanują, to ich umysły będą się powodować nie rzeczywistością historyczną, lecz wymaganiami „ducha-rozumu”. Na zewnątrz każdego umysłu będzie już to tylko, co zostanie zaprojektowane przez umysły „ludzi postępu”, w tym zaprojektowana przez nich historia lub to, co nastanie po jej zakończeniu. Nacisk ze strony natury zostanie ostatecznie uchylony, ale zniknie też historia od umysłów niezależna. Czas się skończy lub zostanie w pełni uzależniony od ludzkiego umysłu. Wraz z niezmiennym *kosmosem* i kapryśnym Bogiem zniknie zło uwikłane cielesnie i historycznie, będzie już tylko intersubiektywność współwyobrażana przez „ludzi postępu”, budowana przez nich w imię bezpieczeństwa każdej z jednostek; w tej intersubiektywności wskazywane będą

¹⁵ *Czarodziejska góra*, t. II, s. 202.

¹⁶ Tamże, t. II, s. 432.

zapewne także treści normatywne, które umożliwią jednostkom współzycie w zbiorowościach, postulatywnie w ramach jednego powszechnego związku już a- czy pozahistorycznego.

Settembriniego marzenie o końcu historii zdają się dziś dzielić liczni (i wiodący lub najbardziej popularni) filozofowie polityki, którzy – jak on – wypierają i *kosmos* Greków, i Boga chrześcijan, i Historię marksistów, oczekując jednak zarazem, a Jürgen Habermas niech będzie przykładem, że u kresu historii jednostki porzucą dawne „wielkie narracje” i przyjmą wreszcie warunki „racjonalnej komunikacji” umożliwiające im swobodne i wolne współkształtowanie ładu normatywnego. Inni, jak John Rawls, idą dalej, lecz dążąc do ustalenia „substancjalnych” „zasad sprawiedliwości”, mających wyznaczać treść „konstytucji dobrze ustanowionych społeczeństw liberalno-demokratycznych”, także sytuują oczekiwane rozstrzygnięcia z pominięciem historii, jako te, które dostarczą (wreszcie) ostatecznej i postulatywnie powszechnie ważnej podstawy dla ładu normatywnego. Nawet dzisiejsi „postmarksiści”, kojarzeni niekiedy z twórcami koncepcji zwanej demokracją radykalną lub agoniczną, negujący wszelkie wspólne jednostkom punkty odniesienia niby „struktury zniewolenia”, zarówno takie, które są tylko formalne (jak u Habermasa), jak i takie, które mają walor „substancjalny” (jak u Rawlsa), prowadząc rozważania o jednostkach współustalających ład normatywny w historii, także w jakiejś mierze marzą przecież o tym, że wreszcie pojawi się świat pozbawiony historii określającej wspólne punkty widzenia czy wspólne, grupowe projekty polityczne. Twórcy projektów formułowanych dzisiaj podążają zwykle tropem Settembriniego, który pragnął nie tylko uwolnić ducha-rozum jednostki od uwikłań w *kosmos*, w relację do Boga i Historii z wielkiej litery, wyrwać go z nihilizmu Naphty, ale także wyabstrahować go z „historycznie uwikłanych narracji” różnych grup kulturowo-etnicznych, klas, narodów, a nawet różnych, a poszczególnych „tożsamości jednostkowych”. Projekty te są nabudowywane na nadziei niesionej przez „ducha-rozum”, określonego przez Naphtę mianem „ducha absolutnego” albo „ducha demokratycznego postępu”, który miałby się ujawniać w „wolnych umysłach poszczególnych jednostek”¹⁷.

Pojawiające się u Manna zestawienie bliskiego Settembriniemu „kultu życia” bezpiecznych jednostek wyzwolonych z namiętności zbiorowych i indywidualnych, radujących się „końcem historii”, oraz bliskiego Naphtcie życia dla „ponadindywidualnych idei” mających przekraczać postulat zapewnienia „bezpieczeństwa” każdej jednostce, wiedzie do szczególnych konkluzji. Oto okazuje się, że w opinii drugiego z nich uprawiany przez pierwszego „kult życia” prowadzi w istocie do „skastrowania życia”: to, co ma być najbardziej dla jednostki wartościowe, okazuje się być najmniej wartościowe¹⁸. Wprowa-

¹⁷ Tamże, t. II, s. 56-60.

¹⁸ Tamże, t. II, s. 56.

dzione przez Arystotelesa rozróżnienie życia dobrego (gr. *bios*), stanowiącego nie tylko przedmiot poszukiwań członków wspólnoty politycznej, ale i przedmiot polityki, od życia jako takiego, nagiego życia (gr. *dzoē*), zdaje się wprowadzać nas w jeden z najciekawszych paradoksów nie tylko współczesnej filozofii polityki. Paradoks ten łatwo dostrzeżemy, gdy poszukiwanie treści dobrego życia skojarzymy z tym, co ponadindywidualne, a to, co cielesne, związane z bezpiecznym przeżywaniem życia przez podmioty, z ich życiem jako takim, z ich „nagim życiem”¹⁹: okaże się bowiem, że to, co Settembrini miał za treść oczekiwaną u kresu historii, związane jest w istocie właśnie z owym „nagim życiem”, z cielesnością uznawaną przez niego samego za złą, za „moment szatański”. Okaże się, że to, o co zabiegał: „bezpieczeństwo” każdej z jednostek, związane jest z przetwarzaniem cielesności, „momentu szatańskiego”, który przeciwstawiany był „duchowi”; że więc „duch” zainteresowany jest tym, co jest jego przeciwieństwem, że „dobro «ducha»” ma prowadzić do „zła cielesności”, ma je utwierdzać, chronić; w końcu, że „duch”, którego potęgą ma się wreszcie ujawnić u kresu historii, pragnie chronić to, co miał przekroczyć, co miało być jego przeciwieństwem. Bezpieczeństwo przeżywania życia cielesnego jest, wbrew Settembriniemu i tym, którzy dzisiaj przyjmują podobne do jego punkty wyjścia, związane raczej z cielesnością niżli z „duchem-rozumentem” człowieka. Inaczej mówiąc: mimo unieważnienia cielesnej natury, orzeczenia, iż jest ona „złą”, to ona właśnie staje się zasadniczym przedmiotem „polityki bezpieczeństwa” kosztem poszukiwania tego, co politykę tę przekracza, dotyczy bowiem „ponadindywidualnej idei”, dobra jako takiego, jako właściwego przedmiotu także działalności politycznej.

Jeśli dodamy, że eksponowany w projekcie Naphty moment religijności odsyła poza czas, w którym realizuje się tak cenione przez Settembriniego „bezpieczne życie”, to ujrzymy, że poszukiwanie „dobrego życia” odbywa się u jezuitę poza światem doczesnym, również tedy poza „światem politycznym”, w którym niepodobna znaleźć czasowi przeciwstawnej, wolnej od wszelkiej polityki i wszelkiego postępu perspektywy wieczności²⁰. Perspektywy nie uwzględnianej przez Settembriniego, dla którego *wszystko jest polityką*²¹, odnoszącą się jednak nie do życia dobrego, ale – jak ustaliliśmy – do życia nagiego, bliskiego zwierzęcemu. W jednym projekcie polityka znika, a wraz z nią znika także pole poszukiwania ładu, choćby już bez uwzględniania *kosmosu*, Boga i Historii pisanej z wielkiej litery, a nawet historii pisanej z litery małej; w drugim polityką jest wszystko, także poszukiwanie ładu, podejmowane jednak ostatecznie na rzecz tego, co

¹⁹ Zob. szerzej Thomas Lemke, *Biopolitik*, Junius Verlag, Hamburg 2007, s. 8-10, oraz Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda via*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1995, s. 9-13.

²⁰ *Czarodziejska góra*, t. II, s. 204-205.

²¹ Tamże, t. II, s. 294.

zostało uznane za złe, na rzecz natury jako cielesności, tego, co związane z trwaniem „nagiego życia” jednostek.

Jeśli zważymy, że w tzw. potoczności (a nie na wyżynach spekulacji filozoficznej) każdy człowiek mierzy się z problemem języka, z którego korzysta w relacji z innymi (i w relacji z samym sobą), to dostrzeżemy, iż kieruje się on zwykle ku zasobowi językowemu wspólnemu jemu i innym podmiotom. Choć każda jednostka ma zapewne przynajmniej w pewnym zakresie „własną narrację”, „własną historię życia”, ze względu na to każda może inaczej nazywać podobne wydarzenia czy uczucia, to „wspólny zasób językowy” zdaje się dostarczać formuł pozwalających przekazywać własne stany, choćby osobliwe i trudno zrozumiałe dla rozmówcy. Ta „wspólnota językowa” jest problemem nie tylko „myśli czy filozofii jako takich”, jest ona także problemem „filozofii polityki”, zwłaszcza jeśli jest ona przedstawiana jako niosąca zniewolenie, bo narzucająca nam różne „wzorce kulturowe” czy „normy społeczne”. Tak przedstawiana wspólnota z właściwymi jej wzorcami zachowań staje się „zewnątrzem”, Lacanowską „ekstymnością”, nie tyle dającą jednostkom zakorzenienie i możliwość debaty, ile będącą dla nich zagrożeniem, ograniczeniem, a nawet przyczyną negacji ich oryginalności czy indywidualności (kojarzonych niekiedy z wolnością). Choć tak rozumiana wspólnota językowa bywa przedstawiana wręcz jako „rzeczywistość językowa”, to jest ona „rzeczywistością zniewalającą”, narzucającą wybory. Jeśli zaś ta „wspólnota językowa” niesie również treść norm prawnych uwzględniających sankcje, zatem wywołujących strach, ograniczających ich umysły i ich wolę, to staje się ona głównym, z zewnątrz dochodzącym, czynnikiem zniewolenia, w jakimś jednak zakresie związanym z historią, i to „historią partykularną”, skoro – jak u de Saussure’a – akt mówienia ma być zakorzeniony w systemie „języka naturalnego”, *parole* ma być zależne od *langue*.

Można oczekiwać, jak czynią zdeklarowani „pozytywiści”, że zdołamy ograniczyć słownik do zbioru znaków oznaczających poszczególne, dostępne naszej naoczności rzeczy, że podążymy ku językowi fizykalnemu, usuwając poza jego dziedzinę kategorie pozwalające waloryzować zjawiska i określać byty naoczności niedostępne. Oczekiwanie to, znane także człowiekowi XX w., „przenoszące się” nawet w XXI stulecie, ogranicza nas do obserwacji i porządkowania przy użyciu formuł językowych tego tylko, co dane w naoczności, a przez to zamyka przed refleksją wnoszącą wiele do wspólnotowego życia, formułowaną m.in. przez wielu tzw. strukturalistów i poststrukturalistów. Również filozof polityki może czuć się zaniepokojony tym ograniczeniem, gdy wie, że jego akceptacja sprawi, iż mogą zostać utracone punkty odniesienia pozwalające wspólnie oglądać i poddawać ocenie fakty; gdy wie również, że wzmocni ono tendencję do niwelowania tego, co wspólne wielu podmiotom spychanym ku „zamkniętym światom” przez nie same „zagospodarowywanym” czy „zabudowywanym”, oddzielanym od – tracącej znaczenie – przestrzeni, w której odnoszą się do innych, w jakiejś względnie trwałej

relacji do niej pozostając, jak ongiś Grek w relacji do *kosmosu*, chrześcijanin w relacji do osobowego Boga, a marksista w relacji do bezosobowej Historii. Wie, że tracona będzie refleksja wartościująca, oparta na wspólnych sposobach oceniania faktów czy zjawisk, a co za tym idzie wspólny horyzont refleksyjności. Wie w końcu, że pojawi się potrzeba wskazania nowych punktów odniesienia, a co ważniejsze, uzasadnienia wiążących jednostki w zbiorowość orientacyjnych wzorców normatywnych. W istocie pragnie rozważyć to, co wciąż rozgrywa się w historii, co w jakimś zakresie podobne jest do poszukiwania politycznego, przewidywanego przez Arystotelesa „dobrego życia” w ramach historii, a nie u jej kresu lub wręcz poza nią.

Kierując się takim pragnieniem, niektórzy filozofowie polityki wykazują, że jednostki organizują się w grupy mające walor „polityczny” dzięki „momentowi władzy”, któremu posłuszni są rządzani z różnych powodów: ze względu na strach przed jej piastunami, ich „cnotliwość” lub „szlachetność” albo tylko z przyzwyczajenia. To ten właśnie „moment władzy” ma pozwalać rządzącym narzucać wolę obywatelom, nie jednak jako wolę własną, lecz jako wolę „państwa”, które zwłaszcza w nowożytności ma korzystać z wyłączności w zakresie stanowienia prawa (wyznaczania być może jedynych już wzorców normatywnych) i stosowania przymusu gwoi wymuszenia respektu dla niego. Odwołanie do państwa pozwalało (i nadal pozwala) wskazywać nieosobowe źródło wzorców już u Cycerona mających przecież stanowić „węzeł prawny”, spajający jednostki we wspólnotę polityczną. Spostrzeżenie to naprowadza na interesujący problem „antropomorfizacji państwa”, które – nie będąc „osobą” mającą własną wolę – miałyby o czymś rozstrzygać, dbać o coś, o czymś orzekać, słowem: działać, dokonywać pewnych aktów (w szczególności prawotwórczych), mimo że czyni to nie ono, lecz jego organy, których piastunami są konkretni ludzie, korzystający z różnie uzasadnianych legitymacji nie od państwa wszak pochodzących, lecz – przynajmniej współcześnie – wywodzonych „od dołu”, od obywateli, od adresatów ich aktów jako podmiotów działających w imieniu „państwa”. Problem w tym, że właśnie nieosobowe „państwo” przedstawiane było w roli „aktora”, który miał relacjonować treść swych działań czy aktów do wzorców osadzonych w ładzie *kosmosu*, pochodzących od Boga albo niesionych przez Historię lub odnajdowanych tylko w planie historii doczesnej, postulatywnie w następstwie ustalenia tego, co w danych okolicznościach jest użyteczne dla większości jednostek-obywateli. W końcu: nieosobowe „państwo” miałyby realizować projekty normatywne, formułowane u kresu historii lub nawet po jego osiągnięciu. Tak właśnie ujmowane „państwo” nie jest już osadzone w relacji do *kosmosu* lub Boga, bywa jednak – a wraz z nim prawo od niego pochodzące – relacjonowane do historii; jego prawo jednak jest tym samym uwalniane od relacji z niezmienną, a niesprzeczną z pojęciem człowieczeństwa „sprawiedliwością”, a przez to od relacji z oboma porzucanymi w nowożytności ujęciami „dobrego życia” wspólnoty opartej na więziach osobistych jej członków, na wspólnej im tradycji i religii,

wreszcie na wspólnej im kulturze niosącej „wspólną językową”. To wspólna kultura miała nieść takie wzorce normatywne, które wiązały także twórców prawa. Kultura wspólnoty poprzedzała „moment władzy”, jej wzorce były wcześniejsze od orzeczeń piastunów władzy „państwa”, niekiedy osadzone na rozpoznanej, a wcześniejszej jeszcze, wpisywanej w porządek *kosmosu* lub w rozstrzygnięcia Boże, gatunkowej naturze ludzkiej. Natura ta, zgodnie z ujęciem Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, nie wiązała się z cielesnością, jak u Settembriniego, miała bowiem za treść „przyrodzone skłonności” wyznaczające podstawy kultury przekazywane i w prawie, i w procesie wychowania (*paideia*).

Pomijając to, dlaczego i w jaki sposób ten sposób myślenia, ujawniający potrzebę wspierania przez wzorce kulturowe treści dyktowanych przez naturę (myślaną w związku z przyrodzonymi skłonnościami), został zakwestionowany w imię szacunku dla wielości kultur (tworzonych, zdaniem niektórych, wbrew czy mimo różnie pojmowanej „naturze”), wskażmy, iż apel do natury już Rzymianie zastępowali niekiedy apelem do rozumu nieodwołującego się do niezmiennego ładu kosmosu, lecz tkwiącego w zmiennych okolicznościach historii i uwzględniającego zróżnicowanie ludów i ich kultur. Choć autorzy chrześcijańscy próbowali wskazywać normy uniwersalnie ważne, odwołując się, a to do orzeczeń Boga, a to znów do natury gatunkowej przez Niego jednak stworzonej, przecież wskazywali, iż skutkiem ułomności intelektualnej i moralnej spowodowanej grzechem jest potrzeba wymuszania respektu dla reguł umożliwiających względny pokój i ład, choćby tylko zewnętrzny. W ich ujęciu, łączącym oba poprzednie, greckie i rzymskie, kultura mogła być już odnoszona nie do natury jako czegoś niezmiennego, a pierwotnego, czy nawet prymarnego, lecz do stanu zakłóconego przez grzech, w którym państwo i prawo stawały się potrzebne, by trwał pokój zewnętrzny między grzesznymi ludźmi, kultura zaś miała być tworzona świadomie przez człowieka, by zbliżał się on do wzorców od Boga pochodzących lub (znów) tkwiących w gatunkowej naturze przez Niego ukształtowanej. Ujęcie chrześcijan, w pewnym zakresie bliskie jezuitom ukazywanemu przez Manna, łączyło się z odróżnieniem ponadnaturalnych i doczesnych celów człowieka, wykluczało jednak możliwość spełnienia marzeń człowieka przed kresem historii, nawet jeśli jest to „człowiek Zachodu” czy uczestnik „nowożytnego świata mieszczańskiego”.

Nowożytna koncepcja państwa, nieuwzględniającego już w prawie uniwersalnego wzorca tkwiącego w normach opartych na rozpoznaniu natury gatunkowej czy na jednym wzorcu kulturowym, oparta została na przekonaniu, że podstawą ładu normatywnego winny być empirycznie stwierdzone potrzeby grup i jednostek oraz różnice dzielące wspólnoty narodowe, co uwyrażniało znaczenie jednego ośrodka prawodawczego. W trakcie sporów o treść władzy i identyfikację takiego ośrodka powstawały różne koncepcje ustroju, nieodmiennie eksponujące wyłączność prawodawczą suwerennego orga-

nu „państwa” działającego w imię „pożytku publicznego”, bezpiecznego trwania całości politycznej oraz potrzeb współtworzących ją jednostek i grup. Również kategoria „kultura” została odniesiona do tego nowego ujęcia, skojarzona z umacnianiem przez rządzącego pokoju zewnętrznego między jednostkami, a nawet potraktowana jako narzędzie opresji w rękach różnie identyfikowanego „hegemonu”. Do tak pojmowanej kultury została teraz odniesiona natura pojmowana jako to, „co istnieje rzeczywiście”, „co występuje w przyrodzie”, zaś w obrębie kultury także do „państwa” nazywanego coraz częściej „narodowym”, bo należącym do ludzi współtworzących jeden naród. Kultura traciła wymiar uniwersalny, zaczęła się różnicować. Nawet normy prawne w niej osadzone traciły ten wymiar, miały być respektowane nie ze względu na określoną treść, lecz dlatego, że pochodziły od organów działających w imieniu „państwa narodowego” i strzegących jego istnienia. Organy „państwa” nie miały już prowadzić obywateli ku dobru określanemu przez ich gatunkowe skłonności, lecz strzec ich bezpieczeństwa. Propozycja, która czyniła kulturę i prawo w nią wpisane tym, co ma służyć „państwu” i jego obywatelom, została najpierw wykorzystana przez monarchów absolutnych; za ich sprawą utrwalony został nowy sposób myślenia, rychło jednak podjęty przez twórców innych rozwiązań. Projekty liberalny i demokratyczny szły jednak w podobnym kierunku, także one wymagały bowiem, by organy „państwa” nade wszystko strzegły uprawnień obywateli albo kojarzyły to, co indywidualne, z tym, co wspólnotowe (kultura stawała się prostą sumą dokonań poszczególnych jednostek albo przeciwwagą dla natury, tym zatem, co stanowi ekspresję stanowiska indywidualnego, albo tym, co przesłania naturalność każdej z jednostek, odsłania natomiast jej zakorzenienia w rozmaicie identyfikowanych grupach).

Niepodobna się przeto dziwić, że w XX i XXI w. dominują nurty intelektualne ekspozujące to, co indywidualne, głoszące postulat autonomii jednostki, pozwalające zmagać się każdej z nich z ich, osadzonymi zasadniczo w historii, potrzebami i preferencjami opartymi lub nawet określanymi przez własne, historycznie uwarunkowane „partykularne narracje”. W „naszych czasach” pojawiają się jednak próby przekraczania fascynacji tym, co jednostkowe czy „partykularne”, a nawet ukazywania tego, co Naphta określił jako „ponadindywidualną ideę”. Tendencje tego rodzaju, obserwowane w rozmaitych obszarach refleksji i w „życiu codziennym”, które w jakimś zakresie obejmuje też „życie polityczne”, odzwierciedlają nie tylko zainteresowanie zanikiem wspólnot sensów i wspólnych kryteriów wartościowania, ale i próby przełamania „kryzysu”, choć pierwsza z nich przełom pogłębia, gdy druga – przynajmniej w pewnym zakresie – powstrzymuje go lub nawet odwraca; pierwsza ma myślenie za czynność „czysto indywidualną”, wymagającą ochrony przed wzmagającymi się tendencjami do jego ograniczenia przez wspólnotowe sensy czy kryteria niesione przez partykularny naród, kulturę czy cywilizację albo przez partykularny Kościół, w końcu przez tzw. państwa narodowe

lub organizacje międzynarodowe nakierowane na budowanie lub utrzymywanie wspólnotowości i choćby perswazyjne do niej „przymuszanie”. Druga tendencja widzi w innym kierunku: ukazuje zagrożenia, jakie niesie pogłębianie się skrajnej partykularyzacji, doprowadzonej aż do poziomu jednostki, która usuwa wszelkie odniesienia wspólnotowe jako zagrażające jej wolności rozumianej jako czysta oryginalność czy niepowtarzalność, normatywnie pusta; jako ta, która ma się sama wypełniać.

Obie tendencje dostrzegają epistemolodzy, etycy i filozofowie polityki. Pierwsi sądzą, jak Habermas, że w „przechodzeniu” od języka do działania konstytuuje się „racjonalność” człowieka, że utrzymuje się on przy życiu tylko dzięki tożsamości grupowej, którą – w przeciwieństwie do społeczności zwierząt – winien wciąż budować, niszczyć i na nowo tworzyć. Z kolei etycy, jak Schneewind, głoszą, że na przełomie XX i XXI w. odchodzi się od filozofii moralnej, broniącej poglądu, iż każda jednostka sama sobą kieruje na rzecz filozofii moralności społecznej. Mniejsza o to, czy ma on na myśli poszukiwania komunitarystów, ważne, iż nie odwołuje się do żadnego z trzech dawnych uwikłań tego, co wspólne: ani do *kosmosu*, ani do Boga, ani do Historii z wielkiej litery, osadza natomiast „filozofię moralności społecznej” w historii z litery małej, głosi, że w niekończącej się historii rozgrywa się dramat współtworzenia takiej moralności. Epistemolog i etyk wytaczają racje krytyczne wobec stanowisk nieczułych na perspektywę pozwalające jednostkom wspólnie wartościować zjawiska i fakty empirycznie uchwytnie, wobec podejścia skrajnie indywidualistycznego. Unaocniają oni potrzebę wykraczania poza stanowisko przyznające każdemu podmiotowi rolę kreatora własnych wyobrażeń, a przez nie współkreatora wyobrażanego przedmiotowego świata (zapewne również „wartości”). W podobnym kierunku podążają dziś jednak również ci filozofowie polityki, którzy starają się eksponować istnienie ładu normatywnego, niemającego źródła w świadomych projektach ludzkich podmiotów, a stanowiącego element istniejącej jednak rzeczywistości niezależnej od aktualnych wyobrażeń jednostek. Zdają się oni osłabiać niepokój znajdujący w wypowiedzi „nihilisty” Nietzschego, który zdaniem Karla Löwitha, przeczył w istocie nihilizmowi i wracał do koncepcji natury, by osłabić chorobę nowoczesności, polegającą na nieznajomości horyzontu po stracie wynikającej z porzucenia *kosmosu*, Boga i Historii z wielkiej litery²². Ani „mistrz podejrzeń”, ani dzisiejsi filozofowie polityki nie odwołują się do dawnych koncepcji natury ludzkiej jako podstawy dla uniwersalnej kultury i dla prawa jako jej elementu. I on, i oni dostrzegają, że natura jest dziś częściej kojarzona z tym, co czysto biologiczne w człowieku i wokół niego, i że tak pojmowana staje się ona podstawą dla tezy o „naturalnych potrzebach” ludzkich i fundamentem dla decyzji politycznych, „bio-” lub nawet „postpolitycznych”; że pro-

²² *Nietzschens Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, w: *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, s. 107.

wadzi to do usuwania poza pole zainteresowań uczestników „świata politycznego” innych „poziomów człowieka”, poza poziomem czysto wegetatywnym, a nawet do *wyabstrahowania „życia”, oddzielenia go od jego substancjalnych nosicieli*²³.

Uwaga ostatnia, zaczerpnięta z pracy Thomasa Lemkego, problematyzuje próby wyjaśniania rzeczywistości społecznej z indywidualistycznej perspektywy działających w niej uczestników do postrzegania każdego „podmiotu” jako produktu biokulturowych procesów rozwojowych, a nie jako ich twórcy. Rozważania o człowieku jako „zwierzęciu politycznym”, człowieku, który miał przekraczać egzystencję cielesną, w tej perspektywie ostatecznie tracą znaczenie; to nie określona i poznawalna natura ludzka ma stanowić punkt odniesienia dla polityki, ale „polityka” ma określać to, co należy uznawać za „naturę” kojarzoną teraz głównie z „nagim życiem” człowieka. Treść sprawiedliwości wyznaczać zaczynają „zmiennie standardy normatywne”, służące podtrzymywaniu warunków rozwoju zbiorowości; w ten sposób spełnia się zapowiedź Settembriniego, iż standardy normatywne będą ustalane przez tych, którzy znają „warunki rozwoju zbiorowości”; przez tych, którym opór stawia *der Anarch* lub *der Waldgang* Ernsta Jüngera; przez tych, którzy nie znają już *kosmosu*, Boga ani Historii z wielkiej litery, którzy chcą końca historii, mając na względzie tylko biologiczne przetrwanie, a nie dobro, mimo że poszukiwanie jego treści miało się ongiś odbywać w sferze politycznej. Problem w tym atoli, że owo przetrwanie dotyczy „złej cielesności”, i w tym, że treść bezpieczeństwa jest plastyczna, kształtowana przez decyzje rządzących, bo to oni mają przecież budować „ład” zapewniający bezpieczeństwo, uprzednio wyobrażając sobie i ów ład, i treść tego, co ma on zabezpieczać²⁴.

²³ T. Lemke, *Biopolitik*, s. 11-12.

²⁴ „Ładem” zaprojektowanym przez człowieka uwolnionego od wpływu *kosmosu* i Boga, odwołującym się jednak do Historii, był „system”, który zniewalał umysł w refleksji wielu krytyków spełnionego projektu politycznego, opartego na elementach marksizmu w naszej części świata. Czesław Miłosz chciał na przykład uwolnić umysł, uodpornić go na ideologie, kierując go zarazem ku Prawdzie. Czy Prawda, o której mówił, opierała się na naturze, skoro „naturę gatunkową” porzucili i Settembrini, uosabiający doczesną nowoczesność liberalną, i Naphta, uosabiający tęsknotę za tym, co pozahistoryczne? Skoro dla pierwszego realna była już tylko jednostka wyobrażająca sobie świat i nieuwzględniająca ani ładu *kosmosu*, ani ładu Boga, dla drugiego zaś realność miała korzeń boski, już także odcięty? Czy zatem Prawda, ku której miał być wyzwany „zniewolony umysł” Miłosza, może istnieć, skoro opieramy się na wyobrażeniach nie tyle obywateli przypominających Stirnerowskie „ja”, ile tych, którzy nimi rządzą? A może Prawdę zastąpi treść „opinii publicznej”, kreowanej być może przez tych, którzy ustalają „zmiennie standardy normatywne”? Czy, inaczej niż Miłoszowa Prawda, opinia ta będzie niewolić umysły, odmawiając im poszukiwania treści dobra wykraczającego poza dobro wynikające z bezpiecznego, biologicznego jednak tylko trwania jednostek?

* * *

Cały wywód (przedstawiony na uroczystym spotkaniu fetującym jubileusz tak zacnej Jednostki Naukowej, jaką jest Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk) prowadzony był w zamiarze ukazania wagi pewnych fundamentalnych zagadnień, które winien uwzględniać w swych poszukiwaniach także każdy, kto uprawia nauki o polityce traktowane jako dyscyplina sytuowana w dziedzinie nauk społecznych, odróżnionej – co problematyczne – od dziedziny nauk humanistycznych (nie można atoli zapominać, że także w polskiej tradycji humanistykę pojmuje się niekiedy szeroko i mieści w niej również refleksję społeczną). Bez podkładu humanistycznego jednak, na który pragnąłem zwrócić uwagę, bez uwrażliwienia na kwestie kultury niosącej ewentualnie rozstrzygnięcia normatywne, być może niemające pretensji uniwersalistycznych, zatem zróżnicowane i w czasie, i w przestrzeni, trudno zaiste prowadzić refleksyjne poszukiwania również w naukach społecznych, do których – obok nauk o polityce – zalicza się również m.in. nauki prawne. Ograniczanie nauk społecznych do analiz ilościowych jest – w moim przekonaniu – dotknięte skazą redukcjonizmu; nie twierdzą, że potrzeba nam refleksji, jaką przed wybuchem II wojny światowej podejmowali w Niemczech Heidegger, Löwith, Strauss, Blumenberg i Rauschnig albo Schmitt i Kelsen, pierwsi próbując wskazać następstwa krytyk rozpoczętych przez Kanta, dopełnionych przez Marksa i Nietzschego, drudzy, spierając się o to, czy faktyczność nie zna normatywności, czy też jest przez nią porządkowana; twierdzą jedynie, że istnieje potrzeba wspierania (również) nauk o polityce na humanistycznej podbudowie, dzięki której – także dzięki adeptom studiów politologicznych – pojawiać się będzie i trwać świadomość złożoności ważnych problemów podejmowanych głównie (czy w pierwszej kolejności) przez humanistów, jak przedstawione w niniejszym tekście, dotyczące i problemu uniwersalności, i zagadnienia uwikłania jednostek i grup w historię, i kwestii wielości (możliwych) uzasadnień tzw. ładu normatywnego.

Humanities necessary for political scientists

Scholars of political science, a discipline in recent years included into social studies, undertake issues typically belonging to humanities with growing anxiety. Meanwhile, the question of both the multiplicity of cultures and the unanimity of the universal culture, as well as the question of the foundations of normative order, found in the cosmos of the ancient Greeks, the God of the Christians, or the History of the Marxists, remain the issues which ought to be known and analyzed also by the political scientists. The text presents, inter alia, the dispute described by Thomas Mann, which occurred between the supporters of two humanist projects predicting the liberation of the subject from the entanglement in history; these projects are also of interest for those engaged in political science.

Key words: humanities, political science, culture, order, biopolitics

