



8/2009 (16)

## ***O potrzebie myślenia w przełomowych czasach (kilka uwag historyka myśli politycznej, a zarazem badacza stanu współczesnej filozofii polityki)***

**Bogdan Szlachta**

Tytuł nadany tekstowi brzmi prowokacyjnie. Jeszcze bardziej niepokojąco winien zabrzmieć, gdy weźmiemy pod uwagę jego dopełnienie: cóż bowiem może powiedzieć o potrzebie myślenia ktoś, kto zasadniczo bada stan miniony, zajmuje się historią myśli i to historią myśli „politycznej”, która – w jakimś zapewne zakresie – koresponduje z „myślą jako taką”, dominującą w pewnym, badanym właśnie okresie, ale która z pewnością nie jest „myślą jako taką”, lecz nakierowana jest na pewien wycinek rzeczywistości, a nawet, jak się wydaje, wycinek powiązany z działalnością intelektualną wobec tego, co empirycznie dane, co zdaje się być doświadczane w planie dostępnym zmysłom każdego lub przynajmniej zainteresowanego tym wycinkiem rzeczywistości? Cóż może powiedzieć o potrzebie myślenia ktoś, kto bada nadto stan współczesnej filozofii polityki, znów (lub wciąż) nakierowując swój namysł na „wycinek polityczny”, interesując się stanem współczesnej refleksji nad tym właśnie „wycinkiem”? Cóż może on powiedzieć o „przełomowych czasach” i jakich, znanych sobie kryteriów, może użyć, by wykazać „przełomowy charakter” czasów, o których pragnie mówić?

Podobne pytania, oczywiście, można mnożyć. Wystarczy jednak przedstawić jedno proste rozumowanie, by unaocznic zasadność podjętego przedsięwzięcia: jeśli zważymy, że w tak zwanej potoczności (a nie na wyżynach spekulacji filozoficznej) każdy tak zwany przeciętny człowiek mierzy się z problemem języka, z którego korzysta w relacji z innymi (i w relacji z samym sobą), pragnie wyjaśnić sobie jego sensowność i wytłumaczyć możliwość porozumiewania się przy jego użyciu z innymi, łatwo dostrzeżemy, że odpowiedź udzielana kieruje się zazwyczaj ku wspólnemu zasobowi językowemu (nie tylko zresztą słownikowemu), z którego korzysta zarówno dany podmiot, jak i inne,

z którymi podejmuje dyskurs. To prawda, każdy może mieć lub nawet ma przynajmniej w pewnym zakresie „własną narrację”, „własną historię życia”, ze względu na to każdy może inaczej odczuwać podobne wydarzenia czy uczucia, jednak „wspólny zasób językowy” zdaje się dostarczać mu formuły pozwalające przekazać, choćby osobliwe i trudno zrozumiałe dla rozmówcy, własne stany. Ta „wspólnota językowa” jednak jest problemem nie tylko „myśli czy filozofii jako takich”, jest ona także problemem „myśli politycznej czy filozofii polityki”. Problem to centralny dla każdego czasu, o ile język ma dostarczać nie tylko słów pojmowanych jako dźwięki jedynie, ale również ważnych kryteriów wartościowania poszczególnych zdarzeń. Naturalnie można oczekiwać, że język ograniczymy tylko do znaków oznaczających poszczególne rzeczy, że podążymy ku tak zwanemu językowi czysto fizykalnemu, usuwając poza jego dziedzinę wszelkie kategorie pozwalające waloryzować zjawiska, wydarzenia czy fakty empirycznie dane; oczekiwanie to znane jest także człowiekowi XX wieku, a nawet „przenosi się” w XXI stulecie wraz z tradycją zwaną pozytywistyczną, jednak – na co warto już teraz zwrócić uwagę – ogranicza nas ono do obserwacji i porządkowania przy użyciu formuł językowych tego, co dane w naoczności, zamyka przed refleksją wartościującą, wnoszącą przecież wiele do naszego wspólnotowego życia. Historyk myśli politycznej i filozof polityki jest, podobnie jak współczesny etyk, zaniepokojony tego rodzaju ograniczeniem; wie, że jego bierna akceptacja sprawi, iż utracone zostaną punkty odniesienia, z perspektywy których można oglądać fakty i poddawać je ocenie. Wie również, że podobne ograniczenie wzmocni będzie tendencję do niwelowania tego, co wspólne poszczególnym podmiotom, spychać je ku własnym światom, gubić ich zainteresowanie przestrzenią, w której wielu odnosi się do siebie, pozostaje w jakiejś względnie trwałej relacji. Słowem, wie, że z wolna dochodzić będzie nie tylko do zatracenia refleksji wartościującej, tak dla niego ważnej, ale także, a nawet przede wszystkim, zanikać będą wspólne sposoby oceniania poszczególnych wydarzeń, faktów czy zjawisk; że wraz z tym procesem postępować będzie erozja wspólnych tradycji fundujących wspólne punkty odniesienia i wspólne perspektywy wartościowania, postępować będzie erozja tradycji, dzięki której możliwy był dotąd wspólny horyzont refleksyjności i waloryzowania dla wielu jej uczestników. Wie w końcu, że pojawi się zupełnie zasadniczy problem wskazania nowych punk-

tów odniesienia, co ważniejsze jednak problem uzasadnienia ich istnienia jako takich, które wiążą (być może wskutek akceptacji przez poszczególne podmioty) jednostki w jakiegoś rodzaju zbiorowość.

Spoglądając z tego punktu widzenia z łatwością dostrzegamy, że każde „czasy”, w których dochodzi do wspomnianej „erozji tradycji”, czyli tradycji językowej, która „niesie sensy poszczególnych słów i perspektywy wartościowania”, są „czasami przełomowymi”. Takimi są jednak także „nasze czasy”, osobliwie dlatego, że na przełomie XX i XXI wieku doszło z jednej strony do wzmocnienia nurtów intelektualnych eksponujących to, co indywidualne, co związane z postulatem autonomii jednostki, co pozwala każdej jednostce zmagać się samodzielnie z jej potrzebami i preferencjami opartymi lub nawet określanymi przez własne narracje, z drugiej jednak strony do przekroczenia fascynacji tym, co jednostkowe czy „czysto partykularne”. Obie tendencje uległy wzmocnieniu i są obserwowane zarówno w rozmaitych obszarach refleksji, jak i w „życiu codziennym”, które w jakimś zakresie obejmuje też „życie polityczne”. Obie winny być uwzględnione, gdy mówimy o „myśleniu”. Obie odzwierciedlają zainteresowania badaczy (i nie tylko zapewne) często stwierdzanym zanikiem wspólnot sensów i wspólnych kryteriów wartościowania. Obie są też znakami pogłębiania się „przełomowych czasów”, choć pierwsza z nich pragnie przełom pogłębić, gdy druga – przynajmniej w pewnym zakresie – powstrzymać go lub nawet odwrócić; pierwsza ma myślenie za czynność „czysto indywidualną”, wymagającą zapewne ochrony przed wzmagającymi się tendencjami do jego ograniczania przez wspólnotowe sensy czy kryteria (niesione przez partykularny naród, partykularną kulturę czy cywilizację, albo i przez partykularny Kościół, w końcu partykularne państwo lub organizację międzynarodową) nakierowane na utrzymywanie podobnej wspólnotowości i choćby perswazyjne do niej „przymuszanie”; druga tendencja zmierza w innym kierunku: ukazuje niebezpieczeństwa, jakie niesie pogłębianie się skrajnej partykularyzacji, doprowadzonej aż do poziomu jednostki, która nie zna już (lub znać nie powinna) żadnych odniesień wspólnotowych jako zagrażających jej autonomii lub/i wolności; jako tych, które w jakiś sposób zagrażają jej oryginalności, niepowtarzalności czy niepodległości.

W tym miejscu znajdują się również dziś epistemolodzy, etycy i filozofowie polityki, współpracujący z sobą i znający swe

dokonania. Pierwsi znają przecież treść toczącej się debaty dotyczącej ograniczoności stanowiska pozytywistycznego; wiedzą, przywołajmy choćby Habermasa, że jeśli

dyskutujemy jakiś problem po to, by osiągnąć konsens drogą racjonalną i bez przymusu, [to] poruszamy się w tym wymiarze szeroko pojętej racjonalności, który obejmuje jako swoje momenty język i działanie, zdania i postawy. Krytyka jest zawsze przechodzeniem od jednego momentu do drugiego,

co oznacza, że krytyka

przechodzi od argumentu do postawy oraz od postawy do argumentu i dopiero w tym ruchu zyskuje szeroko pojętą racjonalność<sup>1</sup>.

W następstwie tej relacji, tego swoistego „przechodzenia” od języka (zdania, argumentu) do działania (postawy), konstytuować się ma „racjonalność”, zwykle wszak kojarzona z myśleniem; punktem odniesienia dla operacji językowych każdego podmiotu ma być jego działanie (postawa) osadzone w rzeczywistości danej. To jednak spostrzeżenie prowadzi Habermasa do konfrontacji z nastawieniem pozytywistycznym, skoro otwarcie głosi on, że wbrew pozytywizmowi pragnie bronić poglądu, iż

zorganizowany przez podmioty proces badawczy za pośrednictwem aktów poznania sam włącza się w obiektywny kontekst, który ma być poznany,

wymiar zaś, w którym związek między procesem badawczym i procesem społecznego życia powstaje

nie należy ani do sfery faktów, ani do sfery teorii<sup>2</sup> (ani do dziedziny socjologii wiedzy, ani do dziedziny metodologii, tak interesujących badaczy nastrojonych pozytywistycznie).

Porzućmy jednak Habermasa jako epistemologa, dostrzegając jedynie, że stara się on wskazać na dwie strony, także nas interesujące: stronę języka i stronę od tamtej odmienną, w jakiś jed-

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Przeciwko pozytywistycznie przepełnionemu racjonalizmowi. W odpowiedzi na pamflet*, przekł. M. Łukasiewicz, w: *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 103-104.

<sup>2</sup> Tamże, s. 104-105.

nak sposób ją poprzedzającą, skoro argumenty mają mieć punkt odniesienia w działaniu, gdyż tylko w taki sposób zyskać mogą (swą?) racjonalność (z pewnością zresztą Habermas, który nigdy nie pozna przedkładanego Czytelnikowi tekstu, z odrazą spojrzaliby na wskazane w nim znaczenie „wspólnoty językowej”: przecież uznałby ją za „ideologiczny projekt” w ostatecznej instancji zapewne zamierzony jako narzędzie niewolenia badacza lub nawet każdego podmiotu). Przyjrzyjmy się teraz Habermasowi, dziś niezwykle popularnemu spadkobiercy marksizującej „szkoły frankfurckiej” z racji formułowania uzasadnień dla wpływowych konstrukcji „demokratycznego państwa prawa” (wpisanej także do polskiej Konstytucji z 2 kwietnia 1997 roku). Oto, krytykowany przez zwolenników skrajnego ujęcia określanego mianem „radikalnej demokracji” („demokracji agonistycznej”) za uwzględnianie ograniczeń „liberalnych” nakładanych na „prawdziwie demokratyczne” jednostki, pogodzone z niemożnością zniesienia kiedykolwiek „politycznych sporów”, nawet on twierdzi, że

uspolecnione jednostki utrzymują się przy życiu tylko dzięki tożsamości grupowej, którą – w przeciwieństwie do społeczności zwierząt – trzeba wciąż budować, niszczyć i na nowo tworzyć.

Nawet on głosi, że materialne warunki przeżycia

są ściśle związane z warunkami najsubtelniejszej natury, równowaga organiczna – z owym niepewnym balansowaniem między rozdziałem a jednością, w którego toku drogą komunikacji ustala się dopiero tożsamość każdego Ja.

Co jeszcze ważniejsze,

nieudane próby uzyskania tożsamości przez jednostkę, która sama chce się utwierdzić

(a takie jest przecież marzenie zwolenników tendencji do „wyzwalania” narracji indywidualnych, w tym wyznawców „agonistycznej demokracji”),

oraz chybiona komunikacja jednostek, które ze sobą rozmawiają, to akty autodestrukcji, prowadzące ostatecznie także do wyniszczenia fizycznego<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 107-108.

Wbrew pozytywistom myślenie nie sprowadza się – zdaniem Habermasa – jedynie do refleksowania o teoriach będących prostymi opisami rzeczywistości; nie sprowadza się też jednak do refleksowania o skutkach własnej, odrębnej i niesprowadzalnej do żadnej innej, podobnie subiektywnej albo nawet do intersubiektywnie ustanawianej (osobliwie wspólnotowej), narracji (narratywności). Jest uwikłane w dialektyczne relacje, wpisuje się w jakąś „tożsamość grupową”, o którą stale toczy się spór dotyczący nawet tak subtelnych kwestii, jak wielokulturowość i jej ewentualne skutki dla tak zwanej tradycji liberalnej fundującej sposoby myślenia, mające obowiązywać we współczesnych państwach liberalno-demokratycznego Zachodu.

Ostatnie stwierdzenie przeprowadza nas ku refleksji współczesnych etyków. Znowu odwołajmy się do uwag podziwianego przez licznych współczesnych akademików autorytetu, mianowicie do amerykańskiego filozofa J.B. Schneewinda, uchodzącego za najlepszego dziś znawcę nowożytnych teorii etycznych. W pracy pod redakcją kontrowersyjnego etyka Petera Singera, Schneewind dzieli dzieje nowożytnej refleksji moralnej na trzy etapy: pierwszy miało znamionować

stopniowe przechodzenie od tradycyjnego założenia, że moralność musi pochodzić z jakiegoś uzasadniającego ją źródła znajdującego się na zewnątrz człowieka, do przekonania, że moralność mogła narodzić się w ramach samej natury ludzkiej. Było to przejście od poglądu, że moralność musi zostać narzucona istotom ludzkim

(dodajmy, na przykład przez osobowego Boga pojmowanego głównie jako arbitralna Wola lub Rozum różny od ludzkiego, a działający jedynie za pośrednictwem Jego woli),

do poglądu, że moralność może być pojmowana jako kierowanie się własnymi wyborami, czyli jako strefa autonomiczna;

w drugim okresie, następującym po wystąpieniach Montaigne w XVI wieku, aż po Kanta, Reida i Benthama u schyłku XVIII wieku, trwającym zaś do ostatniej ćwierci XX stulecia, „filozofia moralna w znacznym stopniu” broniła już i opracowywała pogląd, „że sami sobą kierujemy”; wreszcie okres trzeci, do którego należą „nasze czasy”, charakteryzuje osobliwe zainteresowanie etyków nie „kierowaniem sobą samym przez autonomiczny pod-

miot moralny”, lecz – zauważmy – nowymi kwestiami dotyczącymi „moralności społecznej”<sup>4</sup>.

Już wypowiedzi Habermasa i Schneewinda, prezentowanych w rolach specjalistów z zakresu epistemologii i etyki, unaoczniają zasadniczą potrzebę poszukiwania krytycznych racji wobec wciąż dziś wpływowego pozytywizmu, nieczułego (i znieczulającego) na perspektywy pozwalające wartościować zjawiska, procesy i fakty empirycznie uchwytny, a zarazem krytycznego oglądu wciąż przecież dominującego w polskiej refleksji autonomiczno-indywidualistycznego podejścia moralnego. Nie musimy się dziś odwoływać do nauczania Jana Pawła II, by dostrzec zasadniczą ograniczoność wciąż święcącego triumfy nastawienia pozytywistyczno-indywidualistycznego; nie musimy, choć zapewne wielu z nas nadzwyczaj ceni Jego wypowiedzi, dziś – niestety – zbyt często ignorowane, by nie rzec zapomniane. Nie musimy tego czynić, bo zaniepokojenie podobne, jak w Jego wypowiedziach, odnaleźć możemy w ustaleniach autorów łatwiej akceptowalnych na „intelektualnych salonach”, a niekiedy także „bardziej cenionych jako bezstronnych”, jako nieuwikłanych w ideologiczny projekt wymagający uwzględnienia jakiejś Transcendentnej Istoty, a przy tym zapowiadający ewentualne zbawienie, zatem przewidujący potrzebę „przekraczania” doczesności. Wystarczy dziś bez uprzedzeń odwołać się do tekstów autorów niekojarzonych z żadną religią, do tekstów cenionych akademików, w istocie korzystających z nastawienia krytykowanego, by dostrzec ich zaniepokojenie ograniczonością, a nawet niebezpieczeństwami ograniczania perspektyw do „myślenia tej oto jednostki” o tym, co jawi się jej w polu jej doświadczenia jako jedyne dopuszczalne w tak zwanym dyskursie publicznym i akademickim; by uznać, że w ich mniemaniu potrzebne staje się uwzględnienie innych horyzontów, podmiotowego, a nieodmiennie uwikłanego

---

<sup>4</sup> J.B. Schneewind, *Nowożytna filozofia moralna*, przekł. W.J. Bober, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 184-185. Wspominany autor kończy swe rozważania stwierdzeniem niebywale odważnym: mniema, że problemy „wspólnotowej moralności” grup lub społeczności autonomicznych jednostek mogą mieć w przyszłości „większe znaczenie dla współczesnej etyki niż historycznie centralny problem wyjaśnienia i uprawomocnienia moralnie autonomicznych jednostek jako takich” (tamże, s. 194). Stwierdzenie to ma za punkt odniesienia krytyczną ocenę stanowiska utilitarystycznego jako szczególnie zainteresowanego utwierdzeniem refleksji moralnej nakierowanej na podobne uprawomocnianie moralnie autonomicznych jednostek jako takich.

w rzeczywistość przedmiotową, i przedmiotowego, a nawet wspólnotowego.

Podobne zaniepokojenie znajdujemy w historii myśli politycznej zwłaszcza w tak zwanym okresie nowożytnym, który – w przekonaniu piszącego te słowa – otwiera debata o prawie oporu wobec zwierzchnika i o suwerenności jako swoistej postaci zwierzchnictwa, która toczy się od połowy XVI wieku. Wiele przykładów można podać w tym obszarze, dość jednak wspomnieć z jednej strony poszukiwania konserwatystów o rozmaitym nastawieniu do problemu ładu normatywnego i jego źródła, z drugiej zaś ustalenia – dajmy na to – liberała typu Monteskiusza czy de Tocqueville’a (o socjalistach możemy nie wspominać). Podobne zaniepokojenie odnajdujemy jednak również u współczesnych filozofów polityki. Etyk Schneewind odwołuje się przecież w swym rozstrzygnięciu do dyskusji wywołanych przez Johna Rawlsa na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, dyskusji decydujących o rewitalizacji filozofii polityki, której śmierć ogłaszano wielokrotnie w latach tuż powojennych, a to z racji – jak się wówczas wydawało – niezachwianego prymatu (monopolu?) nastawienia pozytywistyczno-indywidualistycznego; nastawienia uzasadniającego burzliwy rozwój refleksji socjologiczno-politycznej i metodologii nauk społecznych mającej za aksjomat indywidualizm (stałe kojarzony z utilitaryzmem)<sup>5</sup>. O ile Rawls dąży jednak w istocie do wykazania, że jednostki współkonstruuja treść wiążącego je ładu normatywnego, postępując skądinąd podobnie jak znacznie później Habermas w swej *Faktyczności i obowiązaniu*, o tyle jego krytycy z tak zwanego obozu komunitarystycznego uwzględniają „orientację wspólnotową”, mając nawet tożsamość wspólnotową za punkt odniesienia dla tożsamości indywidualnych; tym samym wpisują się oni w trend identyfikowany przez Schneewinda jako ważniejszy od tradycyjnego, którego zwolennicy dążyli lub dążą do „uprawomocnienia moralnie autonomicznych jednostek jako takich”. Ich propozycja skłania do traktowania myślenia nie jako czynności zamkniętego podmiotu na treści niesione przez wspólnotę jego zakorzenienia, lecz – przeciwnie – jako czynności wymagającej uwzględniania, poznawania i przejmowania „treści wspólnotowych”. Analogiczny

---

<sup>5</sup> Por. szerzej D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003, s. 7-59.



walor mają poszukiwania współczesnych neorepublikanów i teoretyków tak zwanego społeczeństwa obywatelskiego, eksponujących znaczenie relacjonowania wolności jednostki do wolności wspólnoty jej zakorzenienia albo aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym takiej wspólnoty. Wszystkie te stanowiska, za którymi przemawiają rozmaite racje i argumenty, niemal wszystkie krytyczne wobec dominującego dotąd (i wciąż) nastawienia, wychylają jednak nie tylko na potrzebę uwzględniania „zakumulowanej mądrości praktycznej wspólnoty” (jak powiedzieliby dawni konserwatyści), ale także – a może nade wszystko – na potrzebę krytycznego myślenia o najpopularniejszych dziś sposobach refleksji; dziś, w tych przełomowych czasach, refleksja nad nimi, jako w refleksji dominującymi, może być bardzo trudna, wydaje się jednak, że ona właśnie jest głównym znakiem przełomu; jest albo dopiero może się nim stać uwyraźniając interesujący walor tych czasów; naszych czasów.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – ETYKA, MYŚL POLITYCZNA, FILOZOFIA POLITYKI, EPISTEMOLOGIA, AUTONOMIA, WSPÓLNOTOWOŚĆ, WOLNOŚĆ

## SUMMARY

---

B. SZLACHTA, *About the Need for Thinking in a Watershed (a Few Comments from a Historian of Political Thought, and at the Same Time a Researcher into the Condition of Contemporary Political Philosophy)*

The text treats about the essential questions posed today in connection with the impatient attacks made against the existing linguistic traditions, justifying judgments on various events and statements; these attacks, made especially by the supporters of the positivist view, lead particularly to the erosion of the still dominating ways of justifying the existing normative order as the most important perhaps among the analyzed in the history of political thought and contemporary political philosophy point of reference for thinking as such. The present time, the time of popularity of these attacks, is “a watershed”, since it requires constant, critical reflection on the existence of a similar order,

negated as being oppressive among others by more and more numerous supporters of the agonist stand, also collaborating on the project of radical democracy against not only the conservative tradition, but also liberal one.

**Bogdan Szlachta**, profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego, urodzony w 1959 roku; absolwent studiów prawniczych i filozoficznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, doktorat i habilitacja z nauk prawnych, profesor nauk humanistycznych, kierownik Katedry Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego; dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w kadencji 2008-2012, a także wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, autor siedmiu monografii (*Ład – Kościół – Naród. Filozofia i myśl polityczna polskich ultramontanów w latach 1834-1883*, Kraków 1996; *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków – Warszawa 1998; *Z dziejów polskiego konserwatyzmu*, Kraków 2000; *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku*, Kraków 2000; *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001; *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007) i kilku zbiorów esejów (*Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2007; *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008) oraz kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych; redaktor *Słownika społecznego* (Kraków 2004); redaktor naczelny „Politei” – pisma Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.