

Piotr Szumlewicz

Filozofia — niedokończony projekt

„Nie możecie znieść filozofii, nie urzeczywistniając jej”¹ — pisał Marks, streszczając w tej formule dialektyczną więź teorii i praktyki. Obecna od początków zachodniej filozofii intencja ufilozoficznienia rzeczywistości i urzeczywistnienia filozofii swój najwyższy wyraz znajduje w myśli marksowskiej. Marks był myślicielem, który wpisał w filozoficzny logos ten obszar ludzkich działań, który wcześniejsza refleksja wyłączała poza namysł swoich dociekań. W ten sposób otworzył pole do rozważań nad możliwymi związkami nowo powstałej wiedzy i władzy, które łącznie stają się w jego myśli jedną, nieustannie ewoluującą całością. Poheglowska filozofia *praxis*, z jednej strony, zmierza do sformułowania alternatywnego względem dotychczasowych paradygmatu myślenia, z drugiej zaś, równolegle, wyraża nowe trendy pojawiające się w rzeczywistości. Głównym zagadnieniem filozofii społecznej od czasów Marksa jest zatem kwestia więzi teorii i praktyki w nowoczesnym świecie, a tym samym możliwego związku filozoficznych projektów z życiem społecznym. Równocześnie pojawia się pytanie, czy filozofia ma wystarczająco uzasadniony mandat do wpływu na panującą władzę. Platońskie roszczenie do trwałego powiązania wiedzy z panowaniem powraca w zmodyfikowanej formie. Ale teraz nie tylko filozof ma zmierzać ku światu idei, lecz idee mają zostać sprowadzone do mrocznego świata jaskini. „Nie wystarcza, aby myśl parla do urzeczywistnienia się, trzeba, aby rzeczywistość sama narzucała myśl”² — ale rzeczywistość już zmieniona przez człowieka i poddana jego woli. W dobie rozwoju technicznego i ekonomicznego ludzkość jest skazana na wzięcie odpowiedzialności za swoją własną historię, ponieważ ta w coraz większym stopniu zależy od czynników, które stanowią wytwory ludzkiej aktywności. Namysł nad strukturą nowoczesnego świata i wpływ tego namysłu na życie społeczne stają się zatem głównymi wyzwaniem tak ideologicznymi, jak i politycznymi. Filozofia, chcąc badać istniejący świat, musi być filozofią praktyczną.

¹ K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kołakowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* [dalej: *MED*], t. 1, Warszawa 1962.

² Tamże, s. 467.

Aby jednak filozofia mogła dotrzeć do takiej samowiedzy, wpieryw musiała zdobyć autonomię, zdystansować się od wszelkiej trwałej formy rzeczywistości i tym samym rozbić ramy przednowożytnego ładu kosmicznego. Radykalne konsekwencje wzrostu roli tak pojmowanej filozofii jako pierwszy w pełni pojął Rousseau. „Filozofia odosabia człowieka”³. W tym pełnym gorczy stwierdzeniu nie tylko ujmuje on skutki wpływu filozofii na człowieka, ale przede wszystkim wyraża doniosłą prawdę swoich czasów, prawdę o tyle dla niego bolesną, że to między innymi jego filozofia stanowiła czynnik prowadzący do rozkładu naturalnych i bezpośrednich więzi społecznych. Rousseau był jednym z pierwszych myślicieli, który w pełni uchwycił i opisał ducha Oświecenia, epoki, w której człowiek utracił związek z substancjalną rzeczywistością, spajającą jego doświadczenie w świecie starożytnym i średniowiecznym. Intelektualna rewolucja nowożytności polegała właśnie na schyłku projektu chrześcijańskiej onto-teologii, a wraz z nią na marginalizacji znaczenia religii jako podstawy ładu społecznego⁴. Człowiek utracił bezpośredni kontakt z otaczającym go światem, stając się zamkniętym w sobie podmiotem poznawczym. Zerwał więc wszelkie religijne i emocjonalne więzi z pojmowaną substancjalnie rzeczywistością. „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”⁵ — pisał już Pascal, sygnalizując, że porządek naturalny rozmija się z ludzkim, że istnieje między nimi wyrwa, która skazuje człowieka na bezgraniczną samotność połączoną z równie bezgraniczną słabością. Zaufanie do Boga i świata zostało zastąpione przez przemożne uczucie niepewności. Nie dość, że świat utracił swoje znaczenie jako naturalne, przyjmowane bezrefleksyjnie środowisko istnienia człowieka, ale nawet jego istnienie zostało podane w wątpliwość. „Poznałem [...], że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego przedmiotu materialnego”⁶ — powie Kartezjusz, zawieszając jako niekonstytutywne dla ludzkiego działania wszelkie odniesienie człowieka do ładu transcendującego podmiotowe poznanie. Punktem wyjścia nowego rozumienia człowieka jest samotny, jednostkowy podmiot, pozbawiona ojczyzny jednostka, zredukowana do czystej samowiedzy. Religijne objawienie, kontakt z jakąkolwiek wyższą od człowieka mocą zostają uznane za niezrozumiałe i obce. Podmiot ograniczony do samorefleksji nie odnosi się w żaden sposób do tego, co wobec niego zewnętrzne. „Po-

³ J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 175.

⁴ „Jeśli istnieje prawda, którą historia uczyniła niewątpliwą, jest nią to, że religia obejmuje coraz mniejszą część życia społecznego”. E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 217.

⁵ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1972, cz. I, dz. 1, s. 91.

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1969, s. 39.

za myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy”⁷. Nowego ducha Europy, zarysowanego pierwotnie u Kartezjusza i Pascala, wyznaczała ostra różnica między człowiekiem i otaczającym go światem. Schyłek wszelkich substancjalnych łaďów społecznych, religijnych czy kulturowych stał się podstawą potężnej budowli Oświecenia, która począwszy od XVIII wieku niepodzielnie zagospodarowywała duchową i cywilizacyjną przestrzeń kultury europejskiej. Najpełniejszy wyraz tego nowego ducha zawarty jest w trzech kantowskich krytykach, encyklopedii oświeceniowej wiedzy. Tematem żadnej z nich nie jest opis świata, lecz ujęcie ludzkiego myślenia. Kant nie bada kwestii ontologicznych, nie zastanawia się nad sensem tego, co istnieje, lecz pyta, czym jest rozumienie — jakie są warunki możliwości poznania. Dlatego najpierw podejmuje problemy epistemologiczne i dopiero wtórnie do nich kwestie ontologiczne. Odrzuca tym samym wszelkie uznane bez pośrednictwa rozumu „konstrukcje metafizyczne” i domaga się, aby zostały one poddane surowemu testowi krytycznego namysłu. Od czasów Kanta kultura europejska wkroczyła na drogę nieuchronnego rozwoju, któremu na stałe została przypisana wola wiedzy. Odtąd nie można już powrócić do dawnych czasów — droga do przeszłości, niezależnie od tego, na ile byłaby ona szczęśliwa, została raz na zawsze zamknięta. „Oświecenie może powetować swoje niedostatki tylko przez radykalizację oświecenia”⁸. Ale im bardziej oświecenie jest zradykalizowane, tym odleglejsze od utraconego ładu; im głębsza jest jego samowiedza, tym bardziej je draży opisywane przez Rousseau „odosobnienie” — wobec świata, religii, bezpośrednich więzi społecznych.

Po rewolucji francuskiej pojawiło się wiele wszechogarniających projektów, zmierzających do nadania człowiekowi nowej ojczyzny, do przywrócenia ludzkości utraconego świata i przyznania jej w nim centralnego miejsca. Hess, Marks czy Fourier wierzyli, że możliwe jest odbudowanie utraconego w Oświeceniu ładu kosmicznego i przy okazji udoskonalenie go, poprzez nadanie mu czysto świeckiego, humanistycznego charakteru⁹. Okazało się jednak, że pro-

⁷ Tamże, s. 30. Na doniosłe konsekwencje społeczno-kulturowe kartezjańskiego rozumienia człowieka wskazuje K. Pomian, jako szczególnie istotne uznając zastąpienie porządku ontologicznego, a więc sfery działań, przez sferę epistemologiczną ograniczoną do jednostkowego poznania. Zob. K. Pomian, *Człowiek pośród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 11–37.

⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2000, s. 103.

⁹ Oczywiście idee dziewiętnastowiecznych intelektualistów znacznie różniły się od wizji świata myślicieli średniowiecznych czy starożytnych. Chcę tutaj jedynie zaakcentować obecną u Marksa i jego kontynuatorów tendencję do restytucji problemów ontologicznych i uznanie ich za istotniejsze od kwestii czysto poznawczych. W znacznym uproszczeniu celem tych myślicieli nie były problemy interpretacji, czyli myślenia, lecz jak w słynnej jednak tezie o Feuerbachu Marksa, kwestia praktycznej zmiany, czyli działania. Wobec nakreślonego powyżej kartezjańskiego przewartościowania działania względem poznania, Marks

jekty te nie doprowadziły do dezalienacji i przywrócenia zakorzenienia w świecie, lecz poprzez swoje praktyczne niepowodzenie tym bardziej pogłębiły stan zagubienia i obcości. Nazizm, jak i polityczna wersja marksizmu były brutalnym świadectwem nieprawomocności narzucania ludziom jakiegokolwiek pozytywnego ładu politycznego. Zło tkwiące w komunizmie i faszyzmie nie polegało jedynie na nieudolności sprawowania władzy i używania barbarzyńskich metod przez ludzi powołujących się na Marksa czy Nietzschego, ale na obecnym w obydwu tych ruchach dążeniu do wpisania ludzi we wszechogarniający ład, który miałby gwarantować wszystkim jego mieszkańcom wspólny model szczęścia. U podstaw dwudziestowiecznych totalitaryzmów stała więc próba ponownego zbudowania substancjalnego, pozytywnie określonego ładu ontologicznego¹⁰.

Nowożytność to proces nieustannej modernizacji. Szybki postęp kapitalistycznej gospodarki światowej i podziału pracy, rozwój mediów i wolnej opinii publicznej, postępująca urbanizacja, laicyzacja życia społecznego, liberalizacja obyczajów i silny akcent stawiany w ustawodawstwach państwowych na prawa jednostek, to tylko niektóre aspekty nowoczesnej kondycji człowieka. We wszystkich tych zjawiskach przejawia się jednak ta sama prawidłowość, polegająca na zniesieniu bezpośredniego, bezproblematycznie uznawanego i podzielanego porządku świata oraz wyznaczników codziennego działania obywateli. Człowiek został usytuowany w obliczu utraty wszelkiej stałej, niezmiennej i gwarantującej bezpieczeństwo rzeczywistości. Dominujące jeszcze w wielu osiemnastowiecznych projektach metafizycznych pytanie o prawdę zostało poddane druzgocącej krytyce. Kantowska argumentacja zburzyła marzenie o możliwości filozoficznej legitymizacji jakiegokolwiek określonego świata, w którym człowiek nowoczesny mógłby bezpiecznie zamieszkać. Równoległe z filozoficzną rewolucją Kanta, rewolucja francuska unieważniła ład zastanych punktów odniesienia i wartości świata przednowożytnego. Filozofia i życie społeczne spłotyły się w rozbudowanym i niezwykle złożonym systemie wzajemnych zależności, który Karol Marks określił mianem alienacji.

Alienacja w systemie, którego elementem konstytutywnym była gospodarka kapitalistyczna, stanowiła dla Marksa wyznacznik właściwie wszystkich istotnych ludzkich aktywności. Nie wiązała się ona jedynie z relacjami klasowymi pomiędzy proletariuszami i *burżuazją*, ale przenikała do wszystkich istotnych wymiarów kultury i życia publicznego. Rozróżnienie społeczeństwa obywatelskie-

byłby myślicielem powracającym do paradygmatu myśli przedkartezjańskiej, czyli ontologicznej.

¹⁰ Nie krytykuję tutaj wszelkich wszechogarniających projektów opisujących życie społeczne i dążących do jego zmiany. Gdybym to czynił, uznawałbym pośrednio podrzędną rolę filozofii dla współczesnego człowieka. Krytykuję jedynie te propozycje intelektualne, które odwołują się do pozytywnego modelu szczęścia, a nie np. do wolności, jak czynili to chociażby Hegel i Kant.

go od państwa, tego, co cielesne, od tego, co duchowe, działania i myślenia — wszystkie te dystynkcje opierały się dla Marksa na fundamentalnym duchowym pęknięciu stojącym u podstaw nowoczesnej formy życia. Również centralne dla współczesnej filozofii pojęcie wolności Marks uznawał jedynie za świadectwo zasadniczej słabości człowieka, który nie mogąc uzewnętrznić w pełni swoich potencjalnych zdolności postawił sobie wewnętrzne przeszkody i zamykając się w sferze prywatnej, odebrał sobie możliwość pełnej ekspresji. W takim systemie zatem „chodzi o wolność człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady”¹¹. Nowożytną koncepcję wolności jako swobody wyboru ograniczonej przez powszechne prawo, Marks przedstawia jako apologię zdualizowanej, niezdolnej do spontanicznego działania jednostki, która ostatecznie jest dziełem heglowskiej filozofii. „Duch filozoficzny jest niczym innym, jak wyalienowanym duchem świata pojmującym siebie myślowo, tzn. abstrakcyjnie, w obrębie swojej samoalienacji”¹². Wszechogarniająca, docierająca do najintymniejszych obszarów ludzkiej egzystencji alienacja¹³ — obcość człowieka wobec wszelkich jego wytworów, wobec innych ludzi, jak też wobec samego siebie — jest, jak się okazuje, spowodowana i najpełniej wyrażona przez filozofię. W niej bowiem właśnie człowiek rozumiany jest jako zdualizowana, a więc, wedle Marksa, niedoskonała istota. „Podmiotem czyni się tu nie rzeczywistego człowieka jako takiego, a zatem i nie przyrodę [...], lecz tylko abstrakcję człowieka, samowiedzę”¹⁴. Filozofia jest najwyższym wyrazem alienacji i w tym sensie najistotniejszą zasadą rządzącą współczesnym światem. Marksowska krytyka kapitalizmu jest więc u swoich źródeł krytyką filozofii i jej podstawowych kategorii, gdyż każdy żyjący w kapitalizmie człowiek, w swoich najdrobniejszych, najbardziej intymnych działaniach postępuje zgodnie z formułą alienacji najpełniej wyrażoną w nowożytnej filozofii. Z tego też powodu w marksowskim *telosie* dziejów, w którym alienacja traci rację bytu, a człowiek pozbywa się kajdan, nałożonych na niego przez panującego ducha późnej nowoczesności, „samoistna filozofia pozbawiona zostaje warunków swej egzystencji”¹⁵.

¹¹ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, [tłumacz nie ustalony], w: *MED*, t. 1, Warszawa 1961, s. 441.

¹² K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, w: *MED*, t. 1, Warszawa 1961, s. 619–620.

¹³ Dobrym przykładem zastosowania marksowskiej kategorii alienacji do konkretnych zjawisk życia codziennego są prace M. Foucaulta. Rozbudował on marksowski schemat alienacji, obserwując takie obszary praktyki społecznej, jak funkcjonowanie służby zdrowia, systemu więzienniczego, systemu edukacji, podejścia do seksualności itd. W ten sposób Foucault chce pokazać, jak deklaratywnie wolnościowy i liberalny system polityczny prowadzi do istnienia właściwie w każdej dziedzinie życia społecznego rozgałęziających się i narastających się instytucji zniewolenia.

¹⁴ K. Marks, *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 625.

¹⁵ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, w: *MED*, t. 3, Warszawa 1961, s. 28–29.

Projekt zniesienia filozofii poprzez jej urzeczywistnienie z perspektywy wcześniejszej refleksji byłby wewnętrznie sprzeczny¹⁶. Filozofii nie można znieść, ponieważ jej cechą konstytutywną jest to, że różni się ona od tego, co próbuje zrozumieć. Już Platon w swojej metaforze jaskini przedstawił ową nieusuwalną różnicę i stałe napięcie między tymi dwiema sferami — niewyraźne cienie i blask oślepiającego światła nie mogą się pojednać. Ludzie są skazani albo na monotonną egzystencję w jaskini, albo na błądzenie między światem pozoru i tego, co prawdziwe. Marks mimo to spróbował wskazać alternatywę wobec bronionej przez Platona zdualizowanej i niepewnej egzystencji zagubionego mędrca. Zbadał on konsekwencje wpływające z uznania alienacji za podstawowy punkt odniesienia dla funkcjonowania państwa i żyjących w nim obywateli, wyznaczając paradygmat nowego myślenia o rzeczywistości społecznej, w którym podał w wątpliwość konieczność istnienia świata opartego na alienacji i pojmowaniu człowieka jako „abstrakcyjnej” samowiedzy. Zbudował wizję alternatywną do tej, którą podali Kant i Hegel, jako centralne uznając takie pojęcia, jak ciało, rewolucja czy ekspresja, a nie rozum, reforma czy prawo.

W obliczu ataku myśli marksistowskiej na niewzruszone *principia* refleksji racjonalistycznej na jaw wychodzi też wiele, często nieuświadomionych przesłanek, zakładanych przez tę ostatnią¹⁷. Marks słusznie wskazał, iż nowożytność jest całościowym projektem człowieka i świata społecznego i że opiera się na kilku głównych zasadach, z których najbardziej podstawową jest uznanie filozofii i tego, co rozumne, za pierwotne i najbardziej fundamentalne. W tym sensie ci myśliciele, którzy twierdzą, że wraz z marksizmem został podany w wątpliwość ostatni całościowy obraz świata, powinni konsekwentnie odrzucić również liberalną demokrację, będącą politycznym wyrazem ideałów francuskiego, angielskiego oraz niemieckiego oświecenia. Filozofowie, którzy uznają, że warto zachować wiele współczesnych instytucji liberalnych, należy natomiast odrzucić ich uzasadnienie¹⁸, czerpią swoje inspiracje z marksowskiego dążenia do zniesienia filozofii, próbując zarazem uniknąć wskazanych przez Marksa konsekwencji. Postawa ta jest o tyle niespójna, że projekt nowożytności, który współcześnie wyraża się przez liberalne państwo prawa, opiera się na

¹⁶ O relacji Marksa do „tradycyjnej” filozofii pisze H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 29–53.

¹⁷ Poświęcam obszerny fragment tej pracy myśli Marksa, ponieważ sądzę, że wyraża ona w najdojrzałszej formie sposób argumentacji obecny u wielu późniejszych myślicieli, takich jak Nietzsche, Adorno, Lukács, Foucault czy niektórzy postmoderniści. Pomimo wielu istotnych różnic dzielących tych filozofów, wydaje mi się, że wszystkim im wspólny jest sprzeciw wobec uznania alienacji, a jak to sugeruje, w konsekwencji i filozofii, za podstawę życia zarówno jednostki, jak i społeczeństwa.

¹⁸ Obrona tego stanowiska np. w: J. Gray, *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, London 1993.

wzajemnej relacji między sferą uzasadnień i tym, co uzasadniane. Rozróżnienie na państwo i społeczeństwo obywatelskie lub na życie publiczne i prywatne, które są konstytutywne dla współczesnych, rozwiniętych demokracji, stanowią jedynie rozwinięcie alienacji, wyrażającej się pierwotnie w filozofii. Liberalna demokracja oparta jest na trosce o zachowanie tych właśnie napięć, tego konstytutywnego dla niej konfliktu. „Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego”¹⁹. Jest to konflikt, który po raz pierwszy opisał Kant poprzez rozróżnienie na *homo noumenon* i *homo fenomenon*, a więc na istotę, z jednej strony, rozumiejącą świat, a z drugiej — działającą w nim, z jednej strony, będącą podmiotem prawa, a z drugiej — osobą prywatną, z jednej strony, czystym rozumem, z drugiej — istotą zmysłową. Szereg dystynkcji, wyprowadzonych z filozoficznej formuły alienacji stoi u podstaw wszystkich rozwiniętych państw liberalnych i w tym sensie apologia politycznych instytucji liberalnej demokracji wymaga obrony filozoficznej zawartości projektu nowoczesności. Państwo i społeczeństwo obywatelskie, a także różnica między nimi są politycznym wyrazem alienacji, której najwyższym wcieleniem jest filozofia. Istnienie sfery politycznej nie tylko jest uzasadnione przez filozofię, ale samo jest filozofią. Natomiast „jeżeli prawdziwa egzystencja państwa jest instytucjonalną ekspresją ludzkiej alienacji, to alienacja nie może być przewyżczona wewnątrz państwa”²⁰. Odrzucenie filozofii prowadzi do utraty prawomocności państwa, społeczeństwa obywatelskiego i wszystkiego, co się z nimi wiąże, a więc prawnie chronionej sfery życia prywatnego, instytucjonalnie wyznaczonej wolności każdego obywatela i demokratycznych procedur obierania rządów. Dopiero wyróżnienie autonomicznej sfery refleksyjnego uzasadniania pozwala na konsekwentną obronę ładu liberalnego. Z tego właśnie względu nowoczesne państwa są wyznaczone przez zasadę uspołecznienia pośredniego, „uspołecznienia przez ujednostkowienie, zróżnicowanie i dystans”²¹. Zasada ta, z jednej strony, wyzwala od wszelkich substancjalnych i wspólnotowych więzi starożytnej „totalności etycznej”, z drugiej zaś różnicuje społeczno-duchową przestrzeń życia etycznego i politycznego, nowym podmiotem dziejów czyniąc wewnętrzną i zarazem zewnętrzną wolność każdej jednostki²². „Jak substancją materii jest ciężar, tak substancją, istotą ducha, jest wolność. Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarygodną, że duch pośród innych właściwości posiada także cechę wolności; filozofia natomiast uczy, że wszystkie właściwości ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkiem do wolności, wszystkie jej tylko poszukują i ją wytwarzają. Filozofia spekulatywna prowadzi do poznania, że jedynym prawdziwym znamieniem ducha jest wol-

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, t. 1, s. 44.

²⁰ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 38.

²¹ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 114.

²² Tamże, s. 116.

ność²³. Warunkiem i wyrazem tej wolności jest opisywana przez Marksa alienacja. Jej obrona polega na odrzuceniu wszelkich bezpośrednich i w tym sensie „zdezalienowanych” łańcuchów politycznych. „Upraktycznienie” filozofii lub wolności czy też podanie w wątpliwość różnicy między sferą publiczną i prywatną, oznacza instrumentalizację, a w konsekwencji irracjonalizację życia publicznego, ponieważ znikają w ten sposób kryteria uzasadniania i możliwości ograniczania roszczeń któregośkolwiek z biegunów. Państwo może być sprawiedliwe tylko wtedy, gdy jest poddane kontroli społeczeństwa obywatelskiego i na odwrót, przy czym obydwie muszą się od siebie różnić, właśnie po to, aby się wzajemnie warunkować. System liberalnego prawa uprawomocnia ograniczoną wolność w sferze prywatnej — wyznacza ją, zarazem jednak pozostawiając znaczny obszar swobody w jej ramach. W tym sensie sfera publiczna opiera się na puszczonej wolno żywiole tego, co jednostkowe, który jednak każdorazowo musi się odnosić do tego, co ogólne, czyli państwa. Zasadą tej dyferencjacji jest właśnie filozofia, która wykracza poza wszelkie jednostronne, bezpośrednie wizje rzeczywistości życia społecznego, syntetyzując najbardziej ogólne z najbardziej partykularnymi aspektami rzeczywistości publicznej. Filozofia jest zarazem niezbędna do ochrony ładu politycznego przed arbitralnymi roszczeniami do panowania, ponieważ już u swoich źródeł wprowadza zasadniczą różnicę na sfery wiedzy i władzy, a tym samym na roszczenia do ważności i do dominacji. Te pierwsze dotyczą poziomu uzasadnień i domagają się, aby we wszelkich politycznych polemikach zostało zachowane odniesienie do rozumnych, intersubiektywnie zrozumiałych argumentów, te drugie natomiast wyrażają roszczenie do panowania, a więc dążność do bezpośredniego sprawowania politycznej władzy. Ustroje wolnościowe muszą się opierać na ścisłej dystynkcji między tymi dwoma typami roszczeń i dążyć do tego, aby każda władza była uzasadniona, to znaczy, aby odwoływała się do uniwersalnych, powszechnie zrozumiałych reguł, które nie uprzywilejowałyby żadnej grupy społecznej. „Z chwilą gdy roszczenia do władzy i roszczenia do ważności mętnie się ze sobą zlewają, krytyczna zdolność afirmacji lub negacji, rozróżniania między wypowiedziami ważnymi i nieważnymi traci podstawę²⁴. Samo to rozróżnienie jest warunkiem zbudowania racjonalnego systemu władzy chroniącego obywateli przed samowolnymi działaniami poszczególnych grup interesu²⁵. Innym z elementów

²³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1958, s. 26.

²⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 134.

²⁵ Problemy z określeniem prawomocnej władzy są dobrze widoczne u Marksa, który nie potrafi podać kryterium dla uzasadnionych działań rządzących w poprzedzającej komunizm dyktaturze proletariatu. Opisując początkowe jego formy Marks pisze, że „może się to oczywiście dokonać tylko za pomocą despotycznych wtargnięć w prawo własności i w burżuazyjne stosunki produkcji, a więc za pomocą zarządzeń, które ekonomicznie wydają się niedostateczne i nieuzasadnione, ale w przebiegu ruchu przerastają same siebie i są nie-

wolnościowego porządku politycznego jest demokracja, która w świecie nowocześniejszym przyjmuje postać pośredniej formy obierania rządów, poprzez którą jednostki wyzbywają się swoich partykularnych roszczeń do sprawowania rządów, zarazem wybierając przyszłą władzę, która jest od nich w ten sposób zależna²⁶. W owej pośredniości głosowania, która ma służyć bezstronnym i rozumnym rządom sprawowanym przez wszystkich obywateli, wyraża się ten sam mechanizm filozoficznej alienacji, stojącej u podstaw współczesnego państwa, prawa i życia obywatelskiego. W tym sensie filozofia, w przeciwieństwie do tego, co głosi Richard Rorty, poprzedza demokrację, będąc jej konstytutywnym warunkiem możliwości²⁷. Poprzedza ją nie w tym sensie, jakoby filozofia istniała w idealnych zaświatach niezależnie od niedoskonałego świata politycznych dysput i kompromisów, ale pod tym względem, że nie jest możliwe zrozumienie nowoczesnej funkcjonującej, pośredniej demokracji bez uznania fundującego ją i będącego jej pierwowzorem modelu zdualizowanej ludzkiej rozumności. Podobnie jak w przypadku funkcjonowania państwa i społeczeństwa obywatelskiego, demokracja nie tylko jest uzasadniana przez filozofię, lecz w swojej podstawowej zasadzie jest filozofią samą. Nowoczesna demokracja to sposób obierania rządów, w którym chodzi o wybór sprawiedliwych, neutralnych względem partykularnych interesów reprezentantów obywateli. Jeżeli takie jej ujęcie zostaje pozbawione racji bytu, to procedury państwowe mieszają się z roszczeniami poszczególnych grup interesu i tym samym państwo powraca do stanu natury, ponieważ nie ma żadnych dystynkcji, które pozwoliłyby odróżnić działania i ośrodki władzy prawomocne od nieprawomocnych. Filozofia poprzedza więc demokrację w tym samym stopniu jak filozoficzna świadomość poprzedza byt społeczny. Nie jest to obrona radykalnego idealizmu, tylko wyraz przeświadczenia, że dostęp do rzeczywistości politycznej poprzedza nastawienie poznawcze, które pozwala ją chociażby wyodrębnić. Na przykład problem dobrego funkcjonowania państwa pojawia się dopiero wtedy, gdy zostanie założone i przemyślane istnienie czegoś tak złożonego, jak państwo. Dopiero w świetle ogólnych założeń można badać określone problemy życia publicznego. Jest

uniknione jako środki przewrotu w całym sposobie produkcji". K. Marks, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1949, s. 48.

²⁶ Ten mechanizm został opisany już u ojców założycieli nowożytnej teorii umowy społecznej: Hobbesa, Locke'a, Rousseau i Kanta.

²⁷ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, przeł. P. Dehnel, „Odra” 1992, nr 7/8, s. 22–30. Rorty broni poglądu, który wcześniej przypisałem Grayowi, że mianowicie demokracja nie potrzebuje odwoływać się do żadnego uzasadnienia — wystarczy, że dane społeczeństwo nie dąży do jej obalenia. Jest to, jak sądzę, postmodernistyczna wersja konserwatywnej koncepcji realizmu politycznego, na gruncie której uzasadnienie sprowadza się do miarodajnego opisu rzeczywistości. Na obszarze bronionej tutaj koncepcji taka argumentacja prowadzi do uczynienia polityki obszarem zupełnej samowoli, czyli — zgodnie z siedemnastowieczną terminologią — do obrony stanu natury.

to polityczna konsekwencja kantowskiej rewolucji filozoficznej. Każde rozumienie świata musi pierwotnie zakładać świadomość, która ten świat ujmuje. Z tej perspektywy to, co się jawi zwolennikom „realistycznej” polityki jako rzeczywiste, częstokroć nie jest rzeczywiste, a co gorsza, wiąże się z nieprzemyślanymi ogólnymi rozstrzygnięciami ontologicznymi oraz normatywnymi, dotyczącymi wiedzy o politycznym działaniu. Nie jest jasne, jak odróżnić świat idei od świata jaskini i prawdziwych mędrców od fałszywych, jeżeli jednak się twierdzi, że nie ma żadnych mędrców, to tym samym jest się sofistycznym obrońcą jaskini.

Filozofia jest potrzebna, aby wszelkie polityczne transformacje nie były jedynie realizacją samowolnych i arbitralnych dążeń egoistycznych grup interesu, lecz aby opierały się na intersubiektywnie zrozumiałych, sprawiedliwych i bezstronnych zasadach²⁸. Takie ujęcie pozwala na uzasadnioną krytykę władzy, gdy ta przekracza swoje kompetencje. W tym sensie filozofia formułuje sensowne argumenty skierowane przeciwko nierozumnym działaniom panującej władzy. Jako punkt odniesienia, pozwalający odróżnić rozumne i intersubiektywnie akceptowalne działania od irracjonalnych i arbitralnych, filozofia zawiera w sobie potencjał emancypacyjny wobec niesprawiedliwie krzywdzonej przez władzę części społeczeństwa, jak też uzasadnia proces nieustannego doskonalenia liberalnych instytucji wolnościowych²⁹. Tym samym stanowi ona i zarazem uzasadnia sferę powszechnych swobód, będących z perspektywy Marksa uniwersalnym „prawem do tego, by w granicach pewnych warunków cieszyć się bez przeszkód przypadkowością”³⁰. Uwalniając żywioł jednostkowych działań zgodnych z wolą każdego człowieka, filozofia sytuuje jednocześnie ludzi w obrębie rozumnej całości, która uzupełnia, ale i wyznacza to, co jednostkowe.

²⁸ Tacy filozofowie, jak Hobbes, Rousseau czy Kant, skonstruowali umowę społeczną jako hipotetyczną sytuację, której uznanie za punkt odniesienia w działaniach politycznych pozwala na rozumne i niearbitralne sprawowanie władzy. Współcześnie znanym zwolennikiem tego poglądu jest J. Rawls, który w swojej *Teorii sprawiedliwości* broni tej samej koncepcji, co oświeceniowi poprzednicy, przy czym większą od nich uwagę zwraca na uzasadnienie procedur demokratycznych i partycypacji obywateli we władzy. Zarzut, często wysuwany przez komunitariańskich myślicieli, że jest to koncepcja arbitralna, ponieważ oparta na zupełnie hipotetycznej konstrukcji, jest nietrafny o tyle, że właśnie taka hipotetyczna konstrukcja pozwala uzasadnić działania polityczne jako niearbitralne i powszechnie obowiązujące.

²⁹ B. Ackermann uzasadnia konieczność doskonalenia instytucji liberalnych sugerując, że liberalna demokracja jest takim systemem, który poprzez akcent stawiany na powszechną wolność naraża się na groźbę arbitralności i niesprawiedliwości, zarówno ze strony władzy, jak i poszczególnych obywateli. Stąd też postuluje on ograniczania władzy, aby nie ingerowała w sposób nieuprawniony w życie prywatne obywateli, a z drugiej strony ograniczania obywateli, aby korzystając z wolności nie narzucali innym swojego modelu życia niedozwolonymi środkami. B. Ackermann, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Warszawa 1996, s. 9–28.

³⁰ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 84.

Alienacja, która przyjmuje w sferze politycznej postać prawa i obrony instytucji wolnościowych, obejmuje jednak szerszy kontekst twórczych i znaczących społecznie odniesień, które współwyznaczają filozoficzny projekt nowoczesności. Jednym z takich istotnych w życiu publicznym obszarów alienacji jest rozległe królestwo kultury, który stanowi obszar „ducha, który wyobcował się od siebie”³¹, świat alienacji, z którego wyłania się cała wielość dzieł i tradycji artystycznych, religijnych czy obywatelskich. Obrona kultury w całej wielości jej przejawów wymaga zatem uznania autonomicznej roli filozofii, która stanowi najwyższy wyraz wszelkiej duchowej aktywności człowieka. Instytucje państwowe, wspierające trwanie i rozwój kultury tym samym troszczą się, niekiedy nieświadomie, o podtrzymywanie filozoficznego ducha nowoczesności.

Rozpoczęta wkrótce po śmierci Hegla krytyka idealizmu niemieckiego doprowadziła do odkrycia zupełnie nowych obszarów badań i spekulatywnych inspiracji. Zarazem wyrażała ona ducha przemian również na polu cywilizacyjno-kulturowym, odślawiając wiele niezbadanych wcześniej problemów. Spekulatywna teodycea ducha przeprowadzona przez Hegla, została odrzucona jako niezdolna do rozwiązania problemów zrodzonych z szybkiego i niekontrolowanego rozwoju kapitalizmu. Kwestie społeczne i polityczne — rażące różnice bogactwa między poszczególnymi klasami i brak filozoficznych narzędzi do ich przedstawienia w obrębie dotychczas „panującej” filozofii, doprowadził do rozwoju filozofii skupionej na eksplikacji kwestii wiążących się z doświadczeniem potocznym. Od tej pory uwagę zaczęto skupiać na zagadnieniach związanych z ciałem, zmysłowością i konkretnymi ustaleniami politycznymi, które miały poprawić sytuację grup najbardziej społecznie pokrzywdzonych. Pojawiły się oczekiwania, aby nie tylko filozoficzny duch „sam w sobie” osiągnął pełnię i zadowolenie, ale żeby partycypowali również w nim konkretni obywatele, aby świat pojęć bezpośrednio wyrażał się i łączył ze światem konkretnych problemów społecznych³². Jeżeli system liberalno-demokratycznego państwa odnajduje swoje uzasadnienie w spekulatywnym projekcie filozoficznym, to jego funkcjonowanie powinno opierać się na tym, aby obywatele odczuwali z nim jedność — a więc, żeby korzystanie z wolnych instytucji szło w parze ze społecznym przyzwoleniem na nie i refleksyjną afirmacją ich podstaw. „Filozofia niemiecka wypełniła swe posłannictwo, wprowadziła nas we wszelką prawdę. Teraz musimy zbudować mosty, które znowu wieść będą z nieba na ziemię. To, co pozostaje

³¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 2, Warszawa 1965, s. 61.

³² Za przyjęcie stanowiska broniącego projektu nowożytności i zarazem zawieszającego problemy związane ze społeczną afirmacją tego projektu przez konkretne jednostki, Habermas oskarża późnego Hegla: „Współczesna aktualność, z której miała wyrastać potrzeba filozofii, stary Hegel wyłączył z konstrukcji istotnych albo rozumnych dziejów, jako coś czysto empirycznego, jako «przypadkową», «ulotną», «nic nie znaczącą», «przemijalną» i «zmarłałą» egzystencję «fałszywej nieskończoności»”. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 67.

w odosobnieniu, nawet sama prawda, gdy tylko trwa w wyniosłej izolacji swojej, staje się nieprawdziwe. Podobnie jak rzeczywistość nieprzepojona prawdą, tak i prawda, która nie zostaje urzeczywistniona jest zła”³³. Filozoficzna zaśluga heglowskiej lewicy, włącznie z Marksem, która znalazła potem swoją kontynuację u myślicieli ze Szkoły Frankfurckiej, polegała na wskazaniu, że częścią filozoficznej wizji społeczeństwa powinna być jej recepcja przez członków tego społeczeństwa. Z tego podstawowego przekonania zrodziły się badania nad fałszywą świadomością, statusem i zakresem ideologii czy też nad różnymi formami autorytarnej władzy. Niestety, ostatecznym wynikiem tych badań, tak w przypadku Marksa, jak i jego dwudziestowiecznych kontynuatorów było ostatecznie odrzucenie dziedzictwa projektu nowożytności i tym samym unieważnienie dysfunkcji, z których zrodziła się również jego krytyka³⁴. Wraz z postulatem samo-refleksji filozoficznego rozumu nad jego miejscem i rolą w istniejącym społeczeństwie dokonuje się w obrębie marksizmu zmieszanie tego, co rozumne, z irracjonalną wolą panowania i krytyka wszelkich sensownych kryteriów odróżnienia od siebie tych dwóch elementów³⁵. Problem społecznej akceptacji projektu nowożytności i niezbędnej troski o jego uzasadnienie jest jednak niezwykle istotny i włączenie go w obręb tego projektu powinno stanowić jego trwały element.

Polityczna kompromitacja marksizmu w XX wieku doprowadziła do kryzysu filozoficznej tożsamości wielu myślicieli europejskich. O ile jednak większość z nich odrzuciła podstawy pozytywnej marksistowskiej wizji społeczeństwa, jak i pomysły niektórych jej utopijnych zwolenników, to wiele wątków obecnych w pismach Marksa do dziś stanowi żywą alternatywę wobec projektu filozoficznego, którego politycznym wyrazem jest liberalna demokracja. Wzrost roli usług i różnych form informacji, różnorodność konsumpcji, szybki rozwój cywilizacyjny, jak też niezwykła wielość sposobów życia współczesnych ludzi zrodziły nowe wyzwania i oczekiwania. Pomimo politycznego kryzysu marksizmu *principia* marksowskiej myśli, czyli nacisk na cielesną ekspresję, fundamentalną rolę techniki, jak też istotną rolę pracy zostały przez wielu myślicieli, również antymarksowskich, usytuowane w centrum refleksji nad współczesność-

³³ M. Hess, *Pisma filozoficzne. 1848–1850*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1963, s. 3.

³⁴ Zwięzłe przedstawienie tej problematyki zawarte jest w wykładzie Habermasa poświęconym Adornowi i Horkheimerowi: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 127–153. Na niedostatki ujęcia oświecenia przez obydwu autorów wskazuje Habermas w swoim filozoficznym rozliczeniu ze Szkołą Frankfurcką: J. Habermas, *Splątanie mitu i oświecenia. Uwagi do „Dialektik der Aufklärung” po ponownejlekturze*; przeł. P. Pieniążek, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987, s. 257–284.

³⁵ Najlepszym przykładem takiego podejścia jest książka: T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

cią. Owa zmiana akcentów stanowi też wyzwanie dla opisanego powyżej projektu nowożytnej filozofii i jej modelu liberalnej demokracji. Zawarta w nim obrona tego, co Marks określił mianem alienacji i jej polityczno-kulturowych konsekwencji, opierała się na fundamentalnej roli podmiotowej autonomii i jej ograniczonej prawem wolności. Owa autonomia była przeciwstawiona wszelkim zewnętrznym uwarunkowaniom. Nie była tu ważna zmysłowa ekspresja, lecz wewnętrzna racjonalność, z której dopiero mogły wynikać wszelkie zewnętrzne działania. Jej wyrazem był swoisty ascetyzm, czyli zdolność do wytyczania granic swojemu działaniu właśnie po to, aby móc na ograniczonym obszarze czuć się niezależnym od zewnętrznej ingerencji³⁶. Na tym paradygmacie pojmowania człowieka i jego relacji z innymi ludźmi nadal, jak sądzę, opiera się funkcjonowanie podstawowych instytucji państwowych, jak i związana z nimi wizja człowieka. Jednakże coraz częściej jest też w wielu środowiskach, również politycznych, nakreślany inny obraz człowieka i społeczeństwa, oparty na paradygmacie zewnętrznej ekspresji, a nie wewnętrznej autonomii. „Wolność wynika z dążenia podmiotu do ekspresji”³⁷ — pisze Adorno, odrzucając paradygmat autonomii jako represji zmysłowej i spontanicznej natury człowieka. W ten sposób zostaje dowartościowany cały obszar instynktownych, nieskrępowanych doświadczeń, który zostaje przeciwstawiony restrykcyjnej i niezdolnej do pełnego działania racjonalnej podmiotowości Oświecenia.

Sprzeciw wobec wypracowanego w obrębie filozofii racjonalistycznej paradygmatu rozumienia człowieka doprowadził do powstania wielu, częstokroć zwalczających się szkół, które próbują wypracować alternatywę dla projektu nowożytności. Diagnoza wielu współczesnych krytyków projektu nowożytności głosi, że co prawda filozofia była niezbędna, aby powołać do istnienia liberalne państwo i demokratyczne instytucje, jednak we współczesnym świecie jest ona już zbędna, gdyż kłóci się z duchem czasu i nie pozwala podołać wyzwaniom dzisiejszej rzeczywistości. Lepszym narzędziem do podtrzymania istniejących tendencji wolnościowych lub rozbudzenia nowych twórczych inspiracji jest,

³⁶ Stąd też tak wielki nacisk na prawnie chronioną autonomię w życiu prywatnym obywateli i zarazem ostre rozróżnienie tej sfery od świata publicznego, który się rządzi innymi prawami. Ascetyczne korzenie nowoczesnej Europy przedstawia w swoim klasycznym studium M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 145–184; Etos ascetyzmu jako źródeł nowożytnej kultury i ustroju ekonomicznego u Schelera zostaje uznany za podstawowe określenie ludzkiej natury: „Człowiek jest «tym, kto może powiedzieć „nie”», «ascetą życiowym», wiecznym protestantem przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości”. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czeraniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 103.

³⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 28. Podkreślanie istotnej roli spontanicznej ekspresji zmysłowej przeciwstawionej refleksyjnej autonomii podmiotu ma swoje początki w myśli Oświecenia francuskiego, na co słusznie wskazuje Marks w swojej rekonstrukcji dziejów idei socjalistycznej: K. Marks, *Święta rodzina*, przeł. T. Kroński, S. Filmus, w: *MED*, t. 2, Warszawa 1961, s. 162.

w ujęciu konserwatywnych krytyków filozofii, tradycja i troska o pamięć historyczną, zaś w ujęciu pomarksowskiej i ponietzscheańskiej lewicy otwierająca drogę do uwolnienia się od ograniczeń totalizującego rozumu krytyka wszelkich ogólnych i całościowych narracji filozoficznych. Obydwie kontrpropozycje wobec projektu nowożytności są jednak, jak sądzę, niesłuszne i w swoich możliwych konsekwencjach niebezpieczne. Konserwatywna próba restytucji tradycji, mającej pełnić konkurencyjną wobec projektu oświeceniowego drogę uprawnocnienia instytucji wolnościowych albo staje się zbędna, gdy pochwalana instytucja jest żywa, albo wikała się w problemy związane z nieprzejrzystością kryteriów, na podstawie których odróżnia dobrą tradycję od złej i niejasnościami statusu jej samej jako teorii broniącej pewnej określonej tradycji. Z drugiej strony, postmodernistyczni spadkobiercy Nietzschego i Marksa mieszają roszczenia do ważności i do panowania, co prowadzi do niezdolności wypracowania jakiegokolwiek spójnej wizji państwa i chybotliwych wahań między komunizmem i anarchizmem. Jednocześnie jawne lekceważenie dla filozofii, jakie demonstrowają obydwie te szkoły, wiąże się z paradoksalnym przekonaniem ich przedstawicieli, że to właśnie filozofia jest odpowiedzialna za większość nieszczęść współczesnego świata³⁸ — za upadek życia wspólnotowego (konserwatyści) i za zniewolenie spontanicznej ekspresji (postmoderniści). Zarazem myśliciele obydwu szkół bronią przynajmniej części zawartości projektu zrodzonego przez nowożytną filozofię, takich jak sprzeciw wobec przemocy lub obrona procedur demokratycznych. Niezdolność do uzasadnienia, połączona z negacją dotychczasowych uzasadnień, wydaje jednak te kwestie arbitralnemu osądowi i losy cywilizacji uzależnia od osądów każdorazowo partykularnej tradycji albo od nieokreślonych kaprysów spragnionej nowych wrażeń woli ekspresji. Jak sądzę, jedynym lekarstwem na te niedomagania i zarazem strażnikiem najcenniejszych wartości nowoczesnej kultury jest projekt nowożytności, który jednak dla swego obowiązywania wymaga nieustannej obecności w kulturze. Najlepszą jego obroną zaś jest sięgnięcie do jego źródeł, czyli do filozofii.

Dwa najistotniejsze zagrożenia współczesnego świata, na które ludzkość natrafia i stale będzie natrafiać, to problem rozwoju techniki wraz z jego immanentną dynamiką oraz niebezpieczeństwa kryjące się w partykularnych roszczeniach do nieograniczonej władzy. Głęboka intuicja Kanta o konieczności poddania rozumnej kontroli ekspansji techniki i dążenia do nieograniczonego szczęścia stwarza możliwość rozwiązywania powyżej wskazanych zagrożeń. Zarazem nie jest to, jak głoszą niektórzy przeciwnicy Kanta, dążenie do despotycznego skrepowania twórczych zdolności człowieka. Kant nie chciał unicestwić ludzkiej wrażliwości estetycznej lub uczuciowej, lecz jedynie „zapośredniczyć” ją przez rozumny namysł i uzupełnić przez etyczną troskę o innych ludzi, niez-

³⁸ Ta niekonsekwencja dobrze jest widoczna u współczesnych komunitarian, szczególnie u MacIntyre'a.

leżnie od tego, jak bardzo są nam obcy lub wręcz wrodzy. Postulował więc nie krytykę techniki i szczęścia, które są przecież koniecznymi obszarami aktywności człowieka, lecz ograniczenie ich roszczeń, tak aby, z jednej strony, rozwój techniki nie doprowadził do nieprzewidzianych katastrof i masowych nieszczęść, a z drugiej strony, żeby realizacja określonej prywatnej wizji szczęścia nie ingerowała w życie tych, którzy pragną do szczęścia dochodzić inaczej. W ten sposób wyznaczenie granic tym obszarom aktywności może pozwolić na nadanie im wartości — technice, jako instrumentowi służącemu poprawie warunków życia, i dążeniu do szczęścia, jako polu aktywności, w którym ludzie mogliby realizować swoje najintymniejsze cele.

Projekt nowożytności wraz ze swoim filozoficznym podłożem ma charakter na wskroś normatywny. Stanowi obronę wizji człowieka i państwa, która służy powszechnej wolności i neguje możliwość arbitralnej przemocy. Odrzuca on wszelkie pozytywnie określone modele cnotliwego działania, lecz właśnie dlatego umożliwia namysł nad wartością czynów każdej jednostki i uznanie jej odpowiedzialności za podstawowe *principium* ludzkiej aktywności. „Obojętnie, w jakich chwilowych okolicznościach i układach znajdowałby się człowiek, to powinien być zaniechać złego czynu, bo nie ma na świecie takiej przyczyny, która by mogła sprawić, by przestał być istotą działającą w sposób wolny”³⁹. Z tej perspektywy rozum praktyczny stanowi pole najpierwszej i najwyższej duchowej aktywności każdego człowieka, w której wolność znajduje macierzysty żywioł swojej aktywności. „Znamieniem [...] przeznaczenia człowieka jest właśnie to, że umie on odróżniać to, co dobre, od tego, co złe, że przeznaczeniem tym jest właśnie wola dobrego lub złego”⁴⁰.

Z perspektywy Marksa i jego kontynuatorów, alienacja, przejawiająca się między innymi w formule autonomicznej odpowiedzialności moralnego podmiotu za swoje czyny, była wcieleniem zła i wszelkich negatywnych zjawisk kulturowych bądź politycznych⁴¹. Wojny XX wieku i związane z nimi okrucieństwa wzmożyły jeszcze nieufność do zawartości projektu nowożytności, wywołując podejrzenie, że jego niezdolność do powstrzymania barbarzyńskiego żywiołu przemocy, brała się po części z jego ukrytej kolaboracji ze zbrodniczymi systemami totalitarnymi. Owo niepokojące podejrzenie było o tyle uprawnione, że sam projekt zakładał fundamentalną rolę odpowiedzialności, stąd też bezradność w obliczu nadchodzącej tragedii musiała prowadzić do refleksyjnej samooceny. Normatywne roszczenia filozofii nie mogły ominąć problemu zła, który przecież wiązał się z jej narodzinami i przenikał całą jej zawartość. „Skłonność do zła znajduje się w podmiocie jako istocie działającej w sposób wolny i do-

³⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 63.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 51.

⁴¹ R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1964, s. 165.

tyczy jego moralności”⁴². Nie wystarczy więc postulować działania zgodnego z szeroko pojmowanym rozumem jako leku na wszelkie ludzkie niedomagania. Rozum może być wykorzystany do realizacji nierozumnych celów. Człowiek musi więc nie tylko działać racjonalnie, ale powinien też samą racjonalność poddawać ciągłej problematyzacji. „Albowiem to, że posiada on rozum, wcale nie podnosi go w wartości ponad samą jedynie zwierzęcość, jeśli rozum ten ma mu służyć tylko do tego, co u zwierząt spełnia instynkt”⁴³. Nie wierząc ani w dobrą naturę człowieka, ani w możliwość ostatecznej eliminacji zła, które kryje się już w podstawie ludzkiej wolności (nie byłoby przecież swobodnego wyboru, jeżeli ludzie nie mogliby wybrać złe), filozofia zmierza do namysłu nad złem, wierząc, że tylko on pozwoli uchronić się przed demonami przemocy i nieograniczonych roszczeń wobec innych ludzi. Jedynie przemysłenie zła może pozwolić na zapanowanie nad nim.

Dwudziestowieczne doświadczenia zrodziły wątplenie w normatywną zawartość projektu nowożytnego, budząc sprzeciw wobec przekonania o autonomii etycznego namysłu względem innych ludzkich aktywności. Inspirowani Marksem myśliciele w nowej formie i wobec innych doświadczeń historycznych przywołali argument o ideologicznej funkcji nowożytnej racjonalności, która, ich zdaniem, powołując się na humanistyczne ideały naprawdę stanowi apologię przemocy, skrywanej w oprawie pozornie rozumnych argumentów. Stąd często dochodzono do przekonania o koniecznym uwikłaniu ludzi w przemoc i braku możliwości określenia niezbywalnych etycznych standardów. „Nie mamy wyboru między czystością i przemocą, lecz między różnymi rodzajami przemocy. O ile jesteśmy ucieleśnieni — przemoc jest naszym przeznaczeniem”⁴⁴. Uznanie przemocy za ontologicznie i antropologicznie pierwotny wymiar ludzkiej egzystencji nie pozwala jednak uprawomocnić żadnego wzorca ludzkiego postępowania i prowadzi do biernej bezradności wobec problemu zła. Myślenie, które pierwotnie dążyło do wychwycenia niedoskonałości normatywnego projektu nowożytności okazuje się historiozoficzną teodyceą, która musi w milczeniu znosić wszelkie okrucieństwa, ewentualnie wartościując tylko jedne z nich jako lepsze od innych. Krytyka ideologii przechodzi płynnie w ideologię realizmu politycznego, która nawet przyjmując dialektyczną postać nie pozwala odróżnić roszczeń do ważności i roszczeń do panowania, a tym samym dobrych działań i intencji od złych.

Filozoficzny projekt nowoczesności w swoim sprzeciwie wobec przemocy dąży do wypracowania autonomicznego obszaru refleksyjnych roszczeń do waż-

⁴² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 57.

⁴³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 103.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Możliwości i granice humanizmu*, przeł. J. Migasiński, w: *Markszizm: XX wieku. Antologia tekstów*, cz. III, red. J. Dobieszewski, M.J. Siemek, Warszawa 1990, s. 97.

ności przeciwstawionych nieprawomocnym roszczeniom do panowania. Broni on rozumu praktycznego jako źródła podejmowania etycznie pożądaných decyzji i odrzuca wszelkie ontologiczne projekty, które zawieszają ludzką autonomię, uznając ją za epifenomen zjawisk ekonomicznych czy przyrodniczych. Jako projekt normatywny nie stanowi on opisu współczesnego świata, chociaż może być przydatny do jego twórczego rozumienia. Jest on bowiem takim modelem, który zawiera w sobie roszczenia do racjonalizacji każdego istniejącego stanu rzeczy. Zawiera się w nim krytyka wszelkich realistycznych, pozbawionych idei normatywnych, ontologii, z jednej strony, z drugiej zaś — odrzucenie nie mających odniesienia do społecznych doświadczeń, utopijnych projektów doskonałego społeczeństwa. Obszarem, który stara się zrozumieć i dowartościować, jest przestrzeń rozciągająca się pomiędzy tymi dwiema skrajnościami.

Epoka nowożytna stanowiła nowy etap w dziejach cywilizacji. Postawiła szereg wyzwań i problemów obcych wcześniejszym społeczeństwom. Otworzyła możliwości zupełnie odmiennego pojmowania człowieka i jego relacji z innymi ludźmi. Oznaczała odrzucenie wszelkich pozytywnych wizji ludzkiego świata i sprzeciw wobec umieszczania człowieka w jakimkolwiek transcendującym go łańdźcu. Zarazem doprowadziła do osłabienia bezpośrednich relacji między ludźmi i wzmożła poczucie niepewności i nieufności. Świat nowożytnej jednostki jest pełen wątplenia i podejrzliwego dystansu. „Jako ego nie jestem człowiekiem w istniejącym świecie, lecz Ja problematyzującym świat odnośnie całego jego istnienia”⁴⁵. W miejsce dawnego, hierarchicznego i mało zróżnicowanego świata nadchodzi nowa rzeczywistość, która znajduje swój refleksyjny wyraz w wielkich spekulatywnych systemach, odnajdujących sens w strukturze ludzkiego rozumu. W ten sposób empiryczna nowoczesność znalazła uprawnienie na gruncie idealistycznej filozofii. Jednak pełen głębokich ambiwalencji i aporii świat dziewiętnastowiecznego kapitalizmu oraz wydany wojnom i irracjonalnym roszczeniom samowolnych despotów wiek XX postawiły przed projektem nowożytności nowe wyzwania. Wewnętrzna spójność filozofii nowożytnej okazała się niewystarczającym środkiem przeciwko dramatom zrodzonym w pozornie oświeconych i racjonalnych społeczeństwach. Okazało się, że filozofia potrzebuje troski i pozostawiona sama sobie może utracić swoją twórczą moc. Jeżeli to, co racjonalne, ma stać się dla każdego człowieka rzeczywiste, a filozofia ma być „jej własnym czasem ujętym w myśli”, to każda myśl filozoficzna powinna stać się immanentną próbą przemyślenia historycznej teraźniejszości. Filozoficzna dyskusja powinna stać się społeczną debatą⁴⁶. Tylko wtedy współczesność mogłaby sprostać stworzonym przez nią samą zagrożeniom. Odrzucenie wszelkich teodycei i deterministycznych wizji świata, połą-

⁴⁵ E. Husserl, *Filozofia i antropologia*, przeł. J. Machnac, w: *Fenomenologia. Zbiór tekstów*, red. J. Machnac, Kraków 1990, s. 130.

⁴⁶ S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge 1968, s. 5.

zione z wiarą, że ludzie jednak mogą się uchronić przed przemocą i despotyzmem, stanowi podstawę przekonania o istotności filozofii dla przyszłego losu człowieka. Jediną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum powinien panować nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych powinien być rozumny⁴⁷. Ale aby idea ta mogła zachować swój istotowy sens, muszą być w nią zaangażowani ludzie, którzy jako wyraziciele i uczestnicy projektu nowożytności dochowają mu wierności i będą dążyli do jego urzeczywistnienia. Filozofowie dotychczas interpretowali świat i zawsze będą go interpretować, póki pozostaną filozofami. Ale zarazem poprzez odważne interpretacje rzeczywistości, mają na nią każdorazowo wpływ. Filozofia, wzbogacona o nowe treści, powinna podjąć wpisane w nią od początku roszczenie do realizacji zawartego w niej *telosu*, jakim jest zmiana istniejącego świata, łącząc tym samym autonomię Kantowskiego rozumu praktycznego z Marksowską intencją emancypacyjną. Filozofowie do tej pory zmieniali świat, rzecz w tym, żeby czynili to rozumnie.

Philosophy — An unfinished project

The problem of the status of philosophy in the current public life has been undertaken. The author begins from an analysis of the classic works of the idealistic German philosophy and inquires if the relationship between theory and social practice as they conveyed it is still valid. He goes on to say that the paradigm of understanding the human being proposed in the works of Kant and Hegel is not tenable in view of the events that occurred in the 19th and 20th centuries. The rapid development of the productive forces led to class conflicts and new forms of repression. Marx describes these trends and proposed a new understanding of the relationship between theory and practice, giving philosophy a new role to play. The author proposes to combine Kantian apology of moral subject with Marxian formulation of emancipation. His proposal is a project of practical philosophy that tries to encompass the heritage of the past two hundred years.

⁴⁷ Jest to parafraza heglowskiej formuły, iż „jediną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”, G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. 1, s. 14.