

Jan P. Hudzik

Filozoficzny wizerunek człowieka nowoczesnego a polityka

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia 8, 171-181

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

A N N A L E S
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. VIII

SECTIO K

2001

Zakład Stosunków Międzynarodowych
Wydział Politologii UMCS

JAN P. HUDZIK

Filozoficzny wizerunek człowieka nowoczesnego a polityka

The philosophical image of the modern man versus politics

Nowożytna demokracja powstała jako dzieło ludzi o określonej formacji kulturowej, która na skali wartości przed tradycją na pierwszym miejscu stawiała rozum, pojęty jako autonomiczne narzędzie poznania i gwarant ludzkiego szczęścia ukrytego pod pseudonimem postępu. Od XVIII wieku polityka ulega temu samemu procesowi racjonalizacji, co wszystkie pozostałe dziedziny kultury zachodniej. Jest dziełem rozumu naukowego, czyli takiego, który jedną miarę porządku stosuje dla każdego napotkanego przez siebie przedmiotu, obojętnie, czy będzie to konstrukcja maszyny parowej, czy „maszyny” społecznej, państwowej, edukacyjnej, szpitalnej, wojskowej, itd. Jako filozofa w nowoczesności interesują mnie szczególnie uwarunkowania i implikacje tych wszystkich jej zjawisk, które wskazują na fakt, że posługujący się takim rozumem (zredukowanym do formalnej racjonalności) człowiek zaczął izolować się od rzeczywistości, a mówiąc dokładniej: zaczął za rzeczywistość brać fikcję skonstruowaną ze swoich własnych wytworów. Stał się aktorem odgrywającym określoną rolę w „świecie jako przedstawieniu”, czyli wśród tych funkcjonujących w kulturze myślowych konstrukcji społeczno-politycznych, naukowych i artystycznych, które odebrały niegdysiejszemu światu jego tajemniczość. Inaczej mówiąc, dla nowoczesnego człowieka świat stracił swój dawny „czar”, przestał być już obszarem po brzegi wypełnionym sensami, które przerastały jego zdolności poznawcze. W harmonii z takim światem żyli ludzie w czasach przednowoczesnych, zwykle pełni pokory wobec jego tajemnic oraz szacunku dla równie jak on trwałych systemów wartości, które nadawały sens ich życiu jednostkowemu i zbiorowemu, instytucjom państwa i społeczeństwa.

W niniejszym artykule zamierzam prześledzić implikacje tego nowoczesnego „zwrotu” w dziejach kultury zachodniej, implikacje interesujące z punktu widzenia filozofii praktycznej, tj. teorii polityki i moralności. Wobec złożoności zagadnienia moją wypowiedź należy potraktować jako sygnałne zaledwie dotknięcie w tym celu pewnych wątków z obszaru historii idei, związanych z definiowaniem rozumu, prawa i władzy.

CZŁOWIEK NOWOCZESNY: BOHATER DRAMATU UTRATY TOŻSAMOŚCI

Wedle klasycznej Weberowskiej wykładni genezy państwa nowoczesnego wiąże się ona z unikalnym dla kultury Zachodu procesem racjonalizacji prawno-instytucjonalnej, naukowej i kulturalnej. Niemiecki socjolog, jak wiadomo, ściśle wiązał rozwój kapitalizmu z reformacją i etyką protestancką: za jeden z najdonioślejszych jej elementów, najbardziej dalekosiężnych w cywilizacyjnych skutkach uznał potraktowanie (za sprawą Lutrowego tłumaczenia *Biblii*) świeckiej pracy jako *Beruf* – Boże powołanie. Szczególne znaczenie dla losów Zachodu miał zwłaszcza fakt, że tym piętnem powołania naznaczony został także zawód polityka. W jednym ze swoich głośniejszych wykładów, zatytułowanym *Polityka jako zawód i powołanie* (1919), Weber tak wypowiada się na temat nowożytniej racjonalizacji:

„Bez prawniczego racjonalizmu jest nie do pomyślenia ani powstanie państwa absolutnego, ani rewolucja. Jeśli przejrzą Państwo remonstracje francuskich parlamentów czy *cahiers* francuskich stanów generalnych od wieku XVI aż po rok 1789, to odkryją Państwo wszędzie ducha jurystów. A dokonując przeglądu przynależności zawodowej członków francuskiego konwentu, znajdą w nim Państwo – chociaż był on wybierany według równego prawa wyborczego – jednego jedyne proletariusza, bardzo niewielu mieszczańskich przedsiębiorców, natomiast masę prawników wszelkiego rodzaju; to wyłącznie za ich sprawą zagościł tam ów specyficzny duch, który przenikał tych radykalnych intelektualistów i ich projekty”.¹

Bezwzględnie ufni w moc rozumu prawodawcy–intelektualiści to zatem ojcowie nowoczesnego państwa – formalnej organizacji, zarządzanej, „administrowanej” przez zawodowych urzędników. Sprawując swe urzędy, muszą oni mieć przede wszystkim na względzie dobro całego aparatu:

„Honor urzędnika polega na umiejętności, by w sytuacji, gdy – wbrew jego zdaniu – nadrzędna wobec niego władza obstaruje przy poleceniu, które wydaje mu się niesłuszne, wykonać je na odpowiedzialność wydającego to pozwolenie w sposób sumienny i dokładny, tak jak gdyby odpowiadało ono własnemu przekonaniu urzędnika; bez tej w najgłębszym sensie moralnej dyscypliny i zdolności urzędnika do zaparcia się samego siebie rozpadłby się cały aparat”.²

¹ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki i P. Dybel, Kraków 1998, s. 74.

² *Ibid.*, s. 75.

Weber twierdzi – innymi słowy – że człowiek nowoczesny to istota, która kieruje się rozumem instrumentalnym, nastawionym na osiągnięcie „celów” kosztem pomijania „wartości”, czyli – ostatecznie – za cenę wyrzeczenia się samego siebie. To znaczy, że jedynymi motywami jego myślenia i działania mogą być tylko ekonomiczność, efektywność i skuteczność. Dobro, piękno, prawda, szczęście, sprawiedliwość, wolność itd. w tych warunkach ulegają redefinicji. Tracą swoją dotychczasową ontyczną (tj. zakorzenioną w bycie) ważność i moc, ponieważ teraz podlegają już tylko i wyłącznie człowiekowi. Z punktu widzenia sformalizowanego rozumu – tj. takiego, który klasyfikuje rzeczywistość i oblicza prawdopodobieństwa – nie ma bowiem takiej instancji, która przypisywałaby im jakąś inną, dodatkową wartość. Poza nim nie ma żadnej innej instancji, która pozwalałaby racjonalnie („naukowo”) osądzać wyższość sprawiedliwości nad niesprawiedliwością, wolności nad niewolą, miłości nad nienawiścią, itd.³

Relację człowiek – państwo w warunkach nowoczesności charakteryzuje wyraźna asymetria: pierwszy człon musi być całkowicie podporządkowany drugiemu. Człowiek przestaje być podmiotem, staje się rzeczą – przyjmującą narzucone jej z zewnątrz – przez państwo i jego legislatorów – kształty. Dzięki temu jest jedynie zbiorem abstrakcyjnych cech, funkcjonalnym egzemplarzem, który jest tylko tym, ze względu na co może być w systemie zastępowalny. Jest tylko jednostką, a nie osobą, nie autorem czynów moralnych ze swej natury związanych z odpowiedzialnością, ryzykiem, niepewnością. W zamian za to jest aktorem, który odgrywa role napisane dla niego za pomocą racjonalnie uporządkowanych – skodyfikowanych – reguł gry politycznej, społecznej, ekonomicznej i estetycznej. W tym scenicznym świecie nie ma więc żadnej przypadkowości. Scena zastąpiła nowoczesnemu człowiekowi świat realny – zawsze konkretny, jakościowy, niepowtarzalny i nieprzewidywalny.

Tę teatralną sztuczność nowoczesnego świata trafnie ukazuje już na samym początku XIX wieku Hegel, wedle którego swoistą duchową i społeczną formą tego świata jest „komedia”. Komicznie zachowuje się człowiek, który zrationalizował świat, porzucił wielkie duchowe wartości i związane z nimi – jak powie filozof z Jeny – „cnoty publiczno-politycznej ogólności” – takie jak „odwaga wojenna z jej heroizmem i pogardą dla śmierci”, uświęcony tradycją autorytet władzy, służba publiczna pojęta jako działanie dla dobra ogółu. Komiczny jest człowiek, który uczyniwszy to wszystko, musi teraz „przemieniać trwale istnienie w formalną i negatywną absolutność prawa i w ten sposób leczyć się ze swej trwogi za pomocą mniemania, iż jego własność jest czymś trwałym. W drodze traktatów, umów i wszelkich dających się wymyśleć regulacji, musi on podnosić swój dobytek do rangi czegoś bezpiecznego i pewnego, jak również wywodzić stosowne systemy z doświadczenia oraz rozumu będącego samą

³ Zob. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, [w:] *idem, Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 265–266.

pewnością i koniecznością, i uzasadnić te systemy za pomocą najgłębszych rozumowań”.⁴ To znaczy, że te wszelkie racjonalizacyjne zabiegi, które wypełniają życie nowoczesnego człowieka, w gruncie rzeczy polegają na poszukiwaniu ekwiwalentu odrzuconej przez jego „oświecony” rozum religii i wraz z nią tego wszystkiego, co ona mu dawała w minionych epokach – perspektywę na transcendencję obdarzającą świat i ludzkie życie sensem, tj. trwałymi, niezależnymi od doświadczenia znaczeniami. Gdyby wyobrazić sobie – jak uczynił to młody Hegel – jakiegoś widza, obserwatora tych wszelkich modernizacyjnych praktyk, za pomocą których człowiek chce urządzić się w swoim płaskim, jednowymiarowym (horyzontalnym) świecie, to byłby on świadkiem niewątpliwie sytuacji komicznych. Chodzi o to, że gdy racjonalizacja – ważna dla ekspansji instytucji politycznych i gospodarczych – staje się cechą ludzkiego umysłu, to dla kogoś, kto nie doznał jej skutków, a więc dla owego hipotetycznego obserwatora, jest ona żalną farsą w wykonaniu człowieka, który sens swojego życia upatruje w poszukiwaniu w rzeczach skończonych „absolutnej nieskończoności”. „Ale także ów »widz« – jak komentuje myśl Hegla Marek Siemek – przecież nie jest zanadto rozbawiony. Im dłużej śledzi ową etyczną »komedię« nowoczesności, tym bardziej dostrzega jej swoisty dramatyzm, jej nową przestrzeń napięć i konfliktów, słowem: jej własny potencjał i horyzont *quasi*-tragiczności. Co więcej, ponieważ sam »widz« okazuje się również współaktorem, cały spektakl jawi się w istocie raczej jako *tragikomedia*”.⁵

Polski komentator powiada nam, że zdaniem Hegla nowoczesny człowiek ma dwa oblicza, łączy w sobie cechy politycznego obywatela (*citoyen*) i mieszczanina (*bourgeois*), powagę publicznej etyczności greckiej z komicznością egoistycznych zachowań, nastawionych na osiągnięcie prywatnych celów. Nowoczesna komedia to „boska komedia”, polegająca na parodii ludzkich, heroicznym zmaganiach z losem, w której zakłada się realność bytu absolutnego. Ale jest ona też zarazem przedstawieniem rozgrywającym się w sferze pozorów i cieni transcendentnej rzeczywistości, w przestrzeni stwarzającej sceniczne ramy dla ludzi kierujących się w życiu jedynie swoimi doraźnymi, partykularnymi interesami. Na dialektycznym połączeniu tych dwóch cech polegają sprzeczności i ambiwalencje epoki nowoczesnej. Tragikomiczny spektakl odgrywają w niej ludzie naiwni i śmieszni w swym – z ich punktu widzenia niezwykle poważnym – przekonaniu, że pokonali przypadkowość i nieprzejrzystość świata, że osiągnęli szczęście, jasność, wolność, sprawiedliwość, gdy tak naprawdę ulegają jedynie złudzeniom, są zniewoleni i nieszczęśliwi.

Spróbujmy ustalić, jakie konkretne wartości poznawcze kryją się za ową metaforyką spektaklu, sceny i aktora zastosowaną do opisu nowoczesności.

⁴ G. W. F. Hegel, *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*, tłum. M. Poręba, [w:] *idem, Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994, s. 93.

⁵ M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 151.

A może są to tylko zwykłe figury retoryczne, które wzmacniają perswazyjną moc powyższych rozważań, pozostając bezwartościowe dla ich siły argumentacyjnej? Otóż wydaje się, wręcz przeciwnie, że dość precyzyjnie odsłaniają nam one kulturową specyfikę tej epoki, szczególnie to, co chciałbym określić jako jej antropologiczne implikacje.

Tak więc przede wszystkim mamy tu do czynienia z sytuacją, w której człowiek „zawierza” (świadomie używam tu tej *stricte* religijnej kategorii!) rozumowi i jego wytworom – instytucjom prawa, państwa, moralności i sztuki. Kategoria „zawierzenia” oddaje podstawowy sens tego, co frankfurtycy filozofowie – M. Horkheimer i Th. A. Adorno – nazwali w połowie XX wieku „dialektyką oświecenia”: rozum wyzwala się od mitu, sam zajmuje jego miejsce. Scjentyistyczna racjonalność, przyjmująca od czasów Kartezjusza za wzór poznania poznanie o charakterze matematycznym, leży u podstaw nie tylko rozwoju techniki, ale także nowoczesnego państwa i społeczeństwa. Nowoczesnego, czyli budowanego w oparciu o siłę intelektu, który potęguje ludzki pęd do panowania nad światem, zmusza ludzi do myślenia o nim w kategoriach efektywności i instrumentalnych korzyści. Wszelkie wytwory takiego myślenia mają znamiona „uniwersalności”, „międzynarodowości”, „poza” lub „ponad” kulturowości.

Na ów proces racjonalizacji kultury można spojrzeć z dwóch stron. Z jednej strony bowiem – i ten wątek w rozmaity sposób rozwijają Hegel, Weber czy twórcy szkoły frankfurckiej – jest to proces trwale kryzysogenny dla nowoczesnego człowieka: oderwany od tradycji, wyzwolony od wspólnotowych więzi, ma on naturalne problemy ze swoją tożsamością. Pyta, „kim jestem?”, nie dowierza w tej materii ani sobie, ani innym, których zresztą trudno wskazać za pomocą imion własnych, jako że na ogół funkcjonuje on w środowisku wypranym z osobowych więzi – w anonimowych, formalnych relacjach międzyludzkich. Z drugiej strony, to zracjonalizowane środowisko formalnych praw jest niezbędne dla nowoczesnego życia w warunkach demokracji. Pisma I. Kanta są fundacyjne dla tego punktu widzenia na oświecenie. Jak wiadomo, dowodził on, że wszyscy ludzie są równi jako podmioty prawa – na tym zbudował swoją filozofię praktyczną, zarówno filozofię moralności, jak i polityki. W rozprawie z 1793 roku zatytułowanej *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce* Kant atakuje Hobbesa i jego model „umowy społecznej”. Jeśli – argumentuje – rozum powiada nam w teorii, iż człowiek z natury ma szansę (tylko szansę!) być godzien miłości, tzn. że może i powinien mieć też poważanie dla prawa i obowiązku, poważanie, które zachowuje swoją wartość także w praktyce, w odniesieniu zarówno do stosunków międzyludzkich, jak i międzynarodowych. Człowiek jako *citoyen*, obywatel państwa, podlega prawu wedle następujących apriorycznych (tj. niezależnych od doświadczenia) zasad: 1. jest wolny jako człowiek, 2. równy jako członek wspólnoty wobec prawa, 3. niezależny jako obywatel,

tn. samodzielny, posiadający jakąkolwiek własność, z której jest w stanie się utrzymać.⁶

Zauważmy, jak dalece jest to odmienny pogląd na relację państwo – obywatel od tego, który obowiązywał w filozofii polityki bodaj od czasów Arystotelesa. Pamiętamy, że autor *Etyki nikomachejskiej* wyjaśniał ustroje państwowe za pomocą analogii do formy przyjaźni i sprawiedliwości. W *królestwie* relacja między panującym a poddanymi jest podobna do stosunku ojca do synów, którym czyni on dobrodziejstwa. *Ustrój arystokratyczny* natomiast przypomina Arystotelesowi relację między mężem a żoną: tu podział władzy dokonuje się według wartości – „etycznej dzielności”. Wreszcie w *politei* władza między równymi i sprawiedliwymi obywatelami podobna jest do przyjaźni łączącej braci.⁷ Warto przypomnieć ten klasyczny schemat podziału ustrojów państwowych po to chociażby, aby uświadomić sobie, jak bardzo rejestrowany przez niego obraz świata społecznego odbiega od tego, który obserwujemy w czasach nowożytnych. W nowoczesnej myśli społeczno-politycznej ludzki świat (to samo można zresztą powiedzieć o świecie natury jako przedmiocie nowożytnego przyrodoznawstwa) pozbawiony jest wszelkich jakościowych charakterystyk. Relacje między nowoczesnym państwem a obywatelem mają więc charakter czysto formalny. Dla Kanta wolność obywatela polega na jego zdolności do czynności prawnych – materia (treść) prawa nie ma tu żadnego znaczenia. Ale to samo znajdziemy także w pismach innych myślicieli tej epoki. Sięgnijmy na przykład do traktatu Johna Stuarta Milla *O rządzie reprezentatywnym* (1861), gdzie wolny obywatel zostaje zdefiniowany jako podmiot prawa (konstytucji). Zdaniem Anglika, wolny jest tylko ten, kto czuje, „że stanowi część ogółu, i że interes ogółu, interes publiczny, jest jego interesem”.⁸ Człowiek wolny to więc ktoś, kto został pozbawiony jednostkowych treści – takich, jak te, które składają się na przykład na figury ojca, syna, męża, żony czy brata – to człowiek „bez własności”, bez prywatnych „interesów” – „bezinteresowny”.

AMBIWALENTNA NOWOCZESNOŚĆ I JEJ MORALNO-POLITYCZNE IMPLIKACJE

Dzisiejszy spór o modernę sprowadza się do pytania, czy człowiek oświecony, czyli – wedle głośniejszej definicji królewieckiego filozofa – ten, który ma odwagę posługiwać się własnym rozumem bez obcego kierownictwa, a więc istota autonomiczna, wyemancypowana spod wpływów tradycji, religii i moralności, jest zagrożeniem dla kultury, tj. dla tego wszystkiego, co decyduje się on odrzucić

⁶ I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 19–26.

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 307–310.

⁸ J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, tłum. G. Czernicki, [w:] *idem, O rządzie reprezentatywnym. Poddanie kobiet*, Kraków 1995, s. 85.

w imię własnej wolności, czy wręcz przeciwnie – gwarancją jej zachowania? Jest to typ pytania alternatywnego, na które – jak widzimy – nie da się chyba odpowiedzieć w sposób jednoznaczny. Dlaczego? Pewne wyjaśnienie daje nam w tej kwestii już Hegel, odkrywając ambiwalencję – „tragikomedie” – nowoczesnej formy ludzkiego życia. Ale to nie wszystko. Istnieje poza tym także i drugie oblicze tej ambiwalencji. Chodzi o to, że oświecenie występując pod hasłem walki z przesadami, wyzwolenia człowieka z mroków wiedzy opartej na wierze, mitach i kłamstwach, miało swoje pozytywne dopełnienie w koncepcji prawa, które przysługuje człowiekowi niezależnie od kultury, od jego majątku, pochodzenia, koloru skóry itd., i nakazuje traktować go zawsze jako cel, a nigdy tylko jako środek.⁹ Trafnie ujmuje sens tej idei L. Kołakowski, pisząc:

„[...] bez wiary, iż różnica między dobrem i złem nie zależy ani od kapryśnych postanowień jednostki, ani od każdorazowych okoliczności politycznych i że nie jest sprowadzalna do różnicy między pożytkiem i szkodą, cywilizacja nasza zagrożona jest rozkładem. Kant zaofiarował nam najważniejszą i najsilniejszą próbę ugruntowania tej niesprowadzalności jako sprawy rozumu, nie zaś objawienia”.¹⁰

Ale – należy dodać – nie dał on przez to żadnego lekarstwa na ową kryzysogenną sytuację, w której pułapkę wpadła świadomość nowoczesnej jednostki. Odrzuciwszy metafizyczny porządek świata, a wraz z nim i „godne” (F. Schiller) społeczeństwo polityczne – trwale wspólnotowe więzi – próbuje ona na nowo odnaleźć je w swoich własnych „rozumowych” wytworach, takich jak instytucje państwa i prawa, nauka (zob. pozytywiści) czy sztuka. Tragikomiczność okazuje się więc najbardziej charakterystyczną cechą człowieka epoki nowożytnej, który w trosce o przyszłość nowego, stworzonego przez siebie – a więc świeckiego – świata usiłuje nadać mu walor „trwałego ustanowienia”. Było to zarazem podstawowe przekonanie – jak dowodzi Hannah Arendt – dla dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej myśli rewolucyjnej:

„O tym, że rewolucje ujawniły nowe, świeckie i światowe tęsknoty epoki nowożytnej, nic chyba tak dobitnie nie świadczy, jak owa wszechprzenikająca troska o trwałość, o »trwale państwo«, które [...] należy zapewnić »potomnym«. Troska ta nie miała nic wspólnego z późniejszym mieszczańskim pragnieniem zabezpieczenia przyszłości dzieciom i wnukom”.¹¹

Człowiek jest zdolny „na zawsze” zapewnić szczęście i bezpieczeństwo następnym pokoleniom, przewidzieć przyszłość i uniknąć wszelkich nieszczęść – losowych przypadków. To kryptoreligijne myślenie motywowało nie tylko zachowania polityczne człowieka nowoczesnego, lecz także – jak wspomniałem

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

¹⁰ L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 135.

¹¹ H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991, s. 232.

– naukowe i artystyczne. Przekonanie o obecności absolutu w sztuce leży u podstaw romantycznego indywidualizmu z jego etosem artysty – maga, przewodnika dusz, ale także tłumaczy ideologię dwudziestowiecznej awangardy artystycznej wraz z jej promocją nowości i oryginalności zarówno w sferze estetycznej, jak i społecznej. Oderwany od Boga nowoczesny rozum przejmuje jego atrybuty. Kierując się wyłącznie rozumem, troszcząc się o jego „czystość” i „bezinteresowność” (obojętnie: estetyczną, społeczną, polityczną, naukową...), człowiek stopniowo traci z pola widzenia rzeczywistość, podstawowe źródło zła zaczyna upatrywać nie tyle w swoich czynach pożądliwości, złości, okrucieństwa, zdrady i nienawiści, ile w złudzeniu, fikcji, pozorze, czyli w tym wszystkim, co przeszkadza jego rozumowi spełniać funkcje poznawcze. I tak oto droga życiowej wędrówki nowoczesnego człowieka zatacza koło. Rozum nie może wyjść poza samego siebie.

Osiemnastowiecznym intelektualistom rozum nakazywał widzieć w reformach i postępie nową religię ludzkości. Condorcet w takiej filozoficznej teodycei widzi narzędzie walki o „postęp” rozumu w obronie wolności, walki polegającej na oczyszczaniu historii z „władzy przypadku”, z „ogromu błędów, zbrodni i niesprawiedliwości”. Tę walkę francuski filozof pojmuje jako konieczność dziejową, element „wiecznego łańcucha ludzkich przeznaczeń”.¹² Jest to klasyczny paradoks myśli rewolucyjnej, w której kategoria wolności zostaje wyparta przez konieczność, szlachetne emancypacyjne hasła – przez terror. Wymyślona przez rozum rewolucja w ten oto sposób „pożera swoje własne dzieci”. Rozum wpada w nastawioną przez siebie pułapkę. Czyni to nie tylko w rewolucyjnym zapamiętaniu, lecz w ogóle we wszelkich politycznych przedsięwzięciach, mających zapewnić „ludowi” stabilne warunki życia w szczęściu i wolności. Piętno tego paradoksu – jeśli wierzyć analizom jednego z największych dwudziestowiecznych filozofów polityki – nosi więc na sobie także nowożytna partia polityczna – jej zasadnicze cechy to bowiem „autokratyczna i oligarchiczna struktura, brak wewnętrznej demokracji i wolności, skłonność do totalizmu, pretensja do nieomylności”.¹³

Ów paradoks emancypacyjnej myśli oświeceniowej polega na następującym rozumowaniu: skoro dobro (i zło), a więc wolność, sprawiedliwość, współczucie, to nic innego, jak tylko wytwory ludzkiego rozumu, to w takim razie poza nim nie ma żadnej innej instancji, która by mogła wskazać sposoby osiągnięcia tych wartości. Rozum sprowadzony do logicznej racjonalności redefiniuje więc zastane pojęcia zgodnie z prawami teorii dedukcji, klasyczną definicję prawdy (zgodność z rzeczywistością) zastępując pragmatystyczną (użyteczność poznawcza) lub koherencyjną (wewnętrzna spójność). Zastosowany do określenia

¹² Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, tłum. E. Hartleb (dokończył J. Strzelecki), Warszawa 1957, s. 246–247.

¹³ H. Arendt, *op. cit.*, s. 271.

wartości, dajmy na to do miłości, litości czy współczucia, prowadzi do ich wypaczenia, zamienia je w „cele”, dla osiągnięcia których potrafi usprawiedliwiać popełnianie wszelkiego zła i okrucieństwa. Za ilustrację mogą nam tu posłużyć niektóre typowe hasła i wypowiedzi z okresu Rewolucji Francuskiej. W petycji jednego z oddziałów Komuny Paryża do Konwentu Narodowego czytamy: „Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains!” – „Przez litość, przez miłość do ludzkości, bądźcie nieludcy!”¹⁴ Ten język litości nie był tylko specjalnością rewolucjonistów francuskich. W pierwszym wojennym dekreście Hitlera (datowanym 1 września 1939 roku) czytamy, że „osobom nieuleczalnie chorym można przyznać śmierć z łaski”.

Tego typu zabiegi językowe i nierozłącznie związane z nimi ludzkie działania to konsekwencje zrównania rozumu z racjonalnością, efekty jego formalizacji pociągającej za sobą, charakterystyczne dla nowoczesności, radykalne zerwanie z tradycją. Rezultaty przekonania, że starego nie da się naprawić, i wszystko powinno być stworzone na nowo, w oparciu o nowe i jako takie (nie ma bowiem innych!) uniwersalne zasady. I tak ponownie powracamy do obrazu Hegla – nowoczesny człowiek pojawia się w świecie gry, spektaklu, w którym faktycznie przestaje być on już człowiekiem, ponieważ staje się „graczem”. Oderwany od metafizyki – od wiecznego porządku, od pozaempirycznego sensu danego w doświadczeniu religijnym – staje on ostatecznie wobec idei własnej „śmierci”, czyli wobec sytuacji, w której jego myśli, czyny i ich wytwory nie mogą już być rozpatrywane jako jego własne. Mogą być one traktowane co najwyżej jako myśli, czyny i wytwory czegoś bardziej w stosunku do nich pierwotnego, co rządzi się własnymi regułami, na które człowiek nie ma żadnego wpływu – może to być język, instytucje społeczne, względnie jakaś postać nieświadomości (instynktu, woli, materiału genetycznego zakodowanego rasowo...). To rozbitcie – krytyka – podmiotu, Kartezjańskiego *ego*, czyli samoświadomości, w dwudziestowiecznych naukach społecznych i humanistycznych podejmowane było – jak wiadomo – z różnych stron, np. przez psychoanalizę, marksizm, strukturalizm lub hermeneutykę. To odrębny, niezmiernie ciekawy temat. Ale mnie bardziej interesują jego kulturowe kulisy i implikacje. Interesuje mnie spojrzenie na historię myśli i praktyki politycznej przez pryzmat idei „śmierci człowieka”, która z całą swoją fatalną mocą zaciążyła szczególnie na XX wieku (i to od samego jego początku – od Nietzscheańskiego hasła „śmierci Boga”), a narodziła się znacznie wcześniej w czasach nowożytnych jako „uboczny owoc nowej koncepcji zła”,¹⁵ zła pojętego jako zjawisko o charakterze epistemologicznym – jako kłamstwo, złudzenie, pozór.

Uważam, że antropologiczno-kulturowe korelaty idei „śmierci człowieka” umożliwiły zaistnienia świata, w którym stała się możliwa „banalność zła”. Zło

¹⁴ Cyt. za: H. Arendt, *op. cit.*, s. 89.

¹⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 16.

jest banalne, ponieważ w wymarżonym przez prawodawców świecie nie ma ono swojego osobowego sprawcy. W świecie oczyszczonym z przypadkowości, ze szczegółów, które nie mieszczą się w gotowych regułopodobnych schematach, zbrodnia i kara, odpowiedzialność i sprawiedliwość, wina i wstyd, prawda i fałsz to tylko gry – nic na serio – podobnie jak „nasze” czyny, słowa i myśli.

UWAGI KOŃCOWE

Nowoczesność to epoka, w której rozum stał się problemem sam dla siebie. Wystarczy przypomnieć, że Kant od analizy „czystego” rozumu jako pewnej spekulatywnej, abstrakcyjnej konstrukcji, przeszedł do badania „władzy sądenia” – atrybutu konkretnej, empirycznej jednostki. Młody Hegel i Weber także – jak widzieliśmy – stanęli przed analogicznym problemem, usiłując dociec, jak należy rozumieć rozum, aby posługująca się nim istota nie musiała być zredukowana do abstrakcyjnej formuły (względnie zbioru formalnych reguł). Uprawomocnili oni tym samym w filozofii praktycznej – w filozofii moralności i polityki – pytania o to, co zrobić, żeby życie w państwie i społeczeństwie nie musiało dla jednostki wiązać się z koniecznością wyrzeczenia się samej siebie i „ośmieszania się”? Co zrobić, aby uniknąć bycia człowiekiem jedynie „na pozór”, aby nie żyć tylko złudzeniami co do swojej wolności, lecz być naprawdę wolnym, być faktycznie podmiotem swoich myśli, czynów i wytworów?

Badanie efektów postępującej racjonalizacji kultury, studia nad historią idei „rozumu instrumentalnego” lub „śmierci człowieka”, pozwalają nam lepiej zrozumieć konstytutywne elementy nowoczesnego państwa i społeczeństwa oraz ich dramatyczne losy w XX wieku. Dostarczają argumentów przemawiających za tym, iż kulturowe komponenty człowieka nowoczesnego są niezwykle ważnym i interesującym przedmiotem także dla filozofii polityki. W ich świetle filozofia polityki może – i powinna – dziś pytać na przykład o to, czy człowiek współczesny jest takim samym tragicomicznym „graczem”, jakim opisywał go Hegel? Czy relacja obywatel – państwo jest dziś nadal, tak jak to było jeszcze na początku wieku za czasów Webera, konstytutywna dla demokracji w stylu zachodnim? Czy tylko od regulowania relacji między obywatelem (prywatną jednostką) a państwem zależy dziś powodzenie i żywotność demokracji? Odpowiedzi na te pytania wykraczają poza ramy niniejszego szkicu.

SUMMARY

The study is concerned with the conditions and implications of those phenomena of the modern epoch that demonstrate that man, using “enlightened” reason, started to isolate himself from reality and has become an actor playing a specific part in the “world as a stage”. This paper consists of two main parts: 1. Modern Man - A Protagonist in the Drama of Identity Loss, and 2. Ambivalent Modernity and Its Moral and Political Implications. We argue for the standpoint, according to which the investigation of the effects of progressive rationalization of culture, the studies of the history of the ideas of “instrumental reason” or “human death” permit to better understand the constitutive elements of modern state and society and their dramatic history in the twentieth century. They provide arguments for the fact that the cultural components of the modern man are an extremely important and interesting subject also for political philosophy.