

Edyta Pietrzak

Ewolucje idei społeczeństwa obywatelskiego i kryzys racjonalizmu

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 10, 79-89

2015

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.

Edyta Pietrzak

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Ewolucje idei społeczeństwa obywatelskiego i kryzys racjonalizmu

W Torze hebrajskie słowo wiedzieć, często stosowane w kontekście erotycznym, nie dotyczy faktów, lecz powiązań. Wiedza nie jest przechowywana, tylko przekazywana. Jest jak uwalnianie energii i przyjmowanie jej. Zamiast gromadzić zapasy pewników, kolekcjonowanych jak owady, by poczuć się bezpiecznie, mogą zarzucić taksonomię i zaprosić siebie do tańca – układy, rytm, wielorakość, paradoksy, przesunięcia, tendencje i trendy im przeciwne, nieregularność, irracjonalność, geniusz, połączenia, osie, wypracowane ponad czasem i poprzez czas, by odnaleźć nieprzerwany jeszcze tok myśli.¹

Idea społeczeństwa obywatelskiego oparta jest na zasadach demokracji: podziale i zrównoważeniu się władz, rządach prawa oraz naturalnych prawach człowieka, zasadzie suwerenności ludu i zasadzie umowy społecznej. Osnową obywatelskiego związku są prawa rozumu pozwalające przezwyciężyć partykularyzmy i osiągnąć porozumienie w realizacji wspólnych celów². Tymczasem we współczesnym świecie oświeceniowa fascynacja ideą racjonalizacji społeczeństwa przeżywa kryzys. Jeszcze do niedawna przypuszczano tylko, że model oświeceniowego racjonalizmu traci na aktualności, dziś przypuszczenia te stały się faktem. Racjonalny porządek świata nie jest bowiem w stanie zapewnić współczesnemu człowiekowi bezpieczeństwa i uchronić go przed niepokojem. Dlatego warto przyjrzeć się idei społeczeństwa obywatelskiego w kontekście kryzysu racjonalizmu. Argumenty potwierdzające tę tezę przedstawiam tutaj w formie triady.

¹ J. Winterson, *Dyskretne symetrie*, Poznań 2010, s. 90–91.

² S. Filipowicz, *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego projektu republikańskiego*, [w:] S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, ISP PAN, Warszawa 1995, s. 62.

Część pierwsza artykułu odnosi się do roli rozumu w kształtowaniu idei społeczeństwa obywatelskiego, druga do kryzysu racjonalizmu, a trzecia poświęcona jest poszukiwaniom nowych idei społeczeństwa obywatelskiego.

„Nasiona towarzyskości” i rozum

Nawet jeżeli tak jak Arystoteles chcielibyśmy utożsamić obywatelstwo z naturą człowieka czy jak Ciceron³ uważalibyśmy, że do powstania państwa zmusza ludzi natura przez zasiewanie w nich „nasion towarzyskości”⁴, trzeba podkreślić, iż nie dałoby się tego uczynić bez idei rozumu urzeczywistniającego tę formę organizacji społecznej. To właśnie rozum tworzy z państwa rzecz wspólną, zastępuje przemoc rozważą i ustanawia granice sprawiedliwości. Dlatego także Jean Jacques Rousseau i Thomas Hobbes społeczeństwo obywatelskie utożsamiali z umową społeczną zawartą między równymi obywatelami i będącą jednocześnie zbiorowo wyrażoną powszechną wolą. Pojedynczy człowiek był obdarzonym namiętnościami egoistą, w związku z tym w jakiś racjonalny sposób, na przykład za pomocą umowy, trzeba było ograniczyć jego samowolę. Hobbes pisał, że afekty to zaburzenia umysłu, pożądania i wstręty stające na przeszkodzie słusznemu rozumowaniu⁵.

Czurę w rozumieniu omawianej idei wyznaczają poglądy Johna Locke’a⁶. Filozofia liberalna zaczęła bowiem utożsamiać ją ze swoistym typem systemu politycznego⁷, który charakteryzował się: rządami prawa, ograniczoną, podzielną i suwerenną władzą polityczną, wolnością wyrażania poglądów, zrzeszania się i swobodą działalności gospodarczej, a także nienaruszalnym prawem własności prywatnej. Dlatego dla Immanuela Kanta obywatelstwo to sfera autonomii prywatnej funkcjonująca w ramach sfery publicznej i opartej na zasadzie porządku prawnego. Szeroko rozumiana sfera publiczna pełni tu funkcje polityczne i staje się zasadą organizacyjną liberalnego państwa. W państwie tym to właśnie powszechne normy stoją na straży wolności obywatelskich, a odpowiednikiem wolności ludzi jest równość obywateli wobec prawa. Prawodawstwo posłuszne jest zaś wywodzącej się z rozumu woli ludu⁸. Także dla Georga Wilhelma Friedricha Hegla społeczeństwo obywatelskie to już nie porządek naturalny, lecz opinia

³ Marcus Tullius Cicero rozumiał społeczeństwo polityczne (*societas civilis*) jako uczestnictwo jednostki w życiu wspólnoty politycznej. Szczególną formą państwa była dla Cicerona republika – wspólnota ludzi uznających te same prawa i współdziałających dla wspólnego dobra.

⁴ Cicero, *O państwie*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, PWN, Warszawa 1960, s. 44–45.

⁵ T. Hobbes, *O człowieku*, [w:] *Elementy filozofii*, t. 2, PWN, Kraków 1956, s. 136.

⁶ Do czasów Locke’a popularnym stanowiskiem filozoficznym był racjonalizm genetyczny, zgodnie z którym różnice w myśleniu miały charakter wrodzony. Jednakże Locke doszedł do wniosku, że umysł ludzki to niezapisana tablica. To rewolucyjne stwierdzenie opublikowane w 1690 roku w *Essay Concerning Human Understanding* dało początek przełomowi w podejściu do edukacji tak zwanego ludu i przyczyniło się do zbudowania podwalin współczesnej demokracji. Locke dopatrywał się odmienności w sposobie ludzkiego myślenia, we wpływie środowiska, a nie we wrodzonych dyspozycjach i talentach.

⁷ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, ks. II, rozdz. VII–IX, par. 77–142.

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, PWN, Warszawa 1986, s. 585.

publiczna⁹. Idea rozumu urzeczywistniona zostaje w tym doskonale sprawiedliwym porządku, w którym łączą się słuszność ze szczęśliwością¹⁰.

Alexis de Tocqueville społeczeństwo obywatelskie widzi jako sferę wzajemnych relacji w ramach systemu stosunków społecznych między obywatelami, którzy dla dobra wspólnego i we wspólnym interesie podejmowali się też działań w sferze publicznej przez partycypację w procesie podejmowania decyzji politycznych¹¹. John Stuart Mill w swej utylitarystycznej rozprawie *O wolności*¹² ubolewał nad faktem, że z opinii publicznej będącej głosem społeczeństwa obywatelskiego robią narzędzie moralnego przymusu¹³, a tymczasem uchodziła ona przecież za rękojemię rozumu. Panowanie opinii publicznej było panowaniem wielu i w dodatku wielu przeciętnych. To dlatego Tocqueville mówił, że demokracja jest potęgą niweczącą¹⁴, uwielbiano ją jako bożka siły i pozostawiano instynktom, a tymczasem poskromić go mogłaby tylko wiedza polityczna. Mill jest przeciwnikiem sfery publicznej, w której mnogość (*the many*) pozywa kwestie polityczne przed własny trybunał i rozstrzyga je według własnej miary¹⁵. W zamian za to proponuje, by były one rozstrzygane w toku deliberacji osób do tego przygotowanych. Tocqueville się z nim zgadzał, mówiąc, że opinia publiczna, w której decydują namiętności mas, wymaga oczyszczenia w drodze kompetentnych ustaleń materialnie niezależnych obywateli. Przedstawicielstwo polityczne musi mieć bowiem umocowanie w jakiejś hierarchii społecznej. Arystokrację z urodzenia zastąpić powinni wykształceni obywatele.

Zarysowana tu tradycja myśli politycznej biorąca początek w naukach Arystotelesa ma kres w teoriach Karola Marksa, który uważał, że utożsamienie opinii publicznej z rozumem po prostu się zdewałuowało¹⁶. Nie mniej jednak w większości współczesnych debat dotyczących społeczeństwa obywatelskiego wraca się do jego tradycyjnych interpretacji cnót obywatelskich i ujmuje się je w kontekście zasad ustroju liberalnego o pluralistycznym charakterze. Mówi się w związku z tym o gotowości do indagowania władzy politycznej, braniu udziału w dyskusjach dotyczących spraw publicznych i monitorowaniu działań politycznych oraz gotowości do przedstawiania własnych poglądów

⁹ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, PWN, Warszawa 2007, s. 245.

¹⁰ Ibidem, s. 247.

¹¹ Tocqueville sprowadził społeczeństwo obywatelskie wyłącznie do sfery relacji między samymi obywatelami, odróżniając je od społeczeństwa politycznego rozumianego jako stosunki między obywatelami a elementami systemu politycznego.

¹² J. S. Mill, *O wolności*, [w:] *Utylitaryzm. O wolności*, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1959.

¹³ W XIX stuleciu tematem politycznym stała się reforma prawa wyborczego i poszerzenie kręgu publiczności. Wraz z tym poszerzaniem się publiczności w sferze publicznej ujawniły się trudne do pogodzenia interesy. Zyskały one reprezentację w podzielonej opinii publicznej i nawet zrobiły z niej instrument przymusu, a miała ona przecież za założenia wszelki przymus zredukować.

¹⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Znak, Kraków–Warszawa 1996, s. 9.

¹⁵ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia...*, op. cit., s. 269.

¹⁶ Według niego dopóki w sferze reprodukcji życia społecznego nie dokona się neutralizacja stosunków władzy, dopóty społeczeństwo obywatelskie będzie opierało się na przemocy i nie da się osiągnąć w nim takiego stanu prawnego, który autorytet polityczny zastąpi autorytetem racjonalnym. W związku z tym obywatelskie państwo prawne wraz ze sferą publiczną jako główną zasadą jego organizacji jest dla Marksa czystą ideologią.

w sposób racjonalny i szczery oraz zrozumiały dla przedstawicieli innych kultur¹⁷. Cnotą stała się publiczna racjonalność (*public reasonableness*)¹⁸.

Ratio w kryzysie

Od czasu oświecenia świat zostaje po weberowsku „odczarowywany”. Max Weber uważa, że racjonalne jest to, co możemy w sposób zrozumiały wytłumaczyć, co daje się wyjaśnić¹⁹. Nowoczesna racjonalność oparta jest na realizacji celu, zrozumiałości ludzkich poczynań i spajającej je dyscyplinie, o której pisze później Michael Foucault. W myśl oświeceniowego paradygmatu historia przedstawiana była jako dzieje rozumu mające zakończyć się tryumfem racjonalności. Foucault demaskuje ten mit, mówi, że dotyczy on tylko Zachodu, że jest iluzją, kłamstwem i opowieścią rozumu chcącego utwierdzić swą władzę. Historia taka tworzy mechanizmy wykluczenia i selekcji budowane na opozycji rozumu i nierozumu²⁰. Rozum narzuca rzeczywistości swoje restrykcyjne zasady, a to, co nie jest z nimi zgodne, uznane jest za „nieracjonalne”. Ten nowoczesny racjonalizm przemawia językiem wiedzy i nauki, nie można oderwać od niego także pojęcia samowiedzy mającej według Hegla źródło w filozofii, która w oświeceniu zdobyła panowanie nad umysłami²¹.

Jürgen Habermas przełamywanie barier ograniczających swobodę rozumu nazwał nowoczesnością. Widział ją jako projekt niedokończony²². Polegać on miał na rozwijaniu obiektywizujących nauk, uniwersalistycznych podstaw moralności i prawa oraz autonomicznej sztuki, by następnie z ezoterycznych wyżyn przenieść je w praktykę życia, kształtując stosunki życiowe²³. Okazało się jednak, że racjonalność ezoterycznych dyskursów naukowych jest raczej przestrzenią izolacji²⁴, a rozum nie daje rady wydobyciu wiedzy z form ezoterycznych, tak samo jak nie jest w stanie powiązać świata idei ze światem praktyki życia. Ekspansji wiedzy nie towarzyszy więc rozwój moralności, a estetyka wymknęła się spod kontroli. Oczekiwania twórców oświecenia nie zostały spełnione. Pojęcie racjonalności uległo rozproszeniu, dryfuje w nurcie debat i sporów, nadprodukcji obrazów, słów, znaczeń i interpretacji. Nie ma już żadnych miarodajnych rozstrzygnięć ani autorytetów²⁵.

¹⁷ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 353.

¹⁸ J. Dryzek, *Sovereign Virtue: The Theory and practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000, cyt. za. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, op. cit., s. 355.

¹⁹ M. Weber, *O niektórych kategoriach socjologii rozumiejącej*, [w:] Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 119.

²⁰ S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 40.

²¹ G. W. H. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 333.

²² J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

²³ Ibidem, s. 35.

²⁴ S. Filipowicz, *Demokracja...*, op. cit., s. 26.

²⁵ S. Filipowicz, *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 131.

Choć już Blaise Pascal pisze, że człowiek błądzi i nie ma żadnej podstawy prawdy, nic mu jej nie wskazuje, a rozum i zmysły wzajemnie się oszukują²⁶, a Spinoza rozdzielenie umysłu i zmysłów uważa za niemożliwe²⁷, to oświeceniowy, racjonalny porządek jako pierwszy zakwestionował w *Woli mocy* Friedrich Nietzsche. Krytykował człowieka pragnącego tylko wypoczynku, beztroski i sytości²⁸. Winą za ten stan rzeczy obarczał moralność opartą na resentymencie, której zarys dostrzegał już u Sokratesa nastawionego na ograniczanie pasji życia i powstrzymywanie impetu namiętności. Dla Nietzschego Sokrates jest ucieleśnioną miernością, dekadentem²⁹, wraz z którym rozpoczęły się „tyrańskie rządy rozumu”. Nietzsche natomiast jest egzegetą dionizyjskiej ekstazy i przeciwnikiem iluminacji. Oświecenie nie dało nam bowiem żadnej zgodnej z rozumem koncepcji prawa moralnego ani żadnej racjonalnej „metanarracji”. Nie scaliło geniuszu apollońskiego z dionizyjskim³⁰ (będących połączeniem dwóch wzajemnie się pobudzających popędów³¹), a raczej wyrugowało pierwiastek dionizyjski na rzecz panowania wizji apollońskiej. Tymczasem dominujący żywioł apolloński stworzył przekonanie, że to rozum pozwoli nam ujrzeć prawdę.

Śladami Nietzschego poszedł Zygmunt Freud, tworząc psychoanalizę i odwołując się do popędów rządzących ludzkim życiem – Erosa i Tanatosa. Od tej pory racjonalna wizja rzeczywistości stale jest podważana. Pierwotną i motywującą energią ludzkiego życia stało się pożądanie seksualne, w którym dominującą rolę odgrywają popędy³². Człowiek jest istotą rozdartą i pogrążoną w sprzecznościach, żyje pod presją wymagań, które zmuszają go do powstrzymywania pragnień. W obliczu koncepcji Freuda, że jednostka nie jest w stanie wydobyć się spod władzy popędów, koncepcja racjonalnego samookreślenia traci sens.

Także zwolennicy pragmatyzmu uważali, że żadna doktryna nie powinna ograniczać ludzkiego doświadczenia³³. Sprzyja więc pragmatyzm eksperymentom, nie broni żadnych konkretnych wyników ani interpretacji, jest tylko metodą, ucieleśnieniem postawy empirycznej. Jak mówi William James, ograniczenia takie narzuca racjonalizm wraz z faworyzowaną przezeń ideą systemu, a nie powinniśmy ulegać kaprysom „mędrców w perukach”³⁴. Te radykalne słowa Jamesa mają charakter rewolucyjny i rehabilitują potoczne doświadczenie i potoczną mądrość *demosu*.

²⁶ Rozum wcale nie jest narzucającą wymagania potęgą, bo sam także z łatwością ulega pokusom, przyjmując pozory prawdy. Zmysły oszukują rozum za sprawą fałszywych pozorów, a rozum mści się na nich, mając je nieustannie za sprawą wyobraźni. B. Pascal, *Mysli*, Pax, Warszawa 1977, s. 60.

²⁷ Spinoza, *Traktaty*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 339.

²⁸ Ibidem, s. 338.

²⁹ Ibidem, F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

³⁰ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 2001, s. 33.

³¹ S. Filipowicz, *Demokracja...*, op. cit., s. 105–108.

³² Jądem istoty ludzkiej jest *id*, które nie pozostaje w bezpośrednim kontakcie ze światem zewnętrznym. W jego obrębie działają Eros i Tanatos – dwa konfliktowe pragnienia, popęd życia Eros (przeżycie, głód, strach i seks) i popęd śmierci Tanatos. Mroczne żywioły *id* mają stróża – *ego*, które administruje energią popędów i w razie potrzeby je poskramia. Psychicznej konstrukcji człowieka dopełnia *superego* – wyższa instancja psychiczna, którą odczuwamy jako sumienie, które godzi *id* ze światem zewnętrznym.

³³ S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia*, Wydawnictwa Akademickie Łośgraf, Warszawa 2011, s. 102.

³⁴ W. James, *Pragmatyzm: nowe imię paru starych stylów myślenia*, „KR”, Warszawa 1978, s. 71.

Myślenie straciło wagę, jaką nadawały mu „metanarracje” i nie ogarnia już szerszych horyzontów wykraczających poza ramy efektywności. Jean Francois Lyotard mówi, że nauka i narracja są ze sobą w konflikcie³⁵. Wiedza uległa zmerkantylizowaniu i jest wytwarzana na sprzedaż oraz konsumowana. Przestała być celem samym w sobie i zaczęła służyć celom stworzonym przez zinstrumentalizowany rozum³⁶. Myślenie traci swój emancypacyjny charakter i zostaje raczej umiejscowione na poziomie *techne*, przez co służyć ma wytwarzaniu wiedzy. Metanarrację zastępuje technologia³⁷, świat jest coraz mniej zrozumiały, a wiedza ma charakter cząstkowy. Nie da się już ogarnąć całości funkcjonującej ponad różnorodnością poszczególnych perspektyw. Dlatego też nowoczesna racjonalność realizuje się w rozproszeniu³⁸. Instrumentalny rozum potrafi wymuszać technologiczne zdyscyplinowanie i uczy poruszać się tylko w wąskich ramach specjalizacji, nie daje jednak orientacji w świecie³⁹.

Nowoczesna racjonalność degraduje więc myśl do roli narzędzia, instrumentu potrzebnego w procesie twórczym. Nie ma tu miejsca na autonomię rozumu. Co więcej wszystko, co nie służy wytwarzaniu, staje się „nieracjonalne”. Rehabilitacji dostępuje mądrość praktyczna. Habermas zwraca uwagę, że żyjemy w czasach, w których dominuje wiedza techniczna i nawet w naukach o polityce czy systemach politycznych dostrzegamy te techniczne tendencje do sądów, że polityki można nauczyć się tak samo jak rzemiosła. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest kryzys samodzielnego myślenia. W takiej sytuacji doświadczenie i intuicja przestają być potrzebne i używane, na ich miejsce produkowane są za to coraz to nowe normy i rozwiązania prawne odpowiadające nam na pytania. Wyznacznikami postępowania są nie empatia czy poczucie przyzwoitości odwołujące się do podstaw etycznych, a prawo. Ta wiedza, o której tu mowa, ma charakter techniczny⁴⁰. Michael Oakeshott w *Racjonalizmie w polityce*⁴¹ definiuje ją jako wiedzę podpowiadającą nam, jak coś wykonać, wiedzę, której możemy nauczyć się z podręczników. Jednakże istnieje jeszcze drugi rodzaj wiedzy – wiedza praktyczna oparta na doświadczeniu, intuicji, poczuciu smaku i której nie da się nauczyć z podręcznika. I tu, co dla nas istotne, Oakeshott konkluduje, że wiedza polityczna to wiedza praktyczna. Wiedzę o polityce należy przenieść ze sfery teorii do sfery praktyki i położyć nacisk na zdolności komunikacyjne oraz kształtujące sądy dotyczące dobrego życia. A polityka oderwana od moralności nie daje wskazówek jak dobrze żyć⁴². Dlatego też należy rozluźnić normy racjonalności i od rozumu instrumentalnego przejść do rozumu komunikacyjnego⁴³.

Aby to się stało, proponowano rozbroić mity za pomocą wiedzy i zwyczajnie odczarować świat. Oświecenie rozumiane jako postęp myśli dążyło do uwolnienia człowieka

³⁵ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997, s. 19.

³⁶ Ibidem, s. 30.

³⁷ Ibidem, s. 34.

³⁸ S. Filipowicz, *Demokracja...*, op. cit., s. 29.

³⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002, s. 1038–1041.

⁴⁰ M. Król, *Europa w obliczu końca*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2012, s. 134–136.

⁴¹ M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.

⁴² J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 69.

⁴³ S. Filipowicz, *Demokracja...*, op. cit., s. 38.

od strachu i uczynienia go panem świata. Nie udało się to jednak, gdyż mit tłumaczy „czas początku”, wyjaśniał go i utrwał za pomocą narracji, a wiedza szukała uprawomocnienia w krytyce. Ratunkiem na lęk, frustrację i nudę mają więc być nowe opowieści. Nauka wkracza w świat popkultury będącej przestrzenią mitotwórczą, w której prawda nie ma zasadniczego znaczenia⁴⁴. Co ważne, mit funkcjonuje poza przestrzenią dyskursu krytycznego i objawia się przez władcze manifestacje, przekształcanie historii w naturę⁴⁵. Chce być bowiem prawdą naturalną i odwrócić uwagę od historii, w którą jest uwikłany.

Mit społeczeństwa obywatelskiego oparty na rozumie, edukacji i sferze dobrych obyczajów zderza się z mitem demosu. *Civil society* ma rywala w postaci społeczeństwa masowego. Oświeceniowa metaforyka przesycona była światłem tryumfu edukacji, jednak już Tocqueville zauważył, że rozwój intelektualny był możliwy, lud powinien mieć komfort niezajmowania się troskami materialnymi, czyli właściwie powinien przestać być ludem⁴⁶. Tymczasem lud ma się dobrze zarówno pod nazwą tłumu⁴⁷ podążającego za głosem namiętności i brzydzącego się intelektualnym wysiłkiem, jak i masy⁴⁸ buntującej się przeciętności.

I co teraz?

Przede wszystkim warto wziąć pod uwagę zakwestionowanie dominującej roli racjonalizmu, choć oczywiście nie należy obarczać go odpowiedzialnością za wszelkie niepowodzenia. Postulat irracjonalizmu to raczej postulat niepewności w kwestii nieomylności racjonalizmu. Postulat ten nie oznacza, że nie będziemy posługiwać się rozumem, ale kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, że życie ludzkie ma charakter również irracjonalny, zmieni się forma naszego postrzegania rzeczywistości. Nie jest to bynajmniej krytyka wiedzy, a raczej przyznanie racjonalizmowi należnej mu pozycji pośród innych form poznania świata⁴⁹.

W pewnym sensie odpowiedzią na kryzys liberalnego racjonalizmu są już komunitariańskie koncepcje społeczeństwa obywatelskiego pojawiającego się wraz z⁵⁰ przestrzenią niewymuszonego ludzkiego stowarzyszenia⁵¹. Michael Walzer w eseju *Spoleczeństwo obywatelskie i państwo*⁵² zwraca uwagę, że tak jak nie ma idealnego i samowystarczającego społeczeństwa obywatelskiego, tak też nie ma idealnie usłużnego państwa, gdyż

⁴⁴ M. Horkheimer, Adorno T., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994, s. 57.

⁴⁵ Ibidem, s. 262.

⁴⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, op. cit., s. 201.

⁴⁷ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, PWN, Warszawa 1986, s. 49.

⁴⁸ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 6.

⁴⁹ M. Król, *Europa w obliczu końca*, op. cit., s. 200–201.

⁵⁰ Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, (red.) K. Michalski, Znak, Kraków 1994, s. 59.

⁵¹ M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Ani książkę, ani kupiec – obywatel: idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, (red.) J. Szacki, Znak, Kraków 1997, s. 7.

⁵² M. Walzer, *Spoleczeństwo obywatelskie i państwo*, [w:] *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, Muza SA, Warszawa 2006, s. 131–132.

regulacja, redystrybucja i interwencja otwierają pole do naduży⁵³. Użyteczną korektą teorii liberalnej jest dla Walzera objęcie racjonalną legitymacją politycznych namiętności. Żadna partia, żaden ruch walczący o równość, wyzwolenie, emancypację nie odniesie sukcesu, jeśli nie wzbudzi w ludziach emocji⁵⁴. W praktyce rozum i namiętność zawsze się przeplatają. Dlatego Walzer stawia sobie zadanie zracjonalizowania namiętności i tchnięcia namiętności w rozum⁵⁵.

W czasie ponowoczesności społeczeństwo zostało wchłonięte przez państwo, ale na skutek tego pojawiło się w państwie mnóstwo elementów koordynowanych dotąd przez społeczeństwo obywatelskie. Jednocześnie zostało ono także wchłonięte przez struktury intymne jak rodzina, seksualność czy płęć, skutkiem czego w życiu prywatnym pojawiło się szereg elementów dotąd związanych z władzą⁵⁶. Ciekawym przykładem rozumienia idei społeczeństwa obywatelskiego wykraczającej poza racjonalne ramy jest tak zwane obywatelstwo matczyne (*maternal citizenship*). Macierzyństwo jest tu traktowane jako szkoła obywatelstwa i odpowiedzialności. Jest ono „nastawieniem metafizycznym” przyznającym pierwszeństwo ochronie istniejących związków nad zdobywaniem dodatkowych korzyści. Konsekwencje takiego podejścia od razu widoczne są w sytuacji podejmowania decyzji w sprawie środowiska naturalnego czy wojny⁵⁷. Nie można jednak zupełnie zrównywać cnót macierzyństwa i obywatelstwa.

Feministyczną propozycją społeczeństwa obywatelskiego wywodzącą się z krytyki oświeceniowego racjonalizmu jest wizja wspólnoty, w której dominuje *eros*. Nie można reformować sfery publicznej, nie wzbogacając jej o elementy emocjonalne. Postawy emotywnie są bowiem lepszym wzorem dla pożądanych zachowań społecznych niż prawo i wspierające je zasady moralne. Przykładem takiej myśli jest etyka troski⁵⁸, która stworzyła empiryczny fundament dla nowego sposobu myślenia o człowieku, społeczeństwie i moralności. Etyka troski przeciwstawia bowiem ideom autonomii, racjonalności, bezstronności, obiektywnej słuszności i uniwersalności wartości, takie jak współzależność, troska, empatia, partykularność i kontekstualność.

Współczesna demokracja staje się coraz bardziej „transnarodowa”, aktywne obywatelstwo w związku z tym nie może już być budowane tylko w oparciu o perspektywę

⁵³ Ibidem, s. 124.

⁵⁴ Ibidem, s. 188–189.

⁵⁵ Ibidem, s. 183–184.

⁵⁶ P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 177.

⁵⁷ S. Ruddick, *Remarks on the Sexual Politics of Reason*, [w:] E. Kittay, D. Mayers, *Women and Moral Theory*, Powman and Lithfield, Savage 1987, s. 242.

⁵⁸ Za „narodziny” etyki troski uznaje się publikację pracy Carol Gilligan *In a Different Voice* prezentującej wyniki badań nad rozwojem moralnym kobiet i mężczyzn. Odkryte różnice w sposobie myślenia moralnego kobiet i mężczyzn doprowadziły ją do wniosku, że obok tradycyjnej i dotąd uniwersalnej etyki sprawiedliwości istnieje druga równoprawna perspektywa moralna właściwa przede wszystkim kobietom. O ile rozwój moralny mężczyzn opiera się na postępującej racjonalizacji i autonomizacji myślenia od egocentryzmu przez normy społeczne do poziomu norm uniwersalnych, o tyle rozwój moralny kobiet polega na odpowiedzialności i trosce w relacjach z sobą samą i innymi. Jednakże Gilligan nie przeciwstawia etyki sprawiedliwości etyce troski i nie przypisuje tej pierwszej wyłącznie mężczyznom, a drugiej kobietom. Obie propozycje mają być traktowane raczej jako komplementarne. C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

narodową. Istnieje coraz więcej instytucji ponadnarodowych. Druga połowa XX wieku należała do międzynarodowych stowarzyszeń obywatelskich i organizacji o charakterze globalnym. Podmioty takiego społeczeństwa obywatelskiego nie są już ograniczone swoim „miejscem na ziemi”, funkcjonują w sposób dynamiczny, jednocześnie w nakładających się na siebie sieciach powiązanych ze sobą instytucji społeczno-ekonomicznych, będącego czymś płynnym i nieskończonym, składającego się z gromad sieci, piramid, gwiazd instytucji i aktorów społeczno-ekonomicznych organizujących się ponad granicami państw w celu zbliżenia świata w nowy sposób. Zarówno owe instytucje, jak i aktorzy pozarządowi pluralizują władzę i zajmują się walką z przemocą na poziomie lokalnym, regionalnym i globalnym⁵⁹. Ta wykraczająca poza granice państwa aktywność społeczna może być rozumiana jako sposób łączenia lokalnych sieci społecznych w sieć globalną. Ponadpaństwowe sieci relacji wyznaczają też granice między społeczeństwem obywatelskim a sferą rządową, gdyż globalne społeczeństwo obywatelskie angażuje się w procesy decyzyjne i tym samym rywalizuje z instytucjami państwa. Jest ono w pewnym sensie urządzeniem monitorującym i sygnalizującym, przez które lokalne zdarzenia nabierają sensu międzynarodowego.

Już z samych przytoczonych powyżej propozycji poszerzenia ściśle racjonalnych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego wynika, że współczesną myśl polityczną cechuje poszukiwanie nowego podmiotu, który byłby w stanie wkroczyć na arenę polityczną. Orientacja pozaracjonalna jest z pewnością w tych poszukiwaniach jednym z ważniejszych czynników. Zaletą pozaracjonalnego spojrzenia na rzeczywistość społeczno-polityczną jest fakt, że nie tworzy ono wizji nieustannego rozwoju tak charakterystycznych dla liberalnej demokracji, ale też nie obwieszcza końca czy upadku. Poszerzenie racjonalizmu pozwoliłoby także na zintegrowanie filarów myślenia, działania i odczuwania, jakie stanowią *logos*, *ethos* i *pathos*, a które to w nowożytnym kontekście politycznej refleksji traktowano rozdzielnie.

Bibliografia

- Cicero, *O państwie*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, PWN, Warszawa 1960.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Dryzek J., *Sovereign Virtue: The Theory and practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Dybel P., Wróbel S., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Filipowicz S., *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Filipowicz S., *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Filipowicz S., *Prawda i wola złudzenia*, Wydawnictwa Akademickie Łośgraf, Warszawa 2011.

⁵⁹ J. Keane, *The Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 8.

- Filipowicz S., *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego projektu republikańskiego*, [w:] S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, ISP PAN, Warszawa 1995.
- Gilligan C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- Habermas J., *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, PWN, Warszawa 2007.
- Hegel G. W. H., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, PWN, Warszawa 1958.
- Hobbes T., *O człowieku*, [w:] *Elementy filozofii*, t. 2, PWN, Kraków 1956.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994.
- Iwazkiewicz J., *Dzienniki 1966–1963*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- James W., *Pragmatyzm: nowe imię paru starych stylów myślenia*, „KR”, Warszawa 1978.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, PWN, Warszawa 1986.
- Keane J., *The Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Król M., *Europa w obliczu końca*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2012.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, PWN, Warszawa 1986.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992.
- Liotard J. F., *Kondycja ponowoczesna*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.
- Mill J. S., *O wolności*, [w:] *Utylitaryzm. O wolności*, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1959.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 2001.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982.
- Pascal B., *Myśli*, Pax, Warszawa 1977.
- Ruddick S., *Remarks on the Sexual Politics of Reason*, [w:] E. Kittay, D. Mayers, *Women and Moral Theory*, Powman and Litthfield, Savage 1987.
- Spinoza, *Traktaty*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Taylor Ch., *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, (red.) K. Michalski, Znak, Kraków 1994.
- Tocqueville de A., *O demokracji w Ameryce*, Znak, t. 1, Kraków–Warszawa 1996.
- Walzer M., *Sociedade obywatelskie i państwo*, [w:] *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, Muza SA, Warszawa 2006.

Walzer M., *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Ani książkę, ani kupiec – obywatel: idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, (red.) J. Szacki, Znak, Kraków 1997.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002.

Weber M., *O niektórych kategoriach socjologii rozumiejącej*, [w:] Z. Krasnodębski, M. Weber, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.

Winterson J., *Dyskretne symetrie*, Rebis, Poznań 2010.