

# André Tosel

---

## Filozofia we Francji

---

Nowa Krytyka 29, 33-48

---

2012

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**André Tosel**

Paris

## **Filozofia we Francji wobec globalizacji kapitalistycznej<sup>1</sup>**

Rewolucja, jakiej dokonała klasa burżuazji w rozumieniu prawa, a zatem w kształtowaniu Państwa, sprowadza się zasadniczo do woli dostosowania (a więc etyczności prawa i Państwa). Wcześniej klasy panujące były z istoty swej zachowawcze w tym sensie, że nie dążyły do asymilacji z innymi, nie zmierzały do wypracowania naturalnego sposobu przejścia innych „do siebie”, do „technicznego” i ideologicznego poszerzenia zakresu klasy pojmowanej jako zamknięta kasta. Klasa burżuazji sama uważa się za organizm zdolny w nieprzerwanym postępie do wchłaniania całego społeczeństwa, dostosowując je do swego poziomu kulturalnego i ekonomicznego. Przekształcona jest zatem cała formacja Państwa. Państwo staje się wychowawcą. Skoro jednak występuje zastój, powraca się do koncepcji Państwa czystego przymusu. Klasa burżuazji jest już przesycona – nie tylko się nie rozprzestrzenia, lecz wręcz rozpada, nie tylko nie asymiluje nowych elementów, lecz nawet odrzuca część samej siebie (lub co najmniej wykluczenia takie są zdecydowanie liczniejsze niż włączenia). Klasa, która sama uważa się za zdolną do włączenia całego społeczeństwa, jest jednocześnie zdolna do wyrażania tego procesu. Doprowadza ona do stanu doskonałości Państwo prawa – aż do

---

<sup>1</sup> *La mondialisation capitaliste & sa philosophie en France*. Tekst ten jest wprowadzeniem do pracy André Tosela *Un monde en abîme: essai sur la mondialisation capitaliste (Świat w otchłani: szkic o globalizacji kapitalistycznej)*, Kimé, Paris 2008. Jest on dostępny w języku oryginału na stronie [http://www.marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=107:a-tosel-la-mondialisation-capitaliste-a-sa-philosophie-en-france&catid=49:tosel-andre&Itemid=68](http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=107:a-tosel-la-mondialisation-capitaliste-a-sa-philosophie-en-france&catid=49:tosel-andre&Itemid=68) [dostęp: 5.11.2012].

momentu, w którym pojmuje, że kres Państwa prawa i prawa staje się niezbędny, aby spełniła się jej rola, a ona sama została wchłonięta przez społeczeństwo obywatelskie<sup>2</sup>.

Przytoczony tekst Gramsciego wydaje się przestarzały, a nawet zasadniczo sfalsyfikowany przez historię. Upadek sowieckiego komunizmu – który Gramsci popierał, starając się jednocześnie wyjaśniać jego trudności – sprawił, że kres Państwa prawa i prawa pod panowaniem (hegemonią) jednej klasy całkowicie wchłaniającej Państwo i społeczeństwo obywatelskie stał się niemożliwy do zaproponowania. Jednak w swej części krytycznej tekst ten zawiera sądy teoretyczne i krytyczne w kwestii zdolności hegemonicznej burżuazji, które w obecnych okolicznościach uznać można za wysoce prawdopodobne.

W latach trzydziestych rzeczywiście kryzys demokracji liberalnej był sprawą z porządku dziennego. System społeczny i polityczny demokracji liberalnych został zachwiany lub upadł. W Stanach Zjednoczonych masowemu bezrobociu towarzyszyły bezprecedensowe strajki i ruchy protestu. W Niemczech naziści, a we Włoszech faszyci – nowe warstwy rządzące popierane przez dominującą klasę kapitalistyczną – weszli w porozumienie ze spauperyzowanymi klasami średnimi i najbardziej skrajnymi frakcjami narodowo-populistycznymi w celu ustanowienia dyktatorskiego reżymu. W ten sposób pokonane zostały partie robotnicze, zawieszono swobody i wynaleziono nowa autokracja. Młody Związek Sowiecki utracił siłę przyciągania, jaką przyniósł mu przewrót z 1917 roku. Oblężony, zamknął się w swych granicach, utrzymując narzucony sobie stan wyjątkowy i, pomimo oczywistych sukcesów, skończył traktując buntującą się ludność jak kolonizator. Gramsci spodziewał się jednak, że hegemonia powróci, zakładał bowiem burżuazyjne nasycenie społeczeństwa. Pogląd ten, niezgodny z ówczesnym stanem, urzeczywistnił się w przyszłości. I faktycznie, dziś komunizm załamał się i rządzące klasy liberalne odzyskały swą moc asymilowania, wyrażając ją jednocześnie w formie hegemonicznego uniwersalizmu kapitalistycznych stosunków przedsiębiorczości oraz uniwersalizmu procedur światowej demokracji i globalizacji.

Jednakże sprawy mają się tak jedynie pozornie i Gramsci mógłby odzyskać w pewnym stopniu aktualność krytyczną właśnie dziś, gdy nowa fala globalizacji stosunków kapitalistycznych wykorzystuje w bezprecedensowej skali wydajność integracji i asymilacji. Owszem, produkcja bogactw i wiedzy trwa, kapitalizm to demiurg, który objawia ludzkości jej nieograniczoną moc autoprodukcji, a neo-

<sup>2</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, z. 8, § 2, Torino, Einaudi, 1975, s. 937 (tłum. E.K.).

liberalizm stał się koncepcją panującą, spajając nowy blok historyczny wokół swych elit panujących. To absolutne zwycięstwo można by jednak równie dobrze uznać za zwycięstwo pyrrusowe. W rzeczywistości bowiem zglobalizowanemu światu zagraża potrójne niebezpieczeństwo, narzucając granice procesowi globalizacji. Niebezpieczeństwo to wiąże się z nieumiarkowaniem, *hubris*, właściwym globalizacji, wpisanym w rzeczywistość autoprodukcji oślepioną przez samą siebie, autofagiczną – w nieograniczonej produkcji i konsumpcji pożerającą samą siebie.

Po pierwsze zatem, ludzkość dzieli i rozbija ją rozmaite nierówności oraz najbardziej okrutna przemoc. Stan ten pogłębia się i szerzy, wytwarzając hierarchię społecznej władzy, która rozrasta się w hiperklasę lub hiperkastę rządzącą, żyjącą w luksusie, przy którym błędnie zbytek dawnych feudałów. Jest to klasa, która nie ponosi żadnej odpowiedzialności za swe decyzje, chroniona przed wszelką sankcją, a rozciągająca swą władzę aż po społeczności śmieciowe złożone z ludzi zbędnych w ramach światowego systemu apartheidu. Rozpad posuwa się więc i ma charakter globalny, a świat jest dla wielu *nie-światem*, otchłanią, która unicestwia. Obietnice globalizacji kompromituje jej własna logika, która sprawia, że świat staje się *nie-światem*. Jeśli świat to miejsce, gdzie dokonuje się wspólne tworzenie naszego bytu, to ten wspólny byt dzieli się obecnie na kilka odrębnych ludzkich gatunków, które nie uczestniczą w tym, co wspólne. Obietnica dobrego życia dla wszystkich stała się cynicznym szyderstwem. Stanowiła ona podstawę rozumowania Gramsciego, który myślał o niej w kategoriach Państwa wychowawcy roztapiającego się w przekształconym społeczeństwie obywatelskim. Gramsci odwoływał się do klasy wchłanianej, bloku podporządkowanych mas będących bardziej konkretnym nosicielem tego, co powszechne. Obecnie nie można już jednak liczyć na klasę robotniczą. A tym bardziej nie można liczyć na klasę panującą.

Po drugie, ten *nie-świat* podważa warunki swej własnej reprodukcji w ramach sieci powiązań biologicznych i biofizycznych umożliwiających jego istnienie na planecie. Choć problem ten nie mógł zostać uwzględniony przez Gramsciego, wpisał się później w poszerzoną tematykę jego refleksji. Jeśli nawet nie przykładać wagi do ekologii ani nie wątpić w twórcze zdolności ludzkości, pozostaje fakt, że życie we wspólnocie osłabło na skutek nieodwracalnego zachwiania się ekologicznej równowagi oraz przetrzebienia podstawowych zasobów. *Nie-świat* jest zagrożony w swych warunkach możliwości i dla wszystkich, którzy są w trudnej sytuacji, podstawową życiową sprawą staje się sprawa przeżycia.

Tam także nierówności są skrajne i rosnące w zależności od dostępu do wody, powietrza, bogactw naturalnych. Zróżnicowanie pomiędzy ludźmi pogłębia się na skutek przestrzennego zróżnicowania planety – ten podstawowy podział to wprowadzana przemocą nierówność.

Po trzecie, chodzi o życie ludzkie, które zostaje naruszone w swej najgłębszej tkance. Gramsci, podobnie jak w wypadku problemów ekologicznych, nie mógł przewidzieć, że wewnętrzna ludzka autoprodukcja zostanie przekształcona przez ludzkość zdolną do przeobrażania samej siebie i swej reprodukcji. Modyfikacje genetyczne, klonowanie, dobór jednostkowy, produkcja cyborgów w celach wojskowych i seksualnych otwierają możliwości, które utowarowienie i panowanie człowieka wyplacalnego mogą przekształcić w stworzenie nowego transludzkiego gatunku, protezy i sztucznej rezerwy gatunku. Ludzkość wyłączona nie będzie już odpadem pozostawionym samoeliminacji za sprawą nędzy i przemocy. Będzie teraz traktowana jak nowy gatunek istot człękopodobnych, zdatnych do wykorzystania przez nowy gatunek panów, elitę posiadaczy praw, uposażoną i wyplacalną, obywateli nowej biofizycznej *Herrendemokratie*.

Nie uważamy tego ostatniego problemu za nieistotny, wykracza on jednak poza kwestię globalizacji *stricto sensu*. W tym miejscu zaryskujemy analizę, ograniczając się przede wszystkim do pierwszego problemu i podejmując się wyjaśnienia samego pojęcia globalizacji. Występuje ono w poniższych próbach, ale jego znaczenie nie jest tam wyłożone w pełni. Dlatego we wstępie postaramy się wypełnić tę lukę, odwołując się do kilku prac anglosaskich, niemieckich i włoskich, a nawet francuskich.

### **Sytuacja w środowisku francuskim oraz nierówny rozwój wiedzy o globalizacji**

Globalizacja stanowi przedmiot olbrzymiej literatury w naukach ekonomicznych, politycznych, prawnych i społecznych. Filozofia dołączyła do tego ruchu z opóźnieniem, zwłaszcza we Francji. W literaturze tej dominuje podejście angielskie i amerykańskie. Nie ma w tej sytuacji nic niezwykłego. *System-świat*, przyjąwszy pojęcie stworzone przez historyków Fernanda Braudela i Immanuela Wallersteina, długo był pod panowaniem Zjednoczonego Królestwa, zanim władzę przejęły Stany Zjednoczone. Hegemonia ta ma charakter nie tylko ekonomiczny i polityczny, jest ona jednocześnie intelektualna i moralna. Dokonało się to w miarę jak liberalizm etyczno-polityczny i anglosaski neoliberalizm ekono-

miczny, występujące w różnych i względnie przeciwstawnych formach, stały się panującą koncepcją świata w sensie ogólnym – jak ujmował to Gramsci. Dowodzi tego sukces dzieł liberałów „czystej wody”, takich jak F. Hayek, R. Nozick, M. Friedman, socjalliberałów: M. Walzera, J. Rawlsa, Helda oraz – w Europie – takich myślicieli, jak A. Giddens, J. Habermas, U. Beck, Z. Bauman. Twórczość tych ostatnich ukształtowała się pod istotnym wpływem socjalliberalizmu, który w znacznej mierze określił jej kierunek rozwoju. Niektóre prace wymienionych autorów są na szczęście wolne od barier dyscyplinarnych, łączą się w nich i krzyżują filozofia oraz nauki społeczne i ekonomiczne.

Problematyka ta nie spotkała się we Francji z podobnym odzewem, z wyjątkiem socjologów – czy to socjalliberałów, jak A. Touraine, L. Boltanski, czy krytycznych postmarksistów, jak P. Bourdieu. Skrzyżowanie nauk to trend, któremu najdłużej stawiali opór oficjalni socjalliberalni akademicy filozofowie francuscy, gromadnie zajęci prowadzeniem nieśmiertelnej krucjaty antytotaliitarnej, śpiewaniem peanów na chwałę liberalnego Państwa prawa oraz usprawiedliwianiem jego redukcji i „gry na niżkę”, jak to czynią Philippe Raynaud, Monique Canto-Sperber, Alain Renaut, Luc Ferry, Pierre Manent i wielu innych. Często używane słowniki z filozofii politycznej (Philippe Raynaud i Stéphane Rials) oraz filozofii moralnej (Monique Canto-Sperber), wydane przez Presses Universitaires de France, są w tej dziedzinie mało rozmowne i w istocie rzeczy podążają utartym szlakiem tradycji liberalnej lub w dużych dawkach importują filozofię etyczną nurtu analitycznego. Są także warte uwagi wyjątki. Odnoszą się one do ruchu krytycznego w ekonomii politycznej o orientacji regulacyjnej, reprezentowanej przez Roberta Boyera, Michela Agliette, André Orléana, orientacji antyliberalnej z Alainem Caillé, Ruchu Antyutylitarystycznego w Naukach Społecznych (*le MAUSS* na dowód nawiązania do M. Maussa) oraz orientacji marksowskiej, którą reprezentują między innymi Gérard Duménil i Dominique Lévy.

Sprawa dotyczy jednak przede wszystkim filozofii, o ile, jak chciał tego i wykazywał wielki Hegel, jej funkcją jest zapisywanie swego Czasu w Pojęciach. Bardziej skromnie powtarzał i stosował tę myśl Georges Canguilhem, którego zdaniem filozofia powinna karmić się różnymi przedmiotami, wraz z ich wiedzą, tym co jest „różne” i co powinno stanowić jej różnicę. Filozofia nie może się ograniczać do czynienia w nieskończoność swym przedmiotem samej siebie, do rozważania wyłącznie swej własnej historii, do wyczerpania się w chęci uczy-nienia z siebie teorii autoreferencyjnej lub przekształcenia się w epistemologię

ogólną szczegółowych teorii wiedzy. Są to cele absolutnie nie do pogardzenia i o uznanym znaczeniu. Jednakże filozofia nie powinna rezygnować z dążenia do bycia myślą swego czasu, swego świata, refleksją immanentną wiedzy odnoszącą się do rzeczywistych przedmiotów swego czasu i świata. Musi ona, pomimo wszelkich kosztów, kochać lub przynajmniej akceptować rzeczywistość. Nasz świat i nasz czas jawią się nam jako świat i czas globalizacji, którą nazwaliśmy kapitalistyczną z uwagi na to, że nie może ona uciec przed tym, co zapewnia jej kontynuację przeszłości: przed nieograniczoną akumulacją kapitału. Słuszny nakaz fenomenologii – przejścia do rzeczy samych – nie może się ograniczać do postulatu badania struktur transcendentálních odcieleśnionej intersubiektywności, wbrew deklarowanej woli medytowania „tuż ponad” własnym ciałem i jego uwarunkowaniami. Wołanie o namysł, który rozważałby łącznie warunki bycia we wspólnym świecie i dekonstrukcję metafizyki jako niepamięci bycia, starano się, oczywiście, uczynić wyrazem Ducha Czasów [*weltgeistlich*], nadać mu charakter historyczno-światowy. Wywołało to w efekcie ważne zmiany w rozumowaniu. Jednakże permanentne pomieszenie analizy w kategoriach egzystencjalnych i empirycznych i wypełnianie tych pierwszych przez nieuzasadnione treści empiryczne nie zastępuje *Weltweisheit*, jak miał powiedzieć Kant, to jest mądrości, która jest także wiedzą o świecie. Trzeba tu przyznać wielką zasługę Habermasowi, który nie zrezygnował z takiego zamierzenia i połączył teorię działania komunikacyjnego z naukami humanistycznymi naszego czasu. We Francji niewielu filozofów cechowało się takim rozmachem wizji i odwagą, jeśli oczywiście wyłączyć C. Castoriadis, G. Deleuze’a, M. Foucaulta i innych, o których jeszcze będzie mowa.

Choćbyśmy nie chcieli, myślimy to, co trzeba. Bardzo trudno jest zatem odnosić się jednocześnie do logicznych form kategoriałnych i do treści empirycznych, nie separować tego, co logiczne i empiryczne. Z tego punktu widzenia Marks jest poza konkurencją, był bowiem jedynym, który rozwijał naukę Hegla, oddzielając ją od heglowskiego idealizmu absolutnego. Nie zapominajmy, że twórca logiki dialektycznej napisał także dzieło, które rozważa nasz świat i jego czas w trudnym okresie ich przejawiania się po rewolucji francuskiej wraz z narodzinami nowego społeczeństwa i właściwej mu nauki – ekonomii politycznej. Chodzi oczywiście o *Zasady filozofii prawa* (1821). Wyłożone tam pojęcia logiczne pozwalają rozważać struktury moralne, prawne, ekonomiczne i polityczne nowoczesnego społeczeństwa, które otwiera się na wszystko, co ukształtuje drugą epokę globalizacji kapitalistycznej, epokę, która zakończy się wielką i krwawą

konfrontacją imperializmów i nacjonalizmów w roku 1914. Z wyjątkiem Marksa, Webera, kilku marksistów-heretyków XX wieku, na swój sposób Nietzschego jako metakrytyka nowoczesnego świata, niewielu myślicieli będzie zdolnych do odnowienia i przekroczenia wielkiego spekulatywnego i praktycznego dzieła Hegla, do połączenia momentu logiczno-transcendentalnego z momentem historyczno-empirycznym.

We Francji dymisja filozofii współczesnej ma w sobie coś potwornego, co pogarsza jeszcze zepchnięcie na margines tych filozofów, którzy, jak Sartre i Merleau-Ponty w latach 1945–1966, rozwijali fenomenologię w duchu *Temps Modernes* i tych, którzy w tej samej epoce, jak Éric Weil w swym nie dość popularnym i czytany dziele, starali się myśleć w oparciu o kategorię Działania właściwą Logice filozoficznej, *Filozofii politycznej* i *Filozofii moralnej* łączącej Kanta, Hegla, Marksa, Webera i proponowali interpretację świata ujętego wedle przebiegu procesu globalizacji – zgodnie z ówczesną cezurą lat 1914–1945. W nowej epoce globalizacja interesuje we Francji głównie filozofów o inspiracji marksowskiej lub libertariańskiej, zachowujących chęć zmierzenia się z gigantem, który określił perspektywę i wyznaczył stawkę biegu historycznego życia w czasach, gdy w biegu tym mogły już znaleźć się w użyciu buty siedmiomilowe, jak to stwierdził Hegel w odniesieniu do ducha nowoczesności. Filozofowie ci – neomarksści lub postmarksści – pomimo rozgłosu, jaki mogła pociągać za sobą publikacja rozmaitych prac Lukácsa, Blocha, Gramsciego, Adorny, Lefebvre’a i Althussera, mają jednakże sporo trudności w realizacji programu dekonstrukcji i rekonstrukcji, który w swoim czasie ogłosił Althusser. Żyją w diasporze tysiąca marksizmów i starają się pojąć świat po roku 1989 za pomocą środków i z rezultatami, które poddamy jeszcze ocenie. Pozwolimy sobie ich tu przywołać, ponieważ w większości są przez *koinè* liberalną ignorowani. Przecież trzeba dać bliźnim szansę zatroszczenia się o własną promocję. Autorzy ci to: Étienne Balibar, Jacques Bidet, Daniel Bensaïd, Georges Labica, Michael Lowy, Yvon Quiniou, Jacques Rancière, Jean Robelin, Yves Schwartz, Lucien Sève, André Tosel – niech mi będzie wybaczona samoobsługa, której nie mogłem się tu oprzeć – Jean-Marie Vincent. Można tu także dorzucić, że swój wkład wnieśli socjologowie i filozofowie-antropologowie, tacy jak Jean Lojkine, Yves Clot, Jean-Pierre Terrail, Tony Andréani, Maurice Godelier, Emmanuel Terray, Jean-Claude Delaunay. Przepraszam także wszystkich tych, o których zapomniałem.

W rzeczywistości najbardziej znaczące prace można odnaleźć u tych, którzy okazali najwięcej odwagi w stosunku do szkół i rozmaitych powiązań oraz



zachowali niewyczerpaną i nienaruszoną oryginalność czysto filozoficzną. Mam tu na myśli C. Castoriadis, G. Deleuze'a, J. Derridę, M. Foucaulta, G. Granela J.-L. Nancy i, oczywiście, umysł najbardziej spekulatywny ze wszystkich – Alaina Badiou. Żaden z nich nie pisał o globalizacji kapitalistycznej, tworzyli jednak sposoby myślenia, analizy i kategorie, których bogactwo wręcz narzuca się wszystkim badaczom pragnącym się zmierzyć ze światem, naszym światem.

Celem tych uwag jest jedynie coś w rodzaju wizji lokalnej; mamy przy tym świadomość, że inne orientacje krytyczne, anglosaska, niemiecka czy włoska, stanowią równie ważny moment w wytyczaniu wiernej mapy myśli.

### **Dwa podejścia filozoficzne dominujące we Francji**

We Francji o globalizacji mówi się w filozofii na dwa sposoby; obydwa mają charakter pośredni i aluzyjny. Niedostatek ten wynika z nadmiaru jednocześnie partykularyzacji i generalizacji. Pierwsze podejście skupia się wokół takiej filozofii prawa, która pragnie etycznego uzasadnienia. Punkt widzenia ma tu charakter kosmopolitycznie abstrakcyjny. Drugie podejście sytuuje się na bardziej zasadniczym poziomie ontologicznym – chodzi tu o ogólną interpretację nowoczesności i ponowoczesności.

#### **a) Etyczno-prawnicze podejście kosmopolityzmu filozoficznego**

W podejściu prawniczym i politycznym zainteresowanie skupia się na perspektywie *cosmopolis*, dotyka horyzontu upowszechnienia komunikacji ludzkiej, ekonomicznej wymiany, sieci informacji, przekraczania granic, przewyższania Państwa narodów i narodowego obywatelstwa. Faktycznie ma tu miejsce wytworzenie czasoprzestrzeni ponadnarodowej o charakterze rzeczywiście globalnym, gdzie czas staje się przestrzenią. W podejściu tym zapowiada się także upowszechnienie praw człowieka i ich ochronę przed prawem-obowiązkiem poprzez ingerencję humanitarną. Dąży się tu do opracowania odwołania się do prawa międzynarodowego oraz stworzenia etyki komunikacyjnej. W stanowisku tym naprzeciw siebie postawione zostają kwestie stosunków liberalnego uniwersalizmu i wspólnotowego multikulturalizmu, pojawia się też pytanie o zdolności Republiki do integracji.

W pracach swych Philippe Raynaud, Pierre Manent, Alain Renaut, Luc Ferry, Blandine Kriegel, François Ewald, Pierre Rosanvallon odwołują się do dzieł klasyków francuskiego liberalizmu: B. Constanta, A. de Tocqueville'a, R. Arona. Odkrywają wreszcie oświeceniowe dzieła Kanta i prace anglosaskie: J. Locke'a,

T. Jeffersona, T. Paine'a, J. Benthama, J. Stuarta Milla czy – nieco bliżej nas – J. Deweya i I. Berlina. Uwzględniają także współczesnych teoretyków działania komunikacyjnego, takich jak J. Habermas, K.-O. Apel, A. Honneth, lub prawa, jak J. Rawls, M. Walzer, M. Sandel, C. Höffe. Filozofowie francuscy dążą w swych pracach do usunięcia śladów skrajnego liberalizmu typu V. Pareta, L. von Misesa, F. Hayeka. Prace ich nie są nowatorskie w stosunku do całej tej tradycji, mają jednak oczywiste znaczenie „lokalne”. Zasługą ich jest jednoczesne poszerzanie pola kulturalnego we Francji. Preferują opracowania normatywne poprzedzające zwykle *consensus* krytyczny. Tym, co tych filozofów łączy, jest odrzucenie heglowskiej dialektyki i marksowskiej krytyki ekonomii politycznej. Antytotalitaryzm zobowiązuje! Zgadzają się co do nieprzekraczalnego charakteru demokracji przedstawicielskiej, rynku i porządku kapitalistycznego. Są wszyscy przekonani o pozytywności globalizacji, którą analizują wyłącznie zgodnie z formami jej rozumienia prawniczego i której złagodzenie proponują dzięki „dodatkowi etycznemu” zapożyczonemu od Kanta lub analitycznej filozofii moralnej. Jako pośrednicy i tłumacze dawnych dzieł angielskich i niemieckich oraz świeższych amerykańskich teoretycy ci zajmują się globalizacją, pozornie pomijając ją milczeniem i eufemizując w stopniu, w jakim ich obawa przed wszelkim konfliktem oraz troska o umiarkowanie ograniczają ich uczciwy akademicki rozsądek.

Poszerzenie takiego podejścia byłoby możliwe na obszarze etyki, jak dowodzą tego inspirujące poszukiwania Jean-Marca Ferry. Zważywszy wszystko, najważniejszy reprezentant takiego stanowiska byłby filozofem, który nie uprawia wyraźnej filozofii politycznej ani prawnej, ugruntowuje jednak całą orientację na fundamencie zapożyczonym jednocześnie od Kanta i fenomenologii, a także podpira ją refleksją nad historią, tak jak czynił to Paul Ricœur.

### **b) Podejście ontologiczne negatywne**

W drugim podejściu prawniczy moralizm zostaje odrzucony, a przewrót dokonany wraz z globalizacją pojmuje się jako potencjalnie katastroficzny skutek nowoczesności – jej metafizyki podmiotowości, jej woli panowania. Źródłowo stanowisko to odnosi się do metakrytyki i krytyki nowoczesnej, od Nietzschego do Heideggera, a także do rewolucji konserwatywnej Jüngera, a nawet Schmitta. Za katastrofę nowoczesności ponosi tu odpowiedzialność humanistyczna teleologia historyczna, domaga się ona bowiem, by człowiek był twórcą historii, podczas gdy jest on jedynie – jeśli tak rzecz można – jej konsumentem. Nasza planeta została zdewastowana przez technikę, która w ujęciu tym jest uważana

za zbrojne ramię zachodniej metafizyki. Redukuje to ludzkość do przedmiotu będącego w pełnej dyspozycji nihilistycznej woli panowania. Globalizacja jest tu rozpoznawana z oddali jako nowy i być może ostatni rozdział historii, będącej w istocie dziejami nihilizmu; pogłębia ona ontologiczny impas nowoczesności.

Stanowisko to pozostaje zawsze skrajnie ogólnikowe, z czym wiąże się jego wiara w posiadanie klucza do świata bez potrzeby zgłębiania w żmudnych analizach osądzanych form bytu. Kapitalizm wysublimował tu w powierzchowną Technikę, którą pojmuje się na dwa zupełnie odmienne sposoby.

Pierwszy sposób pojmowania to eufemistyczna wersja rewolucji konserwatywnej. Nabrawszy ostrożności z uwagi na niemiłą wpadkę polityczną Heideggera i katastrofę nazizmu, orientacja ta wpisuje ohydę globalizacji w materię kultury, mówiąc o wzroście popolitości i manipulacji, o destrukcji myśli, a także w materię polityki, wskazując na niejasność „praw człowieka” i nieodwracalne zepsucie demokracji. Filozofia winna wypełnić swe przeznaczenie w pogardzie świata, który stał się nieczysty i plugawy, przygotowując nadejście nowej myśli – myśli elity doskonałych. W tej wersji myślenia panuje osobliwa cisza w kwestii ekonomicznego wymiaru globalizacji, bezmiaru spustoszenia i szkód, jakich doznają ludzie. Dzieje się tak być może dlatego, że kapitalizm jest tu uznawany za *chargé d'affaire* katastrofy. Ma się przy tym rozumieć, że słowo „kapitalizm” nie jest nigdy wypowiedane. Wszystko ma się tak, jak gdyby kapitalizm finansowy i cała jego przemoc były nie tylko chronione przed wszelką krytyką, lecz nawet stanowiły przedmiot pośredniej apologii. Elity przyszłości będą zatem mogły znaleźć oparcie w dzisiejszej kaście rządzącej i jej bogactwach i wraz z nią zastosować wszelkie sposoby niezbędne do kierowania ludzkim stadem. W oczekiwaniu na to kapitalizm zachowuje miejsce dla nadczłowieka, którego nadejście jest koniecznością – o ile Zachód ma ocaleć.

Drugi sposób pojmowania kapitalizmu jako Techniki nie cechuje się nostalgią za elitami i nadczłowiekiem. Z perspektywy emancypacji jest to sposób zdecydowanie bardziej interesujący: potrafi się tu wymawiać słowo „kapitalizm”, zarysowuje się tu także analiza kategoriałna form globalizacji. Opiera się ona na niezwykle trwałym założeniu teoretycznym. Jest to „nagięty” nietzscheo-heideggeryzm, przetransponowany w sferę procesów demokracji i współbrzmący z tym, co najlepsze z dziedzictwa Oświecenia i Marksa. Reprezentantami takiego sposobu myślenia są Gérard Granel, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy. Lektura Heideggera musi mieć z tej perspektywy charakter bardziej bezstronny. Analityka bycia-tu jako *Mit-Dasein*, bycie-tu z innymi, bycie i współbycie w świecie precy-

zują się jako analityka bycia-tu we wspólnocie świata globalizacji kapitalistycznej. Zachód jest więc jednocześnie przestrzenią oraz czasem i schyłku, i tryumfu. Tryumf ten dokonuje się, przybierając formę spełnienia mocy produkcji-destrukcji, która przekracza polityczne i ekonomiczne formy swego własnego przejawiania się. Siła ta podaje się za światoprzestrzeń, która unicestwia przestrzeń naturalną, podporządkowując ją pragnieniu woli wolnego nowoczesnego podmiotu. Wszelkie autentyczne związki z byciem są skompromitowane i zagrożone w tym rozpętaniu się mocy. Narzucając powszechność stosunku manipulacji całemu bytowi, Technika-Kapitalizm-Świat ustanawia bezwarunkowe i nieodparte panowanie pary podmiot-przedmiot i konsument-niszczyciel Świata.

„Podmiot” jest odtąd nosicielem i agentem nihilizmu, który okrywa chmurą ziemską powierzchnię, jak to się wyraźnie stwierdza w dialogu, który Heidegger prowadził z Ernstem Jüngerem w *Über die Linie* od 1947 roku. Wszystko wygląda tak, jak gdyby świat produkcji kapitalistycznej i jego stawanie się były jedynie egzystencjalnym wypełnianiem się głębszego i tajemnego historycznego przeznaczenia z przypowieści o fatalnym związku metafizyki i techniki, łączącym je w niepamięci zapomnienia i przejawiającym się jako *Gestell*. A chodzi o pełną kontrolę nad bytem jako narzędziem, które oddane jest do całkowitej dyspozycji podmiotu. Wszystko tu dzieje się tak, jak gdyby postępową filozofia historii zmieniała się nieuchronnie w filozofię negatywną, w katastrofę, w apokalipsę. Opowiada się jeszcze więcej historii o wielkiej opowieści zakładającej emancypację, w których zastępuje się wielką opowieść błędzeniem wokół nieskończonego schyłku Zachodu rozbijającego się o swe własne wewnętrzne granice. Francuską wersję heideggerowskiego podejścia ontologicznego do globalizacji cechują dwa układy. Z jednej strony uwzględnia ona specyfikę Marksa i krytyki ekonomii politycznej, co zbliża ją do szkoły frankfurckiej. Z drugiej strony sięga do innej jeszcze problematyki, zgodnej z podtrzymywanymi założeniami o emancypacji. Derrida czerpie zatem z Lévinasa i jego etycznej ontologii Innego, Granel wykorzystuje Wittgensteina i Gramsciego, Nancy – Arendt i Bataille’a. Przemieszczenie to pozwala na uniknięcie tego, czego nie uniknęli Heidegger i jego uczniowie: fatalizmu i dziejowego katastrofizmu oraz ukrytej fascynacji wybawicielską hierarchią – wywołanej przez samą tę tematykę.

W rzeczywistości analityka powszedniości w *Sein und Zeit* konstruowana jest na permanentnym prześlizgiwaniu się porządku egzystencji w porządek egzystencjalny. Pojęcia egzystencyjne organizujące nieautentyczną powszedniość to te same pojęcia, które nierozzerwalnie odnoszą się do życia takiego, jakim

przedstawiało się ono w epoce, która przyniosła wojnę światową, zrodziła nacjonalizm i imperializm. W epoce dającej doświadczyć bycia ku śmierci, co eksperymentowano na polach bitew w wielkich masakrach, przy udziale tych wszystkich, którzy stali się bohaterskimi żołnierzami. Pojęcia te są natychmiast przekształcane i hipostazowane w transcendentalne, egzystencjalne kategorie *Dasein*, z ich transhistoryczną ogólnością i brakiem rozróżnienia pomiędzy homonimami. Umożliwia to, zapewne, oryginalną metakrytykę globalizowanej nowoczesności, odmienną od nietzscheańskiej. Jednakże metakrytyka ta staje się mistyfikacją, podobnie jak niewinne kategorie kapitalizmu, w miarę jak zajmują one miejsce odpowiedniej krytyki, tworząc jej specyficzne zaprzeczenie. Pojęcia te podają się za kategorie transcendentalnej logiki wieczystej kondycji życia nieautentycznego i tego, co później stanie się Metafizyką-i-Techniką. Niewątpliwie mają one bezsporną zdolność ewokacji i prowokacji, w miarę jak czynią możliwym pewne rozpoznanie duchowej kondycji epoki. Przekształcając one jednak historię Zachodu, ukrywając strukturę i dynamikę społecznego bytu ostatniej epoki, to znaczy epoki wciąż aktualnej. Ostatecznie pojęcia takie mogą jedynie popaść w pierwotną formę rewolucji konserwatywnej, bliższą formie rozwijanej przez Jüngera niż ta reprezentowana przez Schmitta, a której obraz stanowią. Wszyscy ci postheideggerowscy myśliciele ujmują aktywny nihilizm bez jego ekstatycznego przekroczenia konstytuowanego, jak chciał Nietzsche, przez kapitalistyczną produkcję-destrukcję, dla której autonomiczna subiektywność panująca nad światem jest oderwanym znakiem. Wszyscy rozpatrują sprawy z perspektywy ludzi zbędnych, dewastacji przyrody, sprawiedliwości ontologicznej należnej podporządkowanym masom. Wszyscy oskarżają wyobrazeniowe panowanie aktualnych władców świata i poszukują polityki zdolnej do opanowania ekonomii. Dlatego też ich podejście do globalizacji, jeszcze zbyt często metaforyczne, jest jednak bogatsze i bardziej czujne niż inne. Spotkanie tego nurtu z niektórymi nurtami postmarksizmu jest z pewnością zadaniem na przyszłość. Zadanie to przybierze postać krytyki tego, co w racjonalizmie Oświecenia określone zostało jako *hubris*, nieograniczenie, nadmiar i nieumiarkowanie. Plan ten zachęca do wypracowania innego pojęcia ludzkiej zdolności do doskonalenia się, zdolności wytwarzania świata, rozwijania możliwości wynalazczych i poznawczych w granicach nowego rozumu praktycznego. Ale ani Hegel, ani Marks nie będą już mogli być traktowani jak zdechłe psy. Będą jednocześnie krytykowani i wykorzystywani z perspektywy nowej myśli o świecie, działaniu i historii, która będzie w istocie i myśleniem myśli, i innym niż myślenie.

Jesteśmy świadomi, że mapa nasza jest niekompletna. Dzieła takich autorów, jak Castoriadis, Foucault, Deleuze, Badiou, zasługują z tej perspektywy na wykorzystanie jako wytwórnie narzędzi, pojęć i właściwych problematyk. Odkładamy jednak studium takie na później. Na razie podejmujemy badania, których horyzont wyznacza i ogranicza filozoficzna kultura postmarksistowska i neomarksistowska. Badania te są prowizorycznym rezultatem wysiłku, w którym krzyżują się przepracowanie żałoby, krytyczne odniesienie się do teoretycznej spuścizny oraz wola uwzględnienia innej myśli. Wysiłek ten nosi znamiona swoistego majsterkowania, gdzie empiryczność przeważa nad kategorialnością. Mamy jednak nadzieję, że ma on wartość świadectwa – z braku dowodów – choćby dla potomnych.

### **Postmodernizm i globalizacja**

Jak więc podchodzić do globalizacji? Czy jest to zjawisko zupełnie nowe, powodujące nieciągłość historii, czy też moment względnie ciągłego procesu? Jak charakteryzować ją w jej istocie? Postmodernistyczna? Postkapitalistyczna? Epoka płynności czy ustanowienia nowych barier? Opiera się przede wszystkim na zmianach, jakie dokonały się za sprawą wiedzy i technik poznawczych, czy też urzeczywistnia w totalnym podporządkowaniu produkcji i konsumpcji kapitałowi finansowemu? Otwiera nowe szanse rewolucji czy jest może rewolucją permanentną, która staje się ekstatycznym powtórzeniem swego własnego ruchu, zamykającym w ten sposób cykl historii? Jaka przyszłość globalizacja obiecuje ludziom, których włącza w ów cykl niemający przecież nic wspólnego z cudownym czarodziejskim kręgiem? Czy oznacza ona w długim okresie czasu dla podporządkowanych mas awans ludzkości pomimo wszelkich szkód, jakich doznają człowieczeństwo i kultura, a które są od niej nieodłączne? A może ukazuje się jako upadek świata i ludzi pozbawionych sił społecznych i duchowych w coraz głębszą przepaść? Czy trzeba przebierać i łączyć „tak” i „nie”, aby odpowiedzieć na te pytania, dodając co nieco z jednego do drugiego? Jak jednak w takim razie uniknąć eklektyzmu i ocalić myślenie, to znaczy filozofię? Czyż nie nauczył nas Hegel, że dorzucanie jednej literki do drugiej, tego do tamtego, jest zaprzeczeniem prawdziwej myśli? Wiemy dobrze, że nie mamy jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie – właściwa dialektyka pozostaje zadaniem do wykonania.

Postępując teraz bardziej skromnie, przejdźmy do wyrażenia „postmodernizm”, które od jakiegoś czasu stało się obowiązkowym banałem w filozo-

fii i naukach społecznych. Termin ten, jak wszystkie mu podobne, zawierające przedrostek *post*, ma za zadanie skupiać uwagę na zjawiskach, które w znaczący sposób przekształcają konfigurację definiowaną wcześniej przez inne pojęcia. Terminy takie mają jednak pewną wadę. Już w samym wymawianiu „po-” zacieśniają się utrwalone znaczenia stale powiązane z rdzeniem wyrażenia, do którego takie „po-” jest dodawane. Określenie „postmodernizm” zachęca w ten sposób do przewartościowania historii Zachodu i historii nowoczesności, zmusza do uznania nieodwracalnego upadku filozofii dziejów rozumianej jako historia powszechnej emancypacji we wszystkich jej formach – Republiki celów na ziemi, komunistycznego społeczeństwa swobodnego rozwoju wszystkich, społeczeństwa powszechnej obfitości i ogólnego szczęścia. Nie trzeba już odtąd oczekiwać, że historia poniesie w przyszłość ideały nowoczesności. Nie trzeba już opowiadać sobie historii o Historii. To już koniec wielkich narracji, a nawet kres mocnej wersji historii postępowych aspektów Świata. Trzeba natomiast stawić czoło licznym opowieściom. Każdą z nich tworzy wielość różnic, które oszacować i pokonać można już jedynie „po łebkach”. Jednak *agon*, walka nie zniknęły, lecz spluralizowały się w wieloznacznej różnorodności wymowy, tracąc przy tym zdolność do uporządkowania się wokół centralnej, decydującej sprzeczności. Wypowiadają się w różnych językach, a każdy z własną teorią, gramatyką i grą, jak to pokazał Wittgenstein.

Pojęcie postmodernizmu, pierwotnie stworzone w urbanistyce do oznaczenia stanu wyczerpania się funkcjonalnej architektury futurystycznej, upowszechniło się następnie w dziedzinie wszystkich praktyk estetycznych, oznaczając koniec kodów przedstawiających, na przykład formy symfonii i formy sonaty, formy przedstawienia rzutującej na ekspresywność malarską, formy klasycznej powieści. Później przeniosło się do filozofii (J.-F. Lyotard) i socjologii (J. Baudrillard, P. Virilio). Swą zdolność krytyczną, w najostrzejszej formie, pojęcie to objawia na obszarze praktyki i teorii historycznej, gdzie wskazuje, że po końcu historii powszechnej, tak drogiej Heglowi, Comte'owi, Spencerowi i marksizmowi, następuje koniec historii globalnej, przy której obstawali w różnych swych dziełach Weber, Toynbee i, głównie we Francji, spadkobiercy szkoły „*Annales*”: Lucien Febvre, Marc Bloch i Fernand Braudel. W historii tej brano pod uwagę makropodmioty, makroprocesy, *quasi*-niezmienne struktury w długich okresach czasu i utrzymywano wysokie wymagania eksplikacyjne, nieredukowalne do sprawozdania z samej świadomości indywidualnych lub zbiorowych podmiotów, lecz żądające ich zrozumienia. Zwrot zwany lingwistycznym, który określił

orientację praktyki historycznej, jest najlepszym wyrazem nadchodzącego postmodernizmu. Nieważne, czy chodzi o kwestię niewiary w XVI wieku, gospodarkę wiejską we Francji, Morze Śródziemne w epoce Filipa II czy połączoną historię cywilizacji i kapitalizmu, badania lingwistyczne uznano za swoistą przesłone mikrologicznej historii mentalnej, historii upodobań i w ogóle praktyk zdeterminowanych. Ważne jest to, że historia na powrót stała się sztuką opowieści – bez możliwości akcesu do wiedzy naukowej. Stała się gatunkiem literackim zajęтым prawdziwym i dokładnym opisem fikcji, wieloraką i prowizoryczną interpretacją nieskończonych ludzkich poczynań.

We Francji ów ruch krytyczny, który historię pojmował jako gatunek literacki, zapoczątkował w doskonały sposób Paul Veyne. Wymiar filozoficzny nadał temu lingwistycznemu zwrotowi nieco później Paul Ricœur. Opracował on hermeneutyczny model rozumienia skupiony na pamięci i zdolnościach interpretacyjnych podmiotów indywidualnych i zbiorowych. Paradygmat hermeneutyczny – odnowiony – rozpowszechnił się w naukach humanistycznych wraz z pracami R. Boudona, L. Boltanskiego, L. Thévenota, M. Gaucheta. Położył on także kres obiektywnej socjologii pól społecznych opracowanej przez Bourdieu. Był to koniec debaty, w której Bourdieu chciał na nowo określić podstawy socjologii, jaką opracował, konfrontując ze sobą Marksa, Webera, Durkheima, Wittgensteina i amerykański pragmatyzm. W tym samym czasie, gdy badania historyczne odrodziły się, wypierając się całkowicie wszelkiego opisu o pretensjach ogólnych, socjologia odkryła działanie w pierwszej osobie i zrezygnowała z ogólnej teorii pól praktyki stworzonej przez Bourdieu. Problem społecznej transformacji został na nowo podjęty w zamkniętej przestrzeni indywidualizmu metodologicznego i politycznego, a nawet ekonomicznego liberalizmu. Myślenie w kategoriach ogólności, całościowych struktur, procesów długotrwałych i epok stało się odtąd niemożliwe. Teoria rewolucji stała się oczywiście szczególnie uprzywilejowanym przedmiotem tej drastycznej rewizji i przywołana do porządku skończyła jako model rewolucji amerykańskiej lub też przypuszczalnie ostatecznej stabilizacji. W ten sposób postmodernizm połączył i zakrył różne stanowiska, których jedność miała charakter wyłącznie negatywny – jako jedność krytyki, często trafnej, filozofii historii. Krytyka ta jednakże zapłaciła za to drogą cenę: usłyszała *veto*, jakie ostatecznie postawiono idei historii powszechnej, dynamicznemu i strukturalnemu podejściu do całości i jakiegokolwiek możliwości przekroczenia porządku liberalnego.



We Francji postawa ta była zbieżna ze stanowiskiem prawniczym w filozofii globalizacji. Wskazuje na to rola, jaką odgrywał François Furet, zarówno jako historyk rewolucji francuskiej, jak i dyrektor Wyższej Szkoły Nauk Społecznych [EHES]. Faktycznie, w jego koncepcji krytyka eschatologii w historii przeobraża się w liberalną filozofię historii, sankcjonującą teraźniejszość, w dogmatyczną teleologię porządku liberalnego. Teleologia ta zawsze była i pozostaje przywołaniem do porządku i przywróceniem do porządku nie tylko w dziedzinie polityki, ale także w ekonomii i kulturze.

W rzeczywistości to właśnie neoliberalna ekonomia polityczna, liberystyczna – zapożyczony rozróżnienie od Crocego – objawiła się jako wielka opowieść o rynku i przedsiębiorstwie, o kataleksji, zastępując, pomimo wszelkie zaprzeczenia, upadłą wielką narrację o emancypacji i tworząc podstawy do fetyszyzacji systemu demokratycznego. Ekonomia ta narzuciła taki pogląd na *Globalization*, zgodnie z którym przedstawia się ją jako nieodwracalny tryumf kapitalizmu i demokracji. Wystarczy poczytać prace prawdziwych entuzjastów, w źródłowym sensie tego słowa, takich jak Amerykanin Robert Reich, Japończyk Kenichi Ohmae czy Francuz Pierre Lévy, by zrozumieć ogrom wiary niektórych liberałów i neoliberalów w tę odyseję społeczną, jaką jest dla nich globalizacja fundamentalnie szczęśliwa, wielki marsz mający swe oparcie w kosmopolitycznym marzeniu Wieku Światła, pojmowany wyłącznie od strony przekształceń ekonomicznych i technologicznych.

*Z języka francuskiego przełożyła*  
EWA KOCHAN