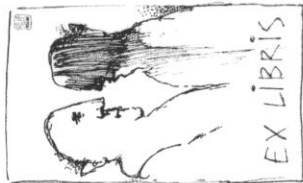


Biblioteka *Transit*

# **Filozofia i polityka w XX wieku**

pod redakcją  
Marka Szulakiewicza



Marcina T. Zdenki

AUREUS  
Kraków 2001

Książka ta ukazuje się jako pierwszy tom serii wydawniczej Biblioteka Transit, która stanowi kontynuację ukazującego się w latach 1996-1998 półrocznika Transit. Przegląd europejski.

Das Buch erscheint als der erste Band der Reihe Biblioteka Transit, mit der unser Verlag die Edition der in den Jahren 1996-1998 herausgegebenen Halbjahresschrift Transit. Przegląd europejski fortsetzt.

Pozycja dofinansowana ze środków Bosch Stiftung w Stuttgartarce.  
Die Veröffentlichung erscheint mit freundlicher Unterstützung der Bosch Stiftung.

Marek Szulakiewicz (red.), *Filozofia i polityka w XX wieku*  
Copyright © autorzy tekstów & Aureus, Kraków 2001

Biblioteka Transit 5  
Redaktor serii: Jan Hartman

Na okładce wykorzystano szkie Honoré Daumiera Republika

Projekt okładki: Jacek Jaśtał

Druk: Drukarnia GS

Wydawnictwo Aureus 2001  
ISBN 83-87887-21-8

## Spis treści

Od redaktora	7
Część I <i>Filozofia i polityka</i>	
Marek Szulakiewicz <i>Filozofia i polityka w XX wieku</i>	11
Andrzej Zachariasz <i>Filozofia i polityka, czyli o potrzebie aksjologii politycznej</i>	21
Wojciech Kaute <i>Polityka jako urzeczywistnienie filozofii. Tradycja i współczesność</i>	35
Andrzej Lisak <i>Polityka a kształt filozofii. Przykład niemiecki</i>	47
Marcin T. Zdenka <i>Liberalizm – tradycja czy „tradycja”? Wokół myśli A. MacIntyre'a</i>	55
Krzysztof Abriszewski <i>Problem Foucaulta. Podmiot, władza i zalecenia właściwego postępowania</i>	65

nym i pozytywistycznym teoriiom. Tak więc Windelbandowski „normatywny krytycyzm” winien być rozumiany jako narzędzie walki z socjalistami, demokratami, republikanami. Słynne hasło Windelbanda: „Rozumieć Kanta, to wyjść poza niego” ma tu drugie dno. Tak naprawdę jest to program odejścia od Kanta w imię racji tyle politycznych, co i teoretycznych. Jest to przykład duchowego renegactwa, o którym mówiliśmy.

#### Zakończenie

Na zakończenie oczekuje się od autora wniosków z przemyśleń. Mogłyby to być dyrektywy dotyczące uprawiania historii filozofii.

Mianowicie, w historii filozofii, jako części historii, wszystko jest ważne: i wielka polityka, i mała polityka, jak np. pensje profesorów. Historia filozofii nie jest historią czystych podmiotów teoretycznych, jest częścią całej historii. Czy nie lepiej zatem próbować uprawiać historię jako filozofię, pokazywać jak myślenie szuka swojej własnej przestrzeni kreacji, jak stara się uczynić świat zrozumiałym, gdy przestaje być zrozumiałym?

Wielu szuka wyjaśnienia rzeczywistej historii filozofii nie w rzeczywistej historii czy polityce, lecz raczej we własnych modelach historii i polityki na odpowiednio wysokim poziomie uogólnienia, tak żeby w rezultacie nic nie wyjaśniały. Tak odbieram słynną plessnerowską tezę o „zapóźnionym narodzie” (die verspätete Nation), która wyjaśnia generalnie, ale trudno ją odnieść do wyjaśnienia konkretnych (praca napisana „z jej użyciem” to Herberta Schnädelbacha *Filozofia w Niemczech 1831–1933*). Trzeba tego unikać. Wreszcie trzeba unikać zbytniego indywidualizowania filozofa, traktując go jakby on sam do końca był źródłem i podmiotem swojej mowy, bo wtedy trudniej będzie nam uchwycić związki filozofii z polityką.

#### Przypisy

- 1 Cyt. za: Ch. Graf von Krockow, *Niemcy. Ostatnie sto lat*, Warszawa 1997, s. 54.
- 2 Tamże, s. 97.
- 3 Tamże.
- 4 List z 13.11.1925, tamże, s. 53.
- 5 Ch. Graf von Krockow, dz. cyt. s. 136.
- 6 W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, Warszawa 1996 s. 74.
- 7 M. Winkler, *Der Lange Weg nach Westen*, München 2000.
- 8 K. Fliach, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000. Warto także polecić: H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, 1963 (klasyczna pozycja); K. Schwabe, *Wissenschaft und Kriegsmoral*, 1969; H. Fries, *Die grosse Katharsis*, dwa tomy, 1994/95, jak i różne prace W. Mommsena.
- 9 Tak to określa Ulrich Sieg w *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, Würzburg 1994, s. 392. Tam też jest dość dokładnie omówiona „filozofia wojenna” marburezyków.
- 10 K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt am Main 1993, s. 218.
- 11 Tamże, s. 220.

#### Marcin T. Zdrenka

Liberalizm – tradycja czy „tradycja”?  
Wokół myśli A. MacIntyre’a

Alasdair MacIntyre, w drugiej części, jako się określa, „nieskończenie drugiej historii etyki”<sup>1</sup>, *Whose justice? Which rationality?*<sup>2</sup>, formuluje pewną, interesującą z punktu widzenia refleksji nad liberalizmem, tezę. Stwierdza mianowicie, że historia europejskich badań nad moralnością sprowadza się do rywalizacji czterech głównych wielkich tradycji, z których ostatnia – liberalizm – jest nie tylko w konflikcie z pozostałymi trzema, ale i burzy ład, w którym się one kształtowały i w którym funkcjonowały.

Zanim ta koncepcja zostanie naszkicowana, należy poczynić kilka uwag wstępnych, związanych ze znaczeniem używanego tu dość swobodnie terminu „liberalizm”.

*Po pierwsze* – mowa jest o tradycji, która rozumiana jest na tyle szeroko, że określając ją pojęcie mieści w sobie także treść terminów: oświecenie, modernizm, kapitalizm<sup>3</sup>. Okazuje się bowiem, że rozgraniczenie tych pojęć w ramach koncepcji MacIntyre’a jest niezwykle trudne, jeśli w ogóle możliwe. Jeśli zaś kierować będziemy się dążeniem do maksymalnej syntetyczności prezentacji, to i zbyteczne. Dlatego pisząc „liberalizm”, piszemy też „oświecenie”, „kapitalizm” i „modernizm”, w dążeniu do spójności, podejmując ryzyko uproszczeń<sup>4</sup>.

*Po drugie* – jeśli nawet przyjmiemy w imię prostoty, że mamy do czynienia ze spójną koncepcją, zauważyć należy, że jest ona, w prezentowanym tu kształcie, wypracowana na potrzeby dyskusji. Innymi słowy, w tej postaci, w jakiej przedstawia ją MacIntyre, nie występuje, lecz jest swobodną syntezą wątków z różnych, choć być może charakterystycznych, wersji myśli liberalnej<sup>5</sup>.

*Po trzecie* – co zresztą z całą mocą podkreśla sam MacIntyre – krytyka liberalizmu przebiega równoległe z krytyką innych pierwszorzędnych zagadnień. MacIntyre nie jest antyliberalatem, lecz poddaje analizie problem racjonalności praktycznej czy ideę sprawiedliwości, czyli wątki, które niejako „przy okazji” prowokują konflikt z tym czy innym aspektem myśli liberalnej<sup>6</sup>.

Dla wskazania, o jakie tradycje chodzi i rozpoznania, na czym polega ich rywalizacja i ostateczna katastrofa, musimy cofnąć się do pierwszej części trylogii – książki *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*.

Już na pierwszych stronach rozprawy MacIntyre uderza w czytelnika ponurą metaforą katastrofy, która jak echo i nieodłączne tło powracać będzie w całej jego koncepcji. Opisuje wizję świata, w którym jakaś silna polityczna antysycjentystyczna fundamentalistyczna frakcja przejmując władzę, paląc biblioteki, laboratoria i uniwersytety, skazując na śmierć naukowców. Konsekwencje są niemiłe do przewidzenia: całkowity upadek znanego nam przyrodoznawstwa, degradacja nauk i nowe barbarzyństwo. Po pewnym czasie budzi się jednak do czynu opozycja, stopniowo zyskuje na sile i wreszcie zwołany Rozum odzyskuje władzę. Wyśitek nowych elit zostaje skterowany na odwołanie stanu wiedzy sprzed katastrofy. Problem w tym, że laboratoria i biblioteki zostały spalone, naukowcy w większości wyrżnięci, a w ludzkiej pamięci pokutują jedynie bliskie raczej mniemaniu niż wiedzy strzępy tego, co kiedyś było nauką. Niezrażeni tym odnowiciele rekonstruują na podstawie niedopalonych resztek książek, artykułów i schematów coś na kształt przyrodoznawstwa. Co ciekawe, po tej prowizorycznej rekonstrukcji nie są w stanie stwierdzić, na ile nowa „wiedza” zbieżna jest z tą utraconą i święcie wierzą w to, iż zbieżność ta jest całkowita.

Taka sytuacja – owych nieświadomych swej ułomności „nowych” naukowców – to sytuacja współczesnych badaczy moralności. Nieświadomi katastrofy – ta moralna bowiem, w przeciwnieństwie do wieszczonoj w metaforze nastąpiła *nieszaważenie* gdzieś między XVI a XVIII wiekiem – rozwijają tradycję badawczą, która jest jedynie rekonstrukcją, a więc gmatwaną kikutów, strzępów i fragmentów dawno minionych kontekstów. MacIntyre zwraca tu głównie uwagę na kategorie etyczne – cnotę, pobożność, dobro, sprawiedliwość, obowiązek – które, jak zahibernowane, przetrwały do współczesności, choć tło kulturowe, które je wytworzyło dawno już odeszło w niepamięć.

Jednym z najistotniejszych aspektów tego nieświadomianego stanu rozkładu, ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, jest porzucenie teleologizmu Arystotelesa oraz zastąpienie go programem uniwersalnej i racjonalnej metody badawczej. Istotnie, paradigmat perypatetycki okazał się niewydolny w naukach przyrodniczych, ale rezygnacja z kategorii *telos* w refleksji nad moralnością okazała się wylaniem dziecka z kąpielą. Kryzys objawił się niemal natychmiast – brzytwa w postaci zarzutu błędu naturalistycznego Hume'a/Moore'a, przetrzęsanie ambitne, ale skazane na niepowodzenie projekty uzasadnienia moralności, czy wreszcie zdemaskowanie przez Nietzschego pozorów obiektywności nowoczesnego myślenia o moralności – to kolejne etapy postępującego rozkładu. MacIntyre formułuje kluczowe dla swojej koncepcji retoryczne pytanie, na które musi sobie odpowiedzieć świadoma niebezpieczeństw nowożytna europejska myśl moralna, dylemat – „Nietzsche czy Arystoteles”, a ściślej – „Nietzsche czy Arystoteles «odzyskany»”. Stajemy wobec alternatywy: albo uznamy projekt oświeceniowy, którego dopełnieniem jest demaskacja dokonana przez Nietz-

schego, a w ostatnim stadium – paraliż myśli etycznej dokonany przez emotywizm, albo dokonamy zwrotu w stronę zrekonstruowanego arystotelizmu, z jego koncepcją cnot, celu i racjonalności praktycznej.

Kryzys, o którym to mowa, ma także pewne symptomy, które nie wymagają wysublimowanych rozważań teoretyczno-historycznych i dają się zaobserwować w codziennej praktyce moralnej współczesnego człowieka. MacIntyre wskazuje tu na fundamentalną nierozstrzygalność większości współczesnych sporów moralnych, np. tych dotyczących choćby aborcji, sprawiedliwej redystrybucji dóbr, wojny sprawiedliwej itp.<sup>8</sup> Nierozstrzygalność ta występuje na poziomie teoretycznym (metaetycznym – generując takie poglądy jak emotywizm), ale także, i przede wszystkim, na poziomie *praxis*. Wówczas filozoficzno-etyczne debaty przestają być sporem rywalizujących koncepcji, a stają się sporem rywalizujących grup, które utożsamiają się z tym czy innym poglądem. Jeśli wziąć pod uwagę fragmentaryczność naszej kultury i bazowanie na szczątkach zapomnianych tradycji, stanie się jasne, że spory te – już polityczne, a nie tylko filozoficzne – są sporami o detale, oderwane od kontekstu wątki, hasła i slogany. Co jednak ciekawe, konflikty te, pomimo słabego ugruntowania, mają, o wiele bardziej niż te pierwotne, konfrontacyjny i agresywny charakter. Zarazem jednakże mamy tu często do czynienia z konfrontacją pozorną.

Dla ilustracji przytoczmy następującą konstatację. Trudno nie ulec zdziwieniu, gdy obserwuje się jak żyjący obok siebie ludzie, posiadający te same lub zbliżone doświadczenia życiowe, ludzie, których codzienne zachowania i rytuały są podobne, jeśli nie takie same, którzy, co więcej, podzielały poglądy w wielu konkretnych kwestiach, którzy pozostają w przyjacielskich czy krewniaczych stosunkach, słowem – członkowie jakiejś wspólnoty nagle, w sferze deklaracji, okazują się być nieprzejdanymi wrogami politycznymi. Absolutnie tych samych szkół i studiów, przyjaciele z tego samego podwórka, członkowie tej samej warstwy społecznej i grupy zawodowej, tego samego klubu sportowego i organizacji hobbystycznej, pracownicy tej samej firmy i bywalcy tego samego lokalu – są, jeśli tylko zachęcić ich do deklaracji, ludźmi z innych politycznych planet, co gorsza – gotowymi do nieprzejednanej i niekonczącej się rywalizacji w obronie swoich racji. Ta sytuacja znajdzie być może jakieś uzasadnienie, jeśli przyjrzymy się tezom MacIntyre a z jego drugiej książki.

*Whose Justice? Which Rationality?* („Czyja sprawiedliwość? Która z racjonalności?”) ma stanowić ciąg dalszy *Dziedzictwa cnoty*, lecz widać w niej pewne wyraźne modyfikacje pierwotnego stanowiska. MacIntyre zasnawia się w niej nad istotą idei sprawiedliwości i, jak stwierdza, powiązaną z nią nierozważalną, racjonalnością praktyczną. Szkieletu historii już nie jednej, arystoteleskiej tradycji moralnej, lecz czterech<sup>9</sup>. A są to:

1. Tradycja *homerycko-arystotelesowska*, sięgająca czasów antycznej kultury bohater-  
skiej i znajdująca swe ukoronowanie w *Etykach* i *Polityce* Arystotelesa, zapośredni-  
czona w tradycji żydowskiej i arabskiej i przekształcona później w *tomizm*;

2. Tradycja biblijna, ukonstytuowana i przetransformowana przez św. Augustyna, znająca z arystotelizmem syntezę w *tomizmie*.
3. Koncepcja Hume'a, która z kolei powracający w kalwinizmie szkocki augustynizm łączy ze szkockim empiryzmem.
4. *Liberalizm*.

Wybór ten po części daje się uzasadnić dzięki specyficznie tu rozumianemu pojęciu *tradycji badań*. Według MacIntyre'a jest to coś więcej, niż tylko spójny historycznie ruch myślowy. Ważnym uzupełnieniem jest tu identyfikacja członków ruchu z kierunkiem badań i intensywne próby pchnięcia tych badań naprzód<sup>10</sup>. Co więcej, w ramach tradycji znajdują się też miejsce dla przeciwników, którzy pozostając w opozycji, wykorzystują jednak aparat metodologiczno-pojęciowy danej formacji<sup>11</sup>. Tak miało być z Humem, który wpisując się w tradycję szkockiego empiryzmu, jawnie neguje osiągnięcia swych poprzedników, lecz dzięki temu i przez to – popycha tę tradycję w nowym kierunku<sup>12</sup>.

Powyższe uzupełnienie wyjaśnia być może obecność na liście tradycji arystotelizmu, augustynizmu czy empiryzmu szkockiego. Jednak usytuowanie tu liberalizmu może budzić pewne wątpliwości, zwłaszcza jeśli odśloni się jego stosunek do trzech poprzedzających go tradycji, jak i, przede wszystkim, stosunek do tradycji jako takiej. Odślonięcie to wymaga przywołania istotnego z punktu widzenia koncepcji MacIntyre'a wątku *konfliktu* tradycji, który poniekąd umożliwia ich wzajemne konstytuowanie się. Tradycje bowiem pozostają między sobą w stanie rywalizacji. Jest to jednak rywalizacja dość specyficzna: „Gdy dwie rywalizujące wielkie tradycje intelektualne zostają skonfrontowane, centralnym problemem w kwestii wyboru pomiędzy ich twierdzeniami jest fakt, iż *nie ma neutralnego sposobu charakteryzowania kwestii, o którą toczy się spór*, wobec której obie tradycje proponują rywalizujące rozwiązania, ani też *uniwersalnych standardów*, według których rozwiązania proponowane przez te tradycje mogłyby być oceniane”<sup>13</sup>.

Ujmijmy rzecz w postaci twierdzenia: przedstawiciele poszczególnych tradycji, konfrontujący swe poglądy, sytuują przeciwnika na stanowisku mylącego się oponenta. Przeciwnik jest więc albo ślepcem, który nie przyjmuje do wiadomości prawdy z powodu ułomności w dostrzeganiu swego błędu czy błędów, albo głupcem, który nie przyjmuje do wiadomości prawdy z powodu ogólnej ułomności intelektualnej, albo kłamcą, nie przyjmującym do wiadomości prawdy z powodu złej woli. Oponent po prostu rozmyja się z Prawdą. Celem dyskusji nie jest „wypracowanie” porozumienia – wszak to nie „cywilizowana” debata parlamentarna, za którą zawsze kryje się, czy raczej powinna się kryć, idea kompromisu. To raczej, jak powiedział Elzenberg o filozofii, stan wojny, w której idzie o starcie przeciwnika z powierzchni ziemi lub o własną kapitulację<sup>14</sup>: albo ulegnę i przynnam się do błędu czy grzechu, albo swój oczywisty błąd czy grzech zrozumie przeciwnik. Innej możliwości nie ma.

Pamiętać należy, że nie zostaje tu użyte określenie „moja własna tradycja”. Nie jest też możliwa konstatacja: „różnimy się w poglądach, więc odnajdźmy zewnętrzne w stosunku do naszych tradycji kryterium weryfikacji naszych twierdzeń”. Wynika to z faktu, iż pragnienie znalezienia zewnętrznego kryterium zakłada istnienie perspektwy zewnętrznej, a więc innej niż *własna*, innej niż wnętrze tradycji z której przemawiam<sup>15</sup>. Takie myślenie jest wykluczone w ramach pierwszych trzech tradycji.

Oczywiście nie przekreśla to skutecznych prób porozumienia. Jednak porozumienie między tradycjami jest możliwe tylko w specyficznym przypadku: w sytuacji „wrośnięcia” myśliciela w dwie różne tradycje, tak by obie perspektywy były *moje* oraz trudnej umiejętności syntezy. MacIntyre przekonuje nas, że było tak w przypadku św. Tomasza z Akwinu i jego „współodczuwania” tradycji arystotelesowskiej i augustyńskiej<sup>16</sup>.

Kiedy jednak na scenę wkracza liberalizm, szkitowany tu schemat ulega dość istotnym zmianom.

Nowa doktryna, jakkolwiek umieszczona przez MacIntyre'a na liście tradycji, odsłania swój specyficzny charakter, który przekracza sens tego zestawienia. Liberalizm jako tradycja bowiem nie tylko przekracza swoje własne granice, ale czyni z tego przekraczania i poszukiwania zewnętrznego kryterium weryfikującego wszelkie twierdzenia różnych tradycji istotę swego programu: „To była główna inspiracja Oświecenia – aspiracja, której sformułowanie było samo w sobie wielkim osiągnięciem – miało być dostarczyć publicznej debacie zestaw standardów i metod racjonalnego osądzenia, dzięki któremu alternatywne kierunki działań w różnych sferach życia mogły być osądzone jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, racjonalne lub nieracjonalne, oświecone lub nieoświecone. To rozum [...] miał zastąpić autorytet tradycji”<sup>17</sup>.

Doktryna liberalizmu wspierać więc by się miała na założeniu, że możliwe jest formułowanie obiektywnych sądów i twierdzeń normatywnych, a więc już nie we własnych wewnętrznych i ciasnych ramach doktryny, lecz na poziomie uniwersalnym, ponad głowami wszystkich innych tradycji – tych już istniejących (przeszłych), przyszłych, ale i wszelkich możliwych. Postulujący taki program liberalizm tradycją już nie jest. *Czy jednak nie chce nią być i czy się nią nie staje?* Przyjrzyjmy się liberalizmowi z pewnej dualistycznej perspektywy. Przyjeliśmy na początku, że tradycja ta dokonajmy w tym twierdzeniu wyłomu i wskaźny na wpisana w tę doktrynę paradygmatu dwoistość.

Niektórzy teoretycy myśli liberalnej, kapitalizmu i moralności mieszczańskiej wskazują często na ich dwa zasadnicze pierwiastki. Określimy je tu jako pierwiastek *dynamiczny* (rewolucyjno-emancypacyjny) i pierwiastek *statyczny* (zachowawczy lub reakcyjny). Można się spierać co do historycznego sytuowania tych pierwiastków i tezy, że rewolucyjny poprzedza zachowawczy, bowiem często wskazuje się je jako etapy rozwoju myśli liberalno-kapitalistycznej<sup>18</sup>, jednak my poprzestaniemy jedynie na ich rozróżnieniu i twierdzeniu natępujących:

Dopóki liberalizm, zgodnie ze swoją nazwą, *uwalnia* – politycznie (z niewolnictwa, nierówności w dostępie do władzy), intelektualnie (od przesądu, mniemania, dogmatu) czy ekonomicznie (stwarzając, jak zapewniającego zwolennicy, równe prawa w procesie akumulacji dóbr), dopóki zawiera w sobie nerw przemiany, rewolucji, wyzwolenia i konfrontacji z tradycją (czy tradycjami), dopóty można mówić o jego dynamicznym charakterze, a co się z tym wiąże, o postulowaniu i realizowaniu programu uniwersalnej debaty ponad tradycjami. Z chwilą, gdy sam staje się dogmatem i ideologią, traci wszystkie swe atuty, przekształca się w statyczną i zachowawczą tradycję, a tym samym rozmienna na drobne program poszukiwania obiektywnego kryterium porównania<sup>19</sup>. Innymi słowami: dopóki liberalizm pozostaje programem poszukiwania uniwersalnego porozumienia w różnorodności, dopóty przekracza porządek innych tradycji; kiedy jednak staje się doktryną samozadwoleńców z siebie liberalnych dogmatyków, przestaje się różnić od swych kontropozycji.

Spróbujmy na bazie powyższej dwoistości sformułować kolejną tezę. Dwoistość, o której tu mowa, daje się sprowadzić do dwoistości: idea i ideologia, czy szerzej: filozofia i polityka. Zamiast mówić o paradoksalnej dwoistości doktryny liberalnej (pamiętając ciągle, że mamy tu do czynienia z typem idealnym, a nie konkretną koncepcją), mówmy raczej o dynamicznej koncepcji filozoficznej i jej statycznej aplikacji w świecie doktryn *stricto* politycznych, a nawet jeszcze węższej – konkretnych programów politycznych. Uzyskujemy wówczas taką oto perspektywę konfrontacji filozofii i polityki: z *jednej strony* żywa, twórcza i dynamiczna myśl filozoficzna, koncepcja lub koncepcje wyrosłe z oporu i sprzeciwu wobec zabobonu, zniewolenia i nierówności, idea ponadtradycyjnego porozumienia, czy, jakby powiedział MacIntyre – nowa tradycja, kształtująca rozwiązania w dziedzinie refleksji moralnej, inne od tych, które proponowały tradycje wcześniejsze, być może mniej skuteczne; z *drugiej* zaś, usztywniona dla potrzeb pragmatyki politycznej doktryna, wsparta perswazją i prężnością, posikująca się nie tyle argumentami, co inwektywami – zachowawcza, koniunkturalna, dążąca do całkowitej dominacji, choć pozornie wspierająca ideę debaty z oponentami.

To mocno sformułowane zestawienie wymaga komentarza, zwłaszcza w kontekście zestawienia „argument filozoficzny – inwektywa polityczna”.

Ufna wiara w ponadtradycyjną i uniwersalną, wolną od okowów jakiegokolwiek tradycji dyskusję często podsyca w liberalach skłonność do marginalizowania oponentów. MacIntyre zauważa, że czytelnikom *New York Timesa* lub przynajmniej tej części z nich, która podziela założenia redagujących, „ten zamożny i zadowolony z siebie organ liberalnego oświecenia”, kongregacja fundamentalnych ewangelików jawi się jako „niemodnie nieoświecona”<sup>20</sup>. Etykietując w ten sposób swych przeciwników określeniami, które, gdy szafowane są z pobudek osobistych i bez racjonalnego uzasadnienia, mają być rzeczową charakterystyką, przekształcają się w inwektywę, teoretycy liberalizmu identyfikują się z tradycją, którą programowo zwalczają. Odstąpieniem bowiem fakt, że ich poglądy uległy dogmatyzacji i absolutyzacji – wszak z „niemodnie

nieoświeconym” nie ma sensu nawet dyskutować. Widać to wyraźnie, jeśli przyjrzeć się sytuacji z przeciwnego bieguna: członkom owej ewangelicznej kongregacji, którą tu uznalibyśmy za egzemplifikację przedstawicieli tradycji, wspomniany czytelnicy *New York Timesa* „jawią się w takim samym stopniu, jako wspólnota przedracjonalnej wiary, jak oni sami, jednakże z tą różnicą, że czytelnicy, w przeciwieństwie do ewangelików, myślą się w rozpoznaniu, kim naprawdę są i przez to nie mają prawa oskarżać o irracjonalność kogokolwiek”<sup>21</sup>.

Poszukajmy innych analogicznych sytuacji. Klasycznym przykładem agresywnych wypowiedzi, mających już charakter bardziej ideologiczny niż filozoficzny, są wyjątki z Ludwiga von Misesa, który stwierdza wprost, że socjaliści, czy szerzej: antyliberalowie, cierpią na schorzenie psychiczne, urazę i neurasteniczne zaburzenie nerwowe, tzw. kompleks Fouriera<sup>22</sup>. Niejako w sukurs takim opiniom przychodzi komentarz polskich wydawców *Liberalizmu*, którzy we wprowadzeniu formułują jednoznaczne deklaracje polityczne<sup>23</sup>.

Osobiste ataki, które zaliczylibyśmy raczej do wypowiedzi politycznych niż filozoficznych, nieobce są także przeciwnikom MacIntyre’a. Ernst Gellner stwierdza na przykład, komentując pisma MacIntyre’a, że zawsze miał on skłonność do „stawiania na pudefku po mydle i przemawiania jak biskup”<sup>24</sup> oraz niemilosiernie sztydzi z wizerunku autora na okładce wczesnej książki *Against the Self-Image of the Age*<sup>25</sup>. Co ciekawe, sam MacIntyre także nie jest bez winy. W odpowiedzi na atak Stephena Holmesa określa on zawarte w książce *Anatomia antyliberalizmu* krytyczne tezy za pomocą określenia wprost odwołującego się do politycznej nowomowy, mianowicie „agitprop” („agitpropaganda”)<sup>26</sup>.

Nieco inaczej, ale w tym samym duchu, funkcjonują wypowiedzi, będące nie tyle wprost deklaracjami ideologicznymi, lecz „jedynie” demaskujące ideologię oponenta. Koncepcja MacIntyre’a, oglądana z kolei z perspektywy lewicowej, przeobraża się często w taką ideologię i, jak straszy Benjamin Barber, może dać pozwykę „myślicielom konserwatywnym i reakcyjnym, tyranom, kolonizatorom, patriarchom i aroganckim imperialistom”<sup>27</sup>.

Co jednak ciekawe, pomimo zajadłości tych sporów, którym wolelibyśmy raczej nadać status politycznych niż filozoficznych, są one jałowe. Wynika to z faktu, iż debaty, w których te spory się kształtują i znajdują potencjalne rozwiązania, wcale nie są dziś tak powszechne, jak się sądzi. Pozostaje to w związku z tezą o szczytkowości naszej kultury z *Dziedziectwa cnoty*. MacIntyre stwierdza, że na dobrą sprawę brak jest dzisiaj ośrodków zdolnych do generowania i podtrzymywania fundamentalnych debat. Jedynie miejsca, w których rodzą się jeszcze napięcia między pozostałościami różnych tradycji, to z jednej strony uniwersytety, które z pasją zbieraczy motyli kolekcjonują idee i ideologie, z drugiej zaś małe wspólnoty, na przykład religijne, które takie idee i ideologie generują, czy raczej przechowują. Problem jednak w tym, pisze MacIntyre, że uniwersytety cierpią na uwiędnięcie z powodu nadmiaru konfrontowanych poglądów, a przez to mogą jedynie poprzestawać na konstatacji różnorodności, zaś małe religijne

wspólnoty, analogicznie jak klasyczne, przedliberalne tradycje, cierpią z powodu izolacji, wywołanej silnym przeciwstawieniem „my – oni” lub „my – inni”<sup>23</sup>.

Tu trzeba jednak wskazać pewien ważny wątek. Zarówno nad lokalnymi, tradycyjnymi wspólnotami, jak i nad „oświeconymi” uniwersytetami, unosi się duch polityczny (lecz nie filozoficzny) konsensusu. Konsensus ten jest wymuszony regułami demokracji i pragmatyki uczestnictwa we władzy. Oto kolejny paradoks, który potwierdza, że polityczne spory niewiele mają wspólnego z konfrontacją tradycji w sensie pierwotnym: ostro formułowany i zajadły spór polityczny znajduje bowiem swój finał w demokratycznych wyborach, w których udział biorą zarówno czytelnicy *New York Timesa* jak i członkowie kongregacji ewangelików, czytelnicy tygodnika *NIE* i członkowie Rodziny Radia Maryja. Przedstawiciele wszystkich opcji – z wyłączeniem może anarchistów czy rojalistów – godzą się na uniwersalny standard porównania w postaci wyłaniania władz drogą wyborów. Tym samym zgadzają się na pewne uniwersalne standardy porozumienia, które postuluwało oświecenie.

Można by stwierdzić, że skoro takie standardy są powszechnie przyjęte – przynajmniej w tak zwanych Demokracjach Zachodnich – to cel liberatów został osiągnięty. Pamiętajmy jednak, że mówimy tu o konsensusie w ramach praktyki politycznej, a taki konsensus nie gwarantuje porozumienia w sferze filozoficznej czy moralnej. Godzimy się na uniwersalne standardy w polityce, ale kłócimy się, i będziemy się kłócić, o nasze „tradycje” moralne; pójdziemy ramię w ramię na wybory – i ten fakt należy uznać za niewątpliwą sukces oświecenia, ale głosować będziemy na swoich – także po to, by wyeliminować złodziei, masonów, komunistów, morderców, tyranów, kapitalistów, oszołomów z obozów przeciwnych. Wyłoniony w tych wyborach parlament i rząd spełni być może oczekiwania doraźne nasze czy naszych oponentów. Jednak ani nam, ani im nie pomoże rozwikłać nierozstrzygalnych sporów moralnych, sporów, które choć wyrastają ze strzępów pojęć, kategorii i idei prawdziwych tradycji, których już nie ma, to nadal są aktualne.

### Przypisy

- 1 Adam Chmielewski, „Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a”, w: Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. VII–VIII.
- 2 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988; wyd. II 1996.
- 3 Zob. Stephen Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. Jakub Szacki, Znak, Kraków 1998; Benjamin Barber, *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton Univ. Press, Princeton 1988, s. 188, s. 177; Andrew Mason, „MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement”, w: John Horton, Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1996, s. 226 i n.
- 4 Dla jasności możemy przyjąć, że wymienione pojęcia charakteryzują różne aspekty tego samego zjawiska z dziedziny historii idei: oświecenie odsłaniałoby kontekst filozoficzny, modernizm zaś kulturowy, kapitalizm – ekonomiczny, a liberalizm w węższym i mocniejszym sensie – polityczny.

5 Sami zadeklarowani zwolennicy myśli liberalnej wskazują często na „wędrowanie” znaczenia pojęcia „liberalizm” po całej scenie myśli politycznej. Raz jest to określenie tradycyjnej doktryny wolnej ekonomii, innym razem przeciwnie – etykietka zwolenników socjalistycznej doktryny „welfare state”; por. Bettina Bien Greaves, Słowo wstępne do: Ludwig von Mises, *Liberalizm w klasycznej tradycji*, tłum. Józef, Emil i Helena Czobien, Coubden Press, San Francisco 1989 (wydanie z drugiego obiegu).

6 A. MacIntyre, „The Spectre of Communitarianism”, *Radical Philosophy*, nr 70, marzec/kwiecień 1995, s. 35. W kwestiach politycznych najlepiej sięgnąć do źródeł jawnie odnoszących się do polityki, jak np. A. MacIntyre, „Politics, Philosophy and Common Good”, *Studi Perugini* 1997, nr 3; przedruk: Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge 1998, s. 235–252.

7 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 37.

8 Tamże, s. 50.

9 W drugiej książce środek ciężkości wyraźnie przesunięty z Arystotelesa w stronę św. Tomasza z Akwinu; zob. Charles Larmore (rec.) A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, *The Journal of Philosophy* 1989, t. LXXXVI, nr 8, s. 437.

10 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 326. Nie byłoby zapewne wielkim nadużyciem, jeśliby porównać proponowane tu znaczenie terminu *tradycja badań*, z pojęciem *paradygmatu*.

11 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 326.

12 Jednak, co oczywiste, nie każda negacja konkretnej tradycji jest częścią tej tradycji bądź konstytuuje nową. MacIntyre zarzuca Stephenowi Holmesowi, że ten krytykując go z pozycji liberalnych nadużywa tego pojęcia i używa mylnej kategorii „tradycja antyliberalna”; zob. A. MacIntyre, *The Spectre of Communitarianism*, s. 35.

13 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 166, podkr. MTZ.

14 Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, [w:] *Pisma*, t. 2, Znak, Kraków 1994, 4 X 1951, s. 367.

15 Można tu wskazać analogię – inny to barbarzyńca, w antycznym sensie, a więc ktoś odmienny niż ja (my), wręcz definiowany przez bycie nie-człowiekiem cywilizowanym.

16 Zob. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, „Overcoming a Conflict of Traditions”, s. 164–182.

17 Tamże, s. 6.

18 Zob. Daniel Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994; M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wyd. PWN 1985, s. 182 (o *Bourgeois W. Sombar*); Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, *passim*.

19 M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 14, 36. Zob. też tezę Marshalla Bermana: „Być modernistą znaczy być anty-modernistą” (M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, Simon and Schuster, New York 1982, za: B. Barber, *The Conquest of Politics*, s. 178).

20 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 3; zob. też S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 161.

21 Tamże [tłum. własne].

22 L. von Mises, *Liberalizm w klasycznej tradycji*, s. 12 i n.

23 „Nie mamy innego wyboru: albo socjalizm pod różnymi nazwami – niewola i nędza, albo liberalizm – wolność z odpowiedzialnością za swoje czyny i wyniki. Musimy przygotować cały Naród do tego momentu, gdy zmiana nastąpi, abyśmy nie zmienili jednego zła na inne o innej nazwie. Zmiana musi nastąpić, gdy miliony ludzi z przekonaniem o zdecydowanym kierunku ideologicznym tego żąda”; L. von Mises, *Liberalizm...*, s. VI. Dodatkowo w książce znajdują się dedykacja „pamięci niezliczonym milionom ofiar socjalizmu w Europie i innych częściach świata” (s. II).

24 E. Geiner, *The Devil in Modern Philosophy*, rozdz. 15 „The Belief Machine”, s. 195.

25 Tamże, s. 193. (Chodzi o książkę A. MacIntyre, *Against the Self-Image of the Age*, Duckworth, London 1971).

26 A. MacIntyre, *The Spectre of Communitarianism*, s. 35.27 B. Barber, *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton Univ. Press, Princeton 1988, s. 188.28 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 3.

### Krzysztof Abriszewski

Problem Foucaulta.

Podmiot, władza i zalecenia właściwego postępowania

Charles Taylor zaczyna swój tekst poświęcony filozofii Foucaulta w sposób następujący: „Foucault wprawia w zakłopotanie” (Taylor 1998: 81). David Couzens Hoy z kolei pisze tak: „Chociaż Foucault zmarł kilkanaście lat temu, to nadal wywiera wpływ na odbywające się teoretyczne debaty. Jego teksty wciąż nas intrygują, pozostają dla nas trudne do zinterpretowania, przetrwania czy zaakceptowania” (Hoy 1998: 61). Michael Walzer zaś powiada: „Czytając Michaela Foucaulta trudno wątpić, że jest on krytykiem społecznym, jednym z ważniejszych krytyków ostatnich czasów, a jednak wydaje się, że zarówno jego pisma filozoficzne, jak i mocniejsze (i bardziej przystępne) «genealogie» przeczą możliwości efektywnej krytyki. Jego ton jest tonem gniewu, wściekłego i upartego gniewu; jego książki można czytać, i są one w ten sposób czytane, jako wezwanie do oporu – ale oporu w imię czego? Dla czyjego dobra? W jakim celu?” (Walzer 1998: 13).

Foucault kłopotliwy staje się z perspektywy filozofii polityki. Moim zdaniem rzecz przedstawia się następująco: Z jednej strony narracja Foucaulta na temat władzy i wyłaniania się nowoczesnych społeczeństw jest niesłychanie perswazyjna, trudno jej się oprzeć. Z drugiej strony, sprawia wrażenie jakowejś o tyle, że nie oferuje żadnych narzędzi, które pozwoliłyby nam odróżnić społeczeństwa lepsze od gorszych, chociażby te, w których przestrzega się praw człowieka, od tych, w których sytuacja jest znacznie gorsza; nie jesteśmy w stanie dzięki niej nakreślić jakichkolwiek reguł właściwego postępowania. Innymi słowy, chociaż nieodparcie narzuca się jako opis, to nijak nie udaje się znaleźć w niej warstwy normatywnej. Nie mówi nam ona jak rozpoznać „patologiczne władzy”, ani też jak ich unikać bądź je naprawiać. Nie mówi nam także co uczynić, by poprawić nasze warunki życia<sup>1</sup>.

Sądzę, iż można sobie z tym wszystkim poradzić, spowodować, by Foucault przystał być problemem. Należy przyjąć wobec Foucaulta postawę jaką Gombrowicz przyjął