



Horyzonty Polityki  
2021, Vol. 12, N° 38

WOJCIECH MARCIN KAUTE

<http://orcid.org/0000-0002-5092-7117>

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
wojciech.kaute@gmail.com

DOI: 10.35765/HP.2042

## Rozum, wartości, *polis* w świecie nowożytnej nicości

### Streszczenie

**CEL NAUKOWY:** Przedstawienie podstawowego problemu kultury i cywilizacji europejskiej. Jest to kwestia odpowiedzi na pytanie o relację: *polis* a świat wartości.

**PROBLEM I METODY BADAWCZE:** Świat współczesny, określany mianem czasu postnowożytnego, stwarza wrażenie totalnego chaosu. Jest to, w istocie, chaos w sferze zasad współżycia ludzi między sobą, w sferze wartości. Tu zaś zderzają się dwie – jak wolno sądzić – nie tożsame orientacje myślenia, mające wielowiekową tradycję. Jedna, to stanowisko metafizycznego realizmu; u podstaw drugiej tkwi myślenie ukształtowane w głównej mierze u progu czasów nowożytnych – jest to *cogito*. W artykule przedstawiono dylematy, jakie wiążą się z tą sytuacją kultury.

**PROCES WYWODU:** Jeżeli chce się sięgnąć do istoty tej problematyki, trzeba ją ująć w kontekście historii idei. Podstawy „ducha” Europy stworzył Sokrates. Jego stanowisko znalazło wyraz w filozofii Platona i Arystotelesa. Świat wartości istnieje obiektywnie. U progu czasów nowożytnych wraz z wystąpieniem Kartezjusza punktem wyjścia w myśleniu o zasadach życia zbiorowego jest *Ja*. To stanowisko znajdzie rozwinięcie w myśli Th. Hobbesa i J. Locke’a. I to jest myśl liberalna. Jest *Ja* i rynek. To stanowisko zostanie poddane krytyce przez J.J. Rousseau i I. Kanta. Opozycja wobec doktryny liberalizmu stworzy także przesłanki do myślenia w kategoriach totalitaryzmu (K. Marks).

Sugerowane cytowanie: Kaute, W.M. (2021). Rozum, wartości, *polis* w świecie nowożytnej nicości. *Horyzonty Polityki*, 12(38), 71-92. DOI: 10.35765/HP.2042.

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Współczesna refleksja nad światem wartości w sferze *polis* to, w rzeczy samej, powrót do myśli Locke'a; zdroworozsądkowej apologii liberalizmu.

---

---

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Zaprezentowane w artykule stanowisko wskazuje, iż w dyskusjach nad chaosem aksjologicznym współczesnej kultury istnieje konieczność ujęcia tej problematyki na tle szerokiego *spectrum* idei. Idzie tu przede wszystkim o świadomość tego, iż „przełom” nowożytny, jak i „duch” Oświecenia, inicjując myślenie w kategoriach autonomicznej i suwerennej jednostki, choć odegrały istotną rolę w postępie naukowym, jednocześnie stworzyły przesłanki, prowadzące do pozostawienia jednostki samej sobie; utkwienia w świecie *nicości*.

---

---

**SŁOWA KLUCZOWE:**

Metafizyka, *Cogito*, Liberalizm, Oświecenie, Państwo

*Abstract*

REASON, VALUES, AND THE POLIS IN THE WORLD  
OF MODERN NOTHINGNESS

**RESEARCH OBJECTIVE:** To present a fundamental problem in European culture and civilization. It is a matter of answering the question regarding the relationship between the *polis* and the world of values.

---

---

**THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:** The modern world, or *postmodernity*, gives the impression of total chaos. It is chaos within the sphere of principles governing human cooperation, within the sphere of values. It is there that two non-identical and centuries-old traditions of thought collide. The article presents dilemmas stemming from this situation.

---

---

**THE PROCESS OF ARGUMENTATION:** It is necessary to frame the problem within the context of the history of ideas. Socrates laid the foundation for the “spirit” of Europe. His position was expressed in the philosophy of Plato and Aristotle. The world of values exists objectively. At the dawn of modernity, with Descartes' thought, the starting point for thinking about the principles of collective life is the *Self*. This position is developed in the thought of Hobbes and Locke – liberal thought. This position is criticized by Rousseau and Kant. Their opposition will also create the premises for thinking in totalitarian categories (Marx).

---

---

**RESEARCH RESULTS:** Modern reflection on the world of values within the sphere of the *polis* is a return to Locke's thought; a commonsense apology of liberalism.

---

---

**CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:**

The position presented in this article indicates that in discussions on modern culture's axiological chaos, it is necessary to frame the problem against the backdrop of a broadly-understood spectrum of ideas. The goal is to create awareness that though this "breakthrough" of modernity and "spirit" of Enlightenment played an essential role in scientific progress, their initialization of thought in the categories of the autonomous and sovereign individual simultaneously created premises leading to the individual being left alone; becoming stuck in a world of nothingness.

---

---

**KEYWORDS:**

Metaphysics, Cogito, Liberalism, Enlightenment, State

Jednym z fundamentalnych zagadnień kultury i cywilizacji była i pozostaje kwestia odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy jednostkami. Człowiek wszak nie jest sam; są jeszcze inni. A to oznacza zawsze określoną koncepcję *polis*. W tej koncepcji zaś tym, co przesądza o jej kształcie i przesłaniu, jest taka czy inna wizja wartości. Jeżeli jednak dzisiaj zadaje się pytanie o to, co „dobre”, to – jak wolno sądzić – już w punkcie wyjścia takich rozważań trzeba mieć na uwadze konieczność ustalenia tego, w kontekście jakiej orientacji myślenia, w jakim języku, zadaje się to pytanie. Na historię kultury i cywilizacji europejskiej składają się bowiem dwie epoki. Jest to epoka przed-nowożytna; i druga, epoka nowożytna, której kontynuacją jest współczesność, określana mianem czasu post, post-nowożytność. Są to dwa światy; dwie orientacje myślenia, dwa języki... Ten stan rzeczy przesądza dziś o kierunku każdej refleksji nad zasadami *polis*; i o konkluzjach, do jakich ona prowadzi.

„Ducha” Europy określił u jej podstaw Sokrates. Leszek Kołakowski w wydanej na Oxfordzie ponad ćwierć wieku temu książeczce pod wymownym tytułem *Horror metaphysicus*, w pierwszych słowach, pisze:

Od wieków filozofia utwierdzała swą prawomocność stawiając i odpowiadając na pytania odziedziczone z sokratejskiej i przed-sokratejskiej spuścizny: jak odróżnić rzeczywiste od nierzeczywistego, prawdę od fałszu, dobro od zła. Jest jeden człowiek, z którym identyfikują się wszyscy europejscy filozofowie, choćby nawet w całości odrzucali jego idee. Jest to Sokrates – filozof niezdolny utożsamić się

z tą archetypiczną postacią nie należy do tej cywilizacji (Kołakowski, 1990, s. 7).

Sokrates zainicjował w kulturze europejskiej szczególny typ myślenia o człowieku, jego naturze, o zasadach funkcjonowania jednostki w zbiorowości. Sokrates, jak czytamy u Ksenofonta

zawsze, kiedy rozważał sprawy ludzkie, starał się zbadać, czym w swej istocie jest pobożność, a czym bezbożność, czym piękno, a czym brzydota, czym sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość, czym rozsądek, a czym szaleństwo, czym męstwo, a czym tchórzostwo, czym państwo, a czym mąż stanu, czym władza nad ludźmi, a czym władca; i podobnie rozprawiał o istocie innych rzeczy. Ci, którzy zdobywali tego rodzaju wiedzę, w jego mniemaniu stawali się ludźmi moralnie doskonałymi, ci natomiast, którzy nie mieli o tym wyobrażenia, zasługiwali na miano dusz niewolniczych (Ksenofont, 1967, I, 1, 2-5).

Istnieje „istota” dobrego czynu, prawdziwie ludzkiego życia, sprawiedliwego prawa; „skała”... Ten sposób myślenia rozwinie Platon w jego nauce o świecie „idei”. I to – wreszcie – stworzy przesłanki stanowiska Arystotelesa.

W pierwszych słowach *Metafizyki* Arystoteles pisze: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” (Arystoteles, 1983, 980a). Jak jednak podkreśla, poznanie poznaniu nie jest równe. Są jego różne rodzaje. I tworzą one szczególną hierarchię. Na najniższym jej szczeblu jest poznanie tych, których określa on mianem „rzemieślników”. Jest to poznanie zmysłowe.

Dostarcza [ono] najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie *dłaczego* – na przykład, dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący (Arystoteles, 1983, 981b).

Na to pytanie odpowiada drugi stopień – „wyższy”. Jest to poznanie tych, których Arystoteles określa jako „architektów”. Ci znają

i skutek, i przyczynę. Dlatego [...] uważamy, że architekci we wszelkich kunsztach są bardziej czcigodni tudzież więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (Arystoteles, 1983, 981a–981b).

I wreszcie mamy trzeci typ – „najwyższy”. Jest to myślenie „mędrców”. Jest to wiedza „możliwie o wszystkich rzeczach” (Arystoteles, 1983, 982a5); „wiedza najwyższa” (Arystoteles, 1983, 982a5); „wiedza poszukująca pierwszych zasad i przyczyn” (Arystoteles, 1983, 982b); „filozofia pierwsza” (Arystoteles, 1983, 1026a); metafizyka. W początkowym fragmencie Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej* czytamy: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” (Arystoteles, 1982, 1094a). „Cele jednak mogą być różne” (Arystoteles, 1982, 1094a). A nadto jest tak, że „nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego” (Arystoteles, 1982, 1094a). A to oznacza, że trzeba przyjąć, iż istnieje „cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy” (Arystoteles, 1982, 1094a). „Taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym” (Arystoteles, 1982, 1094a). Życie istoty ludzkiej to, wedle Arystotelesa, coś na kształt zawodów „łuczniczych”. I cel jest jeden... Arystoteles w konkluzji najważniejszej księgi *Metafizyki* w Księdze *Lambda*, pisze:

Ci [...], którzy twierdzą, że liczba matematyczna jest pierwsza, i którzy przyjmują nieskończone następstwo istot i różnych zasad dla każdej istoty, z substancji świata czynią szereg epizodów [...] i podają wiele zasad. Ale świat nie chce być źle rządzony. *Nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden* [*Iliada*, II, 204] (Arystoteles, 1983, 1076a).

Świat „ludzkich spraw” musi być uporządkowany. Jest to realizm...

U progu czasów nowożytnych następuje zmiana tego paradygmatu. Tę zmianę ujawni myśl N. Machiavellego. „Arystoteles – jak pisze Pierre Manent w początkowych partiach pracy *Intelektualna historia liberalizmu* –

stawia się poza miastem i ponad nim: kładzie nacisk na prawa cnoty, które nie mają szans być głoszone ani wysłuchane w trakcie toczącej się zwykłej gry życia politycznego. [...] Z drugiej strony to postawienie się poza miastem i ponad nim opiera się na swoistego rodzaju wspólnocie między filozofem a miastem: dobro, do którego dąży miasto [...], wskazuje na jakieś dobro wyższe i ostateczne, osiągalne jedynie dla filozofa w akcie kontemplacji. [...] Idea dobra [...] pozwala

filozofowi stanąć ponad miastem i rozumieć je lepiej niż ono samo siebie rozumie. [...] Wraz z Machiavellim dobro – stanowiące środek porozumienia między filozofem i miastem – znika (Manent, 1994, s. 31-32).

Machiavelli opisuje miasto z perspektywy miasta; opisuje to, co widzi... I co widzi? „Człowiek – czytamy w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem „Historii Rzymu Liwiusza”* – jest nienasycony w swych pragnieniach [...]. Stąd pochodzi jego wieczne niezadowolenie, a to, co posiadał, napełnia go odrazą” (Machiavelli, 1993, s. 253). „Rządza podbojów – pisze, z kolei, w *Księciu* – jest rzeczą wielce naturalną i zwykłą, nikt za zdobyczość ludzi nie gani, wszyscy zaś ich chwala” (Machiavelli, 1993, s. 49). Nie ma „środka porozumienia” między metafizyką a realiami życia zbiorowego. To, co jest? Jest to, co jest... W *Rozważaniach* czytamy:

Jak dowodzą wszyscy autorzy piszący o życiu obywatelskim i jak wskazują na to liczne przykłady przytoczone w ich dziełach, założyciele i prawodawcy państw winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność. Jeśli zaś skłonność ludzi do zła pozostaje przez pewien czas nie ujawniona, przypisać to należy jakiejś ukrytej przyczynie, której z braku doświadczenia nie udało się poznać (Machiavelli, 1993, s. 146).

Machiavelli pozbawia Europę nowożytną złudzeń. Powtórzmy – jest to, co jest... Jak jednak zauważa cytowany tu P. Manent, w mieście opisywanym przez Machiavellego „istnieje [...] element, którego „nastrój” może być w pewnym sensie nazwany «dobrym»: lud” (Manent, 1994, s. 30).

Pragnienie ludu jest w gruncie rzeczy niewinne: nie chce on być ciemnięzony. Machiavelli gotów jest nawet przyznać mu cechę „uczciwości”, przynajmniej względną: pragnienie (czy cel) ludu jest bardziej uczciwe [...] niż pragnienie możnych. Ale mamy tu do czynienia z dobrem biernym czy negatywnym. Dobro w mieście Machiavellego występuje tylko w formie okaleczonej, rozumiane jako niewinność ludu (Manent, 1994, s. 30-31).

Status nowej sytuacji zrekonstruuje Kartezjusz. Miasto to ogół ludzi, wielość poglądów, postaw i namiętności. Tu tylko jedna

„prawda” jest, jak to określa Kartezjusz, „mocna i pewna” (Descartes, 1980, s. 49). Jest to ego; jego myślenie, *cogito*. Czym wszak jest ego? Kołakowski w przywołanej powyżej książeczce pisze:

Kartezjusz odkrył wewnętrzny świat nie po to, by przemienić go w boskie podłoże bytu; miał on być etapem końcowym. Odślaniał się ów jedyny świat samo-przejrzysty, a zarazem również samo-tożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny wprost, a nie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania. Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny stwórca, „jestem, który jestem”. „Ja” jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym „teraz” jestem wszystkim, czym mogę być” (Kołakowski, 1990, s. 83).

Ja to Ja... Świat wartości – jak i świat „w ogóle” (o ile takie sformułowanie odtąd ma jakikolwiek sens) mieści się w Ja; także: nie-Ja.

Ograniczając *ego* do epistemologicznego podłoża, poza którym nie ma nic – zauważa Kołakowski – Kartezjusz uczynił właściwie niemożliwym empatyczne zrozumienie *alter ego*; tylko niepewna, pośrednia indukcja przekonuje mnie o istnieniu *ego* innego niż ja sam. Zresztą wartość takiego indukcyjnego rozumowania jest wielce wątpliwa przy założeniu, że nie można czynić żadnych domysłów przez analogię, skoro *alter ego* jest niedostępne, chronione nieprzeniknionym puklerzem własnej wyjątkowości (Kołakowski, 1990, s. 117).

Jest Ja; i tylko Ja... Dookreślenie tego stanu rzeczy podejmie dzieło Thomasa Hobbesa. Kim jest Ja? – zadaje pytanie Hobbes. I odpowiada. Jednostka to „żądza mocy” (*desire of power*). Jest to chcieć żyć; przetrwać. A to oznacza tyle, co podporządkowanie sobie otoczenia; „wszystkiego”. Ja niejako świat „zjada”. Jednostka z natury jest „wilkiem”. Rzecz w tym, że w realiach życia zbiorowego Ja natrafia na nie-Ja; „wilk” na „wilka”. I „wilk” ze swojej „wilczej” natury nigdy nie zrezygnuje; stanowi to bowiem jego naturę właśnie... Co zatem robić w sytuacji, kiedy, z jednej strony niemożliwe jest przyjęcie istnienia nie-Ja; a z drugiej – jest nas wielu...? Świat zawodów „lucznich” został porzucony. Nie ma tu żadnego „celu”, tego, co jest jedno; co rządzi. Nikt tu nie „strzela”... Stwórzmy zatem, twierdzi Hobbes, coś, co umożliwi przetrwanie; przetrwanie „po prostu”. I tak powstaje państwo, *Lewiatan*... Jest to, jak to ujął myśl Hobbesa tu P. Manent, „sztuczna Opatrzność” (Manent, 1994, s. 53). I to coś tworzy prawo; to ono tu „rządzi”; „rządzi” bez reszty. I to ono, to prawo, zajmuje miejsce przed-nowożytnego dobra (Manent, 1994, s. 45).

I tak – na podstawie przesłanki wypracowanej przez Hobbesa – powstają podwaliny doktryny liberalizmu. Każda jednostka, chcąc utrzymać się przy życiu – twierdzi J. Locke, twórca tej doktryny – musi podjąć wysiłek wykorzystania dóbr natury, czyli pracę. Efekty pracy jednostki należą z definicji do niej. Co decyduje o ich wielkości?

Ten – pisze Locke – kto odżywia się zbieranymi pod dębem żołądziami bądź zrywanymi z drzew w lecie jabłkami, z pewnością je sobie przywłaszcza. Nikt nie może zaprzeczyć, że to pożywienie należy do niego. Pytam więc, kiedy stało się ono jego własnością? Kiedy je strawił? Kiedy je zjadł? Kiedy je ugotował? Kiedy je przyniósł do domu? Czy też może kiedy podniósł z ziemi? Jasne jest, że jeśli pierwsze zebranie (*the first gathering*) nie uczyniło tych owoców jego własnością, to już nic nie mogło ich tym uczynić (Locke, 1992, s. 182).

„Zebrałem” żołądzie spod drzewa jako „pierwszy”; „zebrałem” dużo, jest mnie dużo; „zebrałem” mało, jest mało; nie „zebrałem” nic, nie ma mnie. Jednocześnie jest tak: „zebrałem” żołądzie, ale nie mam jabłek, które, z kolei, ty masz, choć nie masz żołądździ; nadto żołądździ mogę mieć w nadmiarze, jak ty – jabłek... I tak pojawia się coś, co rozwiązuje wszystkie problemy; „mały kawałek żółtego metalu” (Locke, 1992, s. 188).

I żołądździ, jabłek wystarczy dla każdej jednostki... A na straży tego stanu rzeczy stoi prawo; jest to coś – w rzeczy samej – prozaicznego; papier...

To jednak jeszcze nie wszystko...

Rozsądek jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona, każdy bowiem sądzi, że jest w nią tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić, nie zwykli pragnąć go więcej, niżli posiadają – czytamy w pierwszych słowach *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza. – Nie jest prawdopodobne, aby się wszyscy mylili co do tego; raczej świadczy to, iż zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu, co nazywamy właśnie rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi. Tak więc rozbieżność mniemań nie pochodzi stąd, by jedni byli roztropniejsi od drugich, ale jedynie stąd, że prowadzimy myśli nasze rozmaitymi drogami i nie rozważamy tych samych rzeczy. Nie dosyć bowiem mieć umysł bystry, ale główna rzecz jest właściwie go stosować. Największe dusze zdolne są do największych występków zarówno jak do największych cnót: a ci, którzy idą jedynie bardzo wolno, jeśli trzymają się wciąż prostej drogi, mogą posunąć się o wiele dalej niż ci, którzy biegną, lecz oddalają się od niej (Descartes, 1980, s. 29).



W czym wszak wyraża się ta „prosta droga”? Świat Ja to świat Ja: bez reszty. A to oznacza coś istotnego...

Kartezjańskie *ego* – pisze Kołakowski – jest rodzajem czarnej dziury: potrafi wessać wszystko (z wyjątkiem *alter ego*) i nic zeń się nie wymknie. Niewysławialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne, zaiste może być zwane niczym (faktycznie, powiadają nam teraz w Oxfordzie, że słowo „ja”, choć ma znaczenie, pozbawione jest desygnatu) (Kołakowski, 1990, s. 85).

Ja jest „wszystkim”. Jeżeli jest Ono „wszystkim”, to trzeba mieć świadomość faktu, iż wyjścia poza Ja nie ma. A to oznacza coś paradoksalnego. „Jeśli – pisze L. Kołakowski – nic prawdziwego nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym” (Kołakowski, 1990, s. 30). „Biblijny stwórca” – znika. Jeżeli wszak przyjmuje się, że Ja to świat, że świat istnieje o tyle, o ile istnieje Ja, to ta sytuacja oznacza, iż świat wartości – wszak nie idzie tu o rzeczy fizyczne; te w zwykłym, zmysłowym, znaczeniu; i nie idzie o jednostkę w sensie fizycznym – przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie...

„Dobro”, „Prawda”, „Sprawiedliwość” okazują się iluzją... *Cogito* – jak pisze Kołakowski – dostarcza nam jedynej bezpośredniej intuicji istnienia. [...] Jeżeli [jednak] [...] przyznamy, że [...] jest [ono] paradygmatycznym przypadkiem, które czyni istnienie zrozumiałym, to i tak nie jest stosowalne do rzeczywistości innej niż podmiotowa. A więc w końcu paradygmatyczne nie jest (Kołakowski, 1990, s. 35-36).

A zatem, jeżeli coś istnieje, to... nic. Racjonalizm kartezjański – otwierający epokę nowożytną – okazuje się tu samowywralny.

Z przedstawionych powyżej rozważań wyłania się taki oto obraz: „duch” liberalizmu wyraża się w tym, że... nie ma on „ducha”. W świecie rynku, jeżeli coś jest „trwałe i pewne”, to tym czymś jest – wymieniany za pieniądze – przedmiot „pierwszego zebrania”; *habere*... Locke się z tym nie zgadza. Jak zatem uratować świat wartości... Locke zaczyna *ab ovo*.

Założmy [...] – pisze w najczęściej cytowanym fragmencie *Rozważań* – że umysł jest, jak to się mówi, czystą kartą, nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei; jak się dochodzi do tego, że je zdobywa? Skąd ten ogromny zapas obrazów, niemal nieskończenie różnorodnych,

którymi nieustannie czynna, nieograniczona wyobraźnia ludzka wypełniła umysł? Skąd bierze się w umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy? Odpowiadam na to jednym słowem: z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza (Locke, 1955, s. 119-120).

A jaka jest treść doświadczenia? To już wiemy. Żyje się, produkuje, wymienia... Wobec tego, wedle jakich reguł, wartości, w obszarze tak rozumianego ludzkiego „doświadczenia” mamy żyć? W całości kształcie ludzkiego świata każda rzecz ma swoją „istotę”, twierdzi Locke. A ona da się zdefiniować. W tym sensie mówi się, jak pisze, o „esencjach” (Locke, 1955, s. 31). Jak je poznać? Trzeba wiedzieć, twierdzi Locke, że w świecie ludzkiego „ducha” funkcjonują dwa rodzaje „esencji”. Jeden rodzaj, to, jak to ujmuję, „esencje realne”. „Przez esencję realną – wyjaśnia – rozumiem rzeczywistą strukturę każdej rzeczy” (Locke, 1955, s. 69). Rzecz w tym, iż „esencje realne” mają jedną, za to fundamentalną, wadę.

Wedle esencji realnych nie możemy ani porządkować i klasyfikować rzeczy, ani nadawać im nazw [...], a to dlatego, że tej esencji nie znamy – pisze Locke. [...] Zdolności nasze prowadzą nas [...] nie dalej [...] niż zbiór idei zmysłowych (Locke, 1955, s. 72).

W realiach życia zbiorowego my ludzie mamy do dyspozycji drugi rodzaj „esencji”. Są to „esencje nominalne”; świat nazw... I to jest wszystko, czym dysponujemy... Jest wszak rzeczą oczywistą, że jest to stanowczo za mało... Trzeba sięgnąć „głębiej”... Jak? I tu Locke znajduje wyjście. Wyraża się ono w tezie, że istnieje związek między wyróżnionymi „esencjami”... „Tym – pisze – co esencję realną stale jak gdyby wiąże z gatunkiem, jest esencja nominalna, za której podstawę i przyczynę uznajemy tamtą” (Locke, 1955, s. 70). Wedle Locke’a, z jednej strony, rozprawianie o przedmiocie „esencji realnej” – o „istocie” „Dobra”, „Prawdy”, „Sprawiedliwości” – okazuje się możliwe jedynie w konkretnym, ludzkim języku; a ten jest zbiorem nazw. Z drugiej strony – nie ma „esencji nominalnej” bez „esencji realnej” (choćby poznanie przedmiotu tej ostatniej nie jest możliwe; jedynym uzasadnieniem nazw jest świat taki, jaki ujawniają zmysły). Kto tu zatem „rozdaje karty”? Jeżeli rządzi „esencja nominalna”, to wracamy do punktu wyjścia; „rządzi” rynek, wymiana, cena...; to one określają świat wartości, ich hierarchię... Jeżeli

rządzi „esencja realna”, to mamy arystotelesowskie rządy jednego; dla nowożytności wszak stanowisko Arystotelesa to coś – jak to ujął Hobbes – na kształt „epilepsji” (Hobbes, 1954, s. 293). „Rządzi” – z najgłębszym przekonaniem twierdzi Locke – „esencja realna”. „Rządzi” ona... jak gdyby... Świat podmiotu u Locke’a to dialektyka tego, co stanowi oksymoroniczną „esencję nominalną” („esencja” nie może być „nominalna”; „esencja” to „esencja”); i tego, co jest pleonastyczną „esencją realną” („esencja” – z definicji – jest realna; w sensie filozoficznego realizmu). U progu nowożytności odrzucono Arystotelesowską kategorię jedna... Była to, fundamentalna w jego myśli kategoria „substancji”. Kto by jej szukał, pisze Locke,

znalazłby się w położeniu nieledwie lepszym niż ów [...] Hindus, którego gdy twierdził, że świat spoczywa na ogromnym słoniu, zapytano, na czym ten słon się opiera; na co odpowiedział, że na ogromnym żółwiu. Ale gdy naciskano nań dalej, chcąc się dowiedzieć, co podtrzymuje owego żółwia o grzbiecie tak szerokim, odparł, że jest coś takiego, ale on już nie wie, co (Locke, 1955, s. 408).

Locke, drobiazgowo analizując kondycję poznawczą nowożytnej jednostki, w istocie rzeczy robi to samo. Nic, to nic...

Locke’owska obrona liberalizmu jest słaba. I ten stan rzeczy zrodzi w kulturze europejskiej bunt. Zgłosi go Jan Jakub Rousseau. Otwierając pierwszy rozdział *Umowy społecznej* (1762) Rousseau pisze: „Człowiek urodził się wolny a wszędzie jest w okowach” (Rousseau, 2002, s. 11) Jak to jest możliwe? W świecie rynku, jak relacjonuje myśl Rousseau cytowany już tu P. Manent, jednostka „w stosunkach z innymi myśli wyłącznie o sobie, a w swoich stosunkach ze sobą myśli wyłącznie o innych” (Manent, 1994, s. 101). Ja myślę o Tobie tylko jako o właścicielu tego, czego nie mam. A i o sobie myślę tylko jako o właścicielu tego, czego mam w nadmiarze. I taka sama jest twoja sytuacja. W świecie rynku nie spotyka się człowiek z człowiekiem, a – wymieniane za pieniądze – rzeczy. I to są te „okowy”. Rousseau, tęsknym okiem spoglądając w świat sprzed *cogito*, tworzy nową – na miarę nowej sytuacji – koncepcję jednostki. Tym, co należy do „istoty” tej jednostki, jest „litość” (*pitie*) (Rousseau, 1956, s. 173); „litość” wobec drugiego. Rousseau – jak pisał przed laty w klasycznej już dziś pracy Bronisław Baczeko – kartezyjańskie „myślę więc jestem”, zamienia na „czuję, że jestem” (Baczeko, 1964, s. 386). „Człowiek z natury

jest dobry” (Rousseau, 1956, s. 243), twierdzi Rousseau. Zorganizujmy zatem artykulację tego „dobra”; budujmy na nim. I tak powstała Roussowska koncepcja „umowy społecznej”, której zasady określa „religia obywatelska” (*religion civil*). Jej „racją” jest jedyna „racja” godna człowieka; jest to – jak to ujął B. Baczeko – „racja serca” (Baczeko, 1964, s. 387).

Człowiek naturalny jest szczęśliwy i dobry, ponieważ stanowi jedność i sam sobie wystarcza – rekonstruuje myśl Rousseau Manent. Dobry system polityczny winien zachować ową indywidualną jedność, integralność, autarkię. Jest to oczywiście niemożliwe. Możliwe jest wszelako – o ile został on dobrze zbudowany – osiągnięcie utożsamienia każdej jednostki z nową całością, której będzie ona stanowiła część, a więc utożsamienie każdej jednostki ze sobą: w ten sposób żaden członek wspólnoty nie będzie już odróżniał swojego bytu od bytu wspólnego, którego jest częścią, czy, rozumując odwrotnie, nie będzie już odróżniał bytu wspólnego od własnego. Będzie jednością, ponieważ stanowić będzie jedno ze wspólnotą polityczną (Manent, 1994, s. 112).

I tym tropem rozumowania pójdzie Immanuel Kant. Kant w całej pełni podziela obiekcje Rousseau skierowane pod adresem rynku. Jak zauważał cytowany powyżej autor, „Kant pisał, że [...] lektura Rousseau «przywróciła go prawdzie». Można powiedzieć, że całe dzieło Kanta, zwłaszcza w swej partii etycznej, powstało z inspiracji Rusowskiej” (Baczeko, 1964, s. 723). A jednak sposób myślenia Rousseau Kantowi nie odpowiada. Jest to, jak pisze, przejaw tego, co określa on jako „dobroduszne założenie moralistów” (Kant, 1993b, s. 40). Człowiek jest taki, jaki jest. Można go nazwać „dobrym”, ale to tylko tautologia. Całokształt poznania człowieka – twierdzi w punkcie wyjścia swojego konceptu Kant – to świat *a priori*. To *a priori* jednak, wedle niego, ma „umocowanie” w – jak to określa – „przyrodzie”. O świecie można mówić jedynie jako o „danych” doświadczenia. Jest to „ludzkie”; i jednocześnie zgodne z obiektywną rzeczywistością. W efekcie trzeba przyjąć, pisze Kant, „choć brzmi to początkowo dziwnie, lecz jednak jest pewne [...]: Intelkt nie czerpie swych praw (*a priori*) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje” (Kant, 1993a, s. 107). Jednakże dyktuje on je jej, pod jej dyktando... I całokształt tej działalności „rozumu” odnosi Kant do całokształtu życia społecznego. W postępowaniu każdej jednostki część tego postępowania opiera się

na tym, co dla niej jest indywidualne. Są to, wedle określenia Kanta, maksymy; „zasady praktyczne” (Kant, 2002, s. 37) jej życia... Druga część opiera się na tym, co powszechne, intersubiektywne. Są to, wedle jego terminologii, prawa. Z maksym nie da się zrobić prawa. Nie da się. A jednak trzeba. Umożliwia to czysto formalna zasada, sucha formuła. „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawodawstwa” (Kant, 2002, s. 46). W praktyce oznacza to tyle: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant, 1953, s. 62). „Paradoksalność”, jak to określa Kant, polega tu na tym, „że pojęcie dobra i zła musi być wyznaczone nie przed prawem moralnym (którego podstawę, jak się pozornie może wydawać, musiałyby nawet stanowić), lecz dopiero po nim i przez nie” (Kant, 2002, s. 74). I w tym wyraża się prawotwórcza działalność człowieka.

Potrzeba czystego praktycznego rozumu – czytamy w przywołanej powyżej pracy – oparta jest na obowiązku, nakazującym, abym coś (najwyższe dobro) uczynił przedmiotem swej woli i bym ze wszystkich sił starał się to pomnażać. [...] Obowiązek ten opiera się na czymś, [...] co jest samo przez się apodyktycznie pewne, [...] i nie wymaga żadnego dalszego poparcia przez teoretyczne mniemania, dotyczące wewnętrznych właściwości rzeczy, tajnych celów porządku świata lub zarządcy, który stoi na ich czele” (Kant, 2002, s. 141).

Ja spełniam „obowiązek”; i Ty... Nikt z nas nie istnieje dla Siebie...; bez reszty... I to jest „duch” Oświecenia.

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy – czytamy w znanym artykule Kanta *Co to jest oświecenie?* Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest to niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim. [...] *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem (Kant, 1995, s. 53).

Gdzie tkwi przyczyna ludzkiej „niepełnoletności?”, zadaje pytanie Kant. I odpowiada: jest to

lenistwo i tchórzostwo, dla których tak wielka część ludzi, mimo wyzwolenia ich przez naturę z obcego kierownictwa [...] pozostaje chętnie niepełnoletnimi przez całe życie. [...] To bardzo wygodne być niepełnoletnim (Kant, 1995, s. 53).

Toteż każdemu pojedynczemu człowiekowi trudno jest wydobyć się z niepełnoletności, która stała się prawie jego drugą naturą – twierdzi Kant. Polubił ją nawet, tę swoją niepełnoletność, i nie jest rzeczywiście zdolny tak od razu zacząć posługiwać się swym własnym rozumem – nigdy bowiem nie pozwolono mu nawet uczynić próby w tym kierunku. Dogmaty i formułki [...] to dzwoneczki błazeńskie wiecznie trwającej niepełnoletności. [...] Toteż tylko niewielu ludziom udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stanąć pewnie na swych własnych nogach (Kant, 1995, s. 53-54).

Czego zatem potrzeba? „Nie potrzeba niczego prócz wolności [...], wolności czynienia wszechstronnego publicznego użytku ze swego rozumu” (Kant, 1995, s. 54) – odpowiada Kant. „Wolność” to „rozum”; „rozum” to „wolność”.

Żadne pokolenie – czytamy w przywołanym tu tekście – nie ma prawa stowarzyszyć się czy sprzysiężyć w tym celu, by pokolenie następne postawić w takim położeniu, w którym nie miałyby ono możliwości rozszerzenia swych [...] wiadomości, oczyszczania ich z błędów i w ogóle czynienia dalszych postępów w dziedzinie oświecenia. Byłoby to zbrodnią przeciw naturze ludzkiej, której podstawowym powołaniem jest właśnie postęp w dziedzinie oświecenia (Kant, 1995, s. 57).

Człowiek może wprawdzie, jeśli chodzi o jego własną osobę, odsunąć, i to tylko na jakiś czas, konieczność oświecenia się co do tego, o czym powinien wiedzieć – ale zrezygnować z oświecenia w ogóle w odniesieniu do własnej osoby, a tym bardziej w odniesieniu do potomności – znaczy gwałcić i deptać nogami najświętsze prawa ludzkości (Kant, 1995, s. 58).

Jeśli więc teraz kto zapyta: czy żyjemy obecnie w oświeconej epoce? odpowiedź brzmieć będzie: Nie, ale w epoce oświecenia – konkluduje Kant. [...] [Jednakże] istnieją [...] poważne oznaki, że otwiera się przed [...] [ludźmi] pole swobodnej pracy nad sobą i że stopniowo zmniejszają się przeszkody, stojące na drodze ogólnego oświecenia, czyli wyjścia ludzi z zawinionej przez nich samych niepełnoletności (Kant, 1995, s. 58).

Świat rynku nie wyklucza wartości...; i nie tkwią one bynajmniej w nim jak gdyby... Stanowią one jego nieodłączną część... A dokładniej – mogą stanowić. Jest to bowiem zadanie, które dopiero trzeba wykonać... I takie jest przesłanie myśli Rousseau i Kanta. Tu jednak rodzą się kłopoty. Jak bowiem autonomiczna i suwerenna jaźń czasów nowożytnych może na czymkolwiek „budować”... Jeżeli ma „budować”, to tylko na Samej Sobie. Rousseauowska „litość” to dedukcja Siebie z Siebie; bez jakiegokolwiek możliwości zdefiniowania tej „litości”; bez logicznej możliwości... A i sytuacja Kanta nie jest lepsza. W jego przekazie epoka Oświecenia sama o sobie sądzi, że nie jest jeszcze „oświecona”, jednocześnie definiując siebie jako epokę będącą na drodze w kierunku „światła”... Jak wszakże „oświeceniowy” – jednostkowy – „rozum” ma Sam Siebie zdefiniować, określić swój status, skoro wychodzi On od Siebie... Jak „światło” może żądać „światła”, skoro samym „światłem” jest? Jak znaleźć miarę „odwagi”, o jakiej mowa... Oświecenie nie może o sobie powiedzieć, że jest „światłością”, czy jeszcze trochę „ciemnością”. Można nawet zaryzykować tezę, iż pojęcie „Oświecenia” – choć odegrało w naukach przyrodniczych ogromną rolę – to początek nowomowy, dziś tak powszechnej... *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* – tytuł tej pracy I. Kanta – można uznać za streszczenie wszystkich jego dzieł. Nie jest to nic innego, jak tzw. światopogląd „naukowy”.

Na Kancie wszak dylematy „ducha” nowożytnego – który w świecie *cogito* próbuje wyjść poza sferę predykatów Ja – nie kończą się. I tak pojawia się koncept Johanna Gottlieba Fichtego. Fichte – jak czytamy w monumentalnej pracy L. Kołakowskiego *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład* –

był tym, który kantowską naukę o wolności jako powołaniu ducha ludzkiego chciał uwolnić od ograniczeń a przez to zarysować punkt widzenia, w którym możliwością, a także powinnością człowieka jest radykalna samowiedza swego nieograniczonego zwierzchnictwa nad bytem, bezwzględna zaczątkowość własnej egzystencji, bezwzględny brak ograniczenia ze strony jakiegokolwiek zastanego ładu (Kołakowski, 1988, s. 47).

Jest to jego koncepcja Ja transcendentalnego; wizja ludzkości – rozumianej *in toto* – podejmującej, w nigdy nie kończącym się „czynić”,

wysiłek ucłowieczenia świata. Myśl nowożytna wszak na tym nie poprzestała. U Kanta punktem odniesienia było to, co szczególne, świat jednostki; u Fichtego to, co ogólne... Jednakże, jak pisze Kołakowski,

w obu przypadkach nie została [...] pokonana alternatywa: *albo* duch spotyka się z *przypadkowością bytu*, a przez to sam, jako poznający, nieuchronnie zaraża się, by tak rzec, *przypadkowością*, albo znosząc *przypadkowość*, *znosi zarazem rozmaitość bytu* (Kołakowski, 1988, s. 52).

Zsyntetyzowanie obu stanowisk złoży się na dzieło Georga W.F. Hegla. Wedle niego taka synteza jest możliwa pod warunkiem, że przyjmie się określony punkt widzenia. Ma się on wyrażać w tym, że

nasz rozum, kiedy rozmyśla o stawaniu się absolutu, musi samą swoją czynność ująć jako składnik tego właśnie stawania się. [...] Nasze myślenie o świecie jest [...] [wówczas] świadome tego, że stanowi fragment stawania się tegoż świata, że jest dalszym ciągiem tego właśnie, do czego się odnosi. Hegel nie pisze o duchu: pisze autobiografię ducha (Kołakowski, 1988, s. 54).

Sytuacja przeciwna, właściwa dla kultury sprzed jego wystąpienia, to taka, jak relacjonuje myśl Hegla Kołakowski, kiedy mamy do czynienia ze „świadomością nieszczęśliwą, doświadczającą rozdarcia na siebie jako byt samoistny i siebie jako byt przypadkowy” (Kołakowski, 1988, s. 58). A zatem, jeżeli chce się

ocalić zarówno samoistość ducha, jak wielorakość bytu [...], to możliwe jest [...] nie po prostu przez ogłoszenie dowolnej definicji ducha, która by te warunki spełniała, ale przez opis historyczny, w którym zawarty będzie cały rozwój bytu, zdolny do ogarnięcia jednolitym sensem dziejów świata, nade wszystko dziejów kultury ludzkiej. Historyczny ów system ma więc przedstawić dorastanie ducha, przez mękę dziejów, do postaci absolutnej. Opis ten zawiera *Fenomenologia ducha...* (Kołakowski, 1988, s. 53).

I ten sposób myślenia stworzy punkt wyjścia myśli Karola Marksa. Wedle Marksa koncept Hegla – jak to ujmuje w *Posłowniu* do drugiego wydania *Kapitału* – „stoi na głowie” (Mars, 1968, s. 19). A to dla



niego oznacza, że trzeba go „postawić na nogi” (Marks, 1968, s. 19). Te „nogi” – czyli Marksowska teoria wartości, wartości dodatkowej – wpisane wszak są u niego w ramy heglowskiej teodycei, choć, jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, próbował on ją ukryć „pod fasadą naturalistyczno-scjentyistyczną” (Walicki, 1996, s. 53). I tak oto mamy totalitaryzm „u bram”.

Ogromna zmiana intelektualna, która dokonała się w połowie ubiegłego stulecia (w połowie XIX wieku – W.K) – pisze Hannah Arendt – polegała na odmowie dostrzegania i akceptowania czegokolwiek „takim, jakim jest” i na konsekwentnej interpretacji wszystkiego jako zaledwie etapu jakiegoś dalszego rozwoju. I raczej drugorzędne znaczenie ma to, czy siłą napędową tego rozwoju nazwano przyrodą, czy historią. W tych ideologiach sam termin „prawo” [...] zaczął wyrażać sam ruch. [...] Totalitarna polityka [...] jasno pokazała, iż proces ten nie może mieć końca (Arendt, 2008, s. 234).

Oto ryzyko, jakie ze sobą niesie przedsięwzięcie na miarę barona von Münchhausena.

Jeżeli chce się odpowiedzieć na pytanie o zasady funkcjonowania *polis*, to jest to możliwe – uczył Sokrates, „archetypiczna postać” cywilizacji europejskiej – kiedy na „sprawy ludzkie” spojrzy się z perspektywy „chmur” (w których Arystofanes go umieścił). To ona, ta perspektywa, odsłania „istotę” każdej z tych „spraw”; odsłania świat wartości. I to one są „pierwsze”; poprzedzają „rozum” w jego życiowej aktywności. To one „rządzą”... Stanowisko Sokratesa powstało w opozycji do współczesnej mu „sofistyki”. Sposób myślenia Protagorasa z Abdery, założyciela tej szkoły, przedstawił w *Teajtecie* Platon.

I w sprawach państwa – czytamy tam – jeżeli chodzi o to, co piękne i szpetne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, zbożne i bezbożne, jak je każde państwo wedle swego mniemania dla siebie prawem ustali, to takimi już te rzeczy są naprawdę dla każdego ustroju i w tych sprawach wcale nie jest mądrzejszy jeden człowiek prywatny od drugiego, ani jedno państwo mądrzejsze niż inne. Jeżeli zaś chodzi o ustalenie tego, co pożytek przynosi państwu albo mu pożytku nie przynosi, to [...] różni się mniemanie jednego państwa od mniemania drugiego [...]. W tym zakresie [...] żadna z tych rzeczy z natury swojej nie posiada jakiejś istoty, tylko to, co się wydaje, [...] i tak długo, jak długo się wydaje (Platon, 1959, 172a-b).

A zatem powstaje tu takie oto pytanie: kto to jest ten ktoś, komu się „wydaje”? Wraz z „przełomem”, jakiego dokonała myśli Kartezjusza, odpowiedź jest gotowa. Tym kimś jest Ja, autonomiczna i suwerenna jednostka ludzka; tautologiczny świat zamknięty; „nie-definiowalny”... A zatem czym jest życie zbiorowe?. W nowożytnym świecie jeżeli można mówić o Dobru, to, jak wiemy, jedynie jako o czymś „biernym”, „negatywnym”, „w formie okaleczonej”. Jego *residuum* jest „lud”. Życie *polis*, to życie „ludu”; zbioru statystycznych jednostek.. „Lud pragnie tylko, by nie cierpiał ucisku” (Machiavelli, 1993, s. 73), czytamy w cytowanym już tu *Księciu*. Jak pisze Manent,

w tym aspekcie analizy Machiavellego odnajdujemy mechanizm duchowy, który będzie odgrywał ogromną rolę w rozwoju nowoczesnej polityki, czy, mówiąc ogólniej, nowoczesnej wrażliwości: zmierzch i schyłek idei dobra pobudza oraz nakłada się na wzrost znaczenia idei ludu (Manent, 1994, s. 31).

A to, wedle tego autora, oznacza, że „uczynienie z ludu depozytariusza jedynej „uczciwości”, jaka może występować w mieście, pozwala uznać Machiavellego za pierwszego myśliciela demokratycznego” (Manent, 1994, s. 31). W świecie nominalizmu – „wydawania się”; zmiennego w czasie (raz może „wydawać się” tak; innym razem inaczej) – pojawia się nowy język. Jest to język – przywołując określenie Arystotelesa – „rzemieślników”. Miejsce metafizyki zajmuje psychologia. I w tym wyraża się jej wielowładztwo (choć to pojęcie jest samo w sobie sprzeczne). Oto oblicze demokratycznego „rozumu”.

I tak rysuje się przed nami kluczowy dla nowożytności i czasu *post* dylemat. Jest to kwestia odpowiedzi na pytanie o to, czy świat *cogito*, to świat „słowa” obok „słowa”; „piasek”? Protagoras, w przekazie Platona, tak przedstawia kondycję egzystencjalną człowieka.

Zeus [...] bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczętem, posłał Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Poczucie prawa; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać. Pyta więc Hermes Zeusa, a w jaki sposób chciał ludziom dać wstyd i poczucie prawa. Czy tak, jak są umiejętności rozdane, tak i te mam podzielić? A rozdane są tak: jeden, który umiejętność lekarską posiada, wystarczy na wielu lekarzy, a podobnie inni fachowcy. Więc i wstyd i poczucie prawa tak samo

mam rozmieścić po ludziach, czy też je rozdzielić pomiędzy wszystkich? – Pomiędzy wszystkich – powiada Zeus – i niechaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z ich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk. I prawo tam ustanów ode mnie, żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie (Platon, 1991, 321c-d).

A zatem w świecie „wydawania się” jest jeszcze „wstyd”... I do tego sposobu rozumowania – choć nie w sensie literalnym – nawiąże myśl liberalna w drugiej połowie dwudziestego wieku. I tak, w tym czasie Robert Bellah wprowadził na teren socjologii amerykańskiej pojęcie „religii obywatelskiej” (*civil religion*). Nazwa ta nawiązuje do przedstawionego tu już wyżej konceptu Rousseau. W kulturze amerykańskiej obok tego pojęcia używa się tu jeszcze takich nazw, jak „amerykańska wiara”, „obywatelska wiara”, „publiczna pobożność” czy „amerykańska droga życia” (Sepkowski, 2008, s. 112). Czym jest ta „religia”? Jest ona, jak czytamy w literaturze przedmiotu,

próbą stworzenia specyficznej, zdogmatyzowanej przestrzeni mitycznej opieranej o religię transcendentną, ale nie konkurującą dogmatami z nią, zapełnioną dogmatami politycznymi mającymi moderować postawy i zachowania obywateli. Jej dogmaty oparto o wielkie archetypy wolności, sprawiedliwości i równości. [...] Ściany ten [...] budowli tworzyły [...] mity funkcjonalne oparte na wartościach purytańskich czyli przedsiębiorczość, symetria w stosunku z innymi, prawdomówność, pracowitość, heroizm, zaufanie w moc stanowiących przez siebie praw, które przełożyło się po czasie na stosunek do własności wspólnej, unormowany aktem konstytucji (Sepkowski, 2008, s. 180).

Jak zauważono, „religia obywatelska” w tym ujęciu, nie jest tożsama z żadnym konkretnym wyznaniem (Potz, 2008, s. 202n). To z czym? „Religia”, o jakiej mowa, jak rekonstruuje jej przesłanie inny autor,

skupia się nad tym, jak Amerykanie pojmują swój obowiązek wypełniania woli bożej na ziemi. Rozumienie to nawiązuje do umowy między Bogiem a narodem, do Ameryki jako nowego Izraela i Amerykanów jako ludu wybranego oraz do zrozumienia historii amerykańskiej, w której Rewolucja reprezentuje Wyjście, Wojna Domowa – śmierć, ofiarę i ponowne narodziny, a Zimna Wojna – manichejski konflikt dobra i zła. [...] Bellah powołuje się na twierdzenia Ojców Założycieli, Deklarację Niepodległości... [...] symbole i pomniki [...], takie jak motto Stanów Zjednoczonych („Bogu ufamy”) (Bryant, 1997, s. 219).

Tu wszak nasuwa się wątpliwość co do tego, na ile wizja tej „religii” da się wywieść z konceptu Rousseau. Autor *Umowy społecznej* podejmuje wysiłek przekroczenia „żelaznej obręczy” *cogito*. Dla „ducha” myśli liberalnej jest to przedsięwzięcie absurdalne; skojarzenie z Rousseau trzeba tu zatem uznać za luźną asocjacje. Co więcej, pojawia się tu pewna dwuznaczność. Wizja Bellaha, jak zauważa cytowany powyżej autor, „mówi o zbiorowym uczestnictwie wszystkich (Amerykanie określają to terminem: „My, lud”), choć może to nasuwać pytanie, kiedy i jak to wspólne uczestnictwo obejmowało tam Murzynów i Latynosów” (Bryant, 1997, s. 220). I tak to w kontekście analizowanego dylematu w myśli amerykańskiej powstała desperacka (żeby nie powiedzieć groteskowa) próba uratowania ludzkiej „twarzy” w liberalnym świecie aksjologicznej nicości... Jest to koncepcja Hilarego Putnama, którą określono jako „deontologię z humanoidalną twarzą” (Sandel, 2009, s. 52). Stanowisko to zinterpretowano jako wizję „realizmu wewnętrznego przeciwstawionemu realizmowi metafizycznemu” (Sandel, 2009, s. 52). Jak wolno sądzić, przedstawione powyżej stanowiska to nic innego, jak powrót myśli liberalnej do jej początków. Żyje się, produkuje, wymienia... I to jest *polis*. Żyjmy jednak tak jak gdyby istniał świat *wartości* transcendentnych. Trzeba mieć trochę „wstydu”. I taki „rozum”; prawo, wystarczy... Jakikolwiek „bunt” może owocować totalitaryzmem. „Lud”, to „lud”... *Habere, to habere...* Nie ma żadnego dylematu...

Nowożytność, czas *post*, to epoka, jak to ujęto, „śmierci metafizyki” (Possenti, 1998). Świat wartości to tu tylko – wyrażając się metaforycznie – metafizyczny sen. Jeden z podrozdziałów cytowanej książeczki Kołakowskiego ma tytuł: *Kartezjańskie sny. Przeróbka Cogito* (Kołakowski, 1990, s. 30). W tym stanie rzeczy wysiłek nowożytnej myśli, mającej na celu uratowanie „istoty” rzeczy, to przedsięwzięcie, które można określić jako coś na kształt *quasi*-metafizyki; jeżeli słowo: *quasi* cokolwiek tu oznacza. Jest to, jak wolno sądzić, wyraz tęsknoty do „uporządkowanego” świata „mędrca”... A zatem czy jest tu dylemat, czy też go nie ma, należy uznać za kwestię otwartą.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2008). *Korzenie totalitaryzmu*. T. 2. Warszawa: Wyd. Akademickie i Profesjonalne.
- Arystoteles. (1982). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (1983). *Metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Baczko, B. (1964). *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Warszawa: PWN.
- Bryant, Ch.G.A. (1997). Obywatelski naród, obywatelskie społeczeństwo, obywatelska religia. W: *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*. Wybór tekstów i wstęp Jerzy Szacki. Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Batorego.
- Descartes, R. (1980). *Rozprawa o metodzie*. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1953). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tł. M. Wartenberg. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1993a). *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1993b). *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Kant, I. (1995). Co to jest oświecenie? W: *Idem, Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*. Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Kant, I. (2002). *Krytyka praktycznego rozumu*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Wydawnictwo Aneks.
- Kołakowski, L. (1990). *Horror metaphysicus*. Panufnik, M. Tł. Warszawa: Res Publica.
- Ksenofont, (1967). Wspomnienia o Sokratesie. W: *Idem, Pisma sokratyczne*. Joachimowicz, L. Tł. Warszawa: PWN.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: PWN.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, T. 1. Znamierowski, Cz. Tł. Warszawa: PWN.
- Machiavelli, N. (1993) *Książę. Rozważania*. Żaboklicki, K. Tł. Warszawa: „Verum”.
- Manent, P. (1994). *Intelektualna historia liberalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Marks, K.. (1968). Posłowie do wydania drugiego. W: *Idem, Kapitał, Dzieła*. T. 23. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Platon. (1959). *Teajtet*. Witwicki, W. Tł. Warszawa: PWN.
- Platon. (1991). *Protagoras*. Witwicki, W. Tł. Warszawa: „Recto”.
- Possenti, V. (1998). *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

- Potz, M. (2008). *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Wrocław. Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2008
- Rousseau, J.J. (1956). Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi. W: Idem, *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.J. (2002). *Umowa społeczna*. Peretiatkowicz, A. Tł. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Sandel, M. (2009). *Liberalizm a granice sprawiedliwości*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sepkowski, A. (2008). *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*. Toruń: Dom Wydawniczy „Duet”.
- Walicki, W. (1996). *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa: PWN.

#### Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>