

ORCID: 0000-0003-1111-6642

STANISŁAW FILIPOWICZ*

Kultywując fikcję w żelaznej klatce rozumu: kilka uwag dotyczących wiedzy, władzy i demokracji

1. Doświadczenie myślenia – interpretacja i poznanie

Nowoczesność umieściła nas w żelaznej klatce racjonalności¹. Zanim Weber sformułował swoją tezę, Hegel przedstawiał nowoczesność jako epokę, w której duch, a więc substancjalnie ujęty rozum, osiąga samowiedzę, rozpoznając się w swoim jestestwie, ustanawiając „jedność myśli z innobytem”². Hegłowska dialektyka ducha absolutnego oświeśla przemiany, w toku których rozum staje się światem; *implicite* mieści w sobie wszelkie obrazy triumfującej racjonalności, pozwalające dostrzec na horyzoncie zarys Weberowskiej metafory „żelaznej klatki rozumu”. Kant – w rozprawce *Co to jest Oświecenie* – opiewając przewagi Wieku Świateł, mówił o wyjściu ze stanu „zawinionej niepełnoletności” i o przełomie, który spowoduje „publiczny użytek czynionym z rozumu”. „Rozum – pisze Marek J. Siemek – jest tą władzą, tą siłą, tą aktywnością, która tworzy samą substancję nowoczesności”³. Szczęśliwe czasy, rzecz można, uczestniczymy w triumfach rozumu.

John Patrick Diggins, komentując Webera, przedstawia go jako wielkiego tragika, a jego dzieło jako epos ukazujący jednocześnie wzniosłość i mizериę nowoczesności. Jako księgę przemiany, która ma w istocie tragiczny sens – odsłania bowiem wiele rozpaczy i zawiedzionych nadziei. Jest pełna sprzeczności i wieloznaczności⁴. Widać to ze szczególną wyrazistością w obrazie świata polityki, w zdumiewających zwrotach i paradoksach, których odzwierciedleniem są losy demokracji – ogłaszającej przewagi rozumu.

* Prof. dr hab. Stanisław Filipowicz (s.filipowicz@pan.pl), członek rzeczywisty PAN, Instytut Nauk Politycznych, Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski

¹ Używany przez Webera niemiecki termin *stahlhartes Gehäuse* został przetłumaczony przez Talcotta Parsonsa na angielski jako *iron cage*. W ten sposób zaczęła się światowa kariera Weberowskiej metafory.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 333.

³ M.J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 254.

⁴ J.P. Diggins, *Max Weber. Politics and the Spirit of Tragedy*, Basic Books 1996.

mu, obalającej despotów, tylko po to, by wraz panowaniem nowych, „konstytucyjnych” cesarów wyświęcić nowe ołtarze iluzji⁵.

Nowoczesność – pamiętajmy – stała się też epoką nowego objawienia. Na wyżyny została wyniesiona prawda naukowa. Jaki charakter ma prawda naukowa? Czy panuje niepodzielnie? Czy w „żelaznej klatce racjonalności” nie mogą pojawić się inne prawdy? Gdyby tak było, doświadczenie nowoczesności miałooby inny sens, a Weber stałby się twórcą panegiryków⁶. W „żelaznej klatce” trwa jednak zamęt. Wbrew oczekiwaniom Oświecenia epoka rozumu nie stała się epoką szczęścia. Weber z wielkim dystansem traktował deklaracje Oświecenia, które w porywach optymizmu „dążenie do szczęścia” (*the pursuit of happiness*) umieściło w katalogu praw natury (*Amerykańska Deklaracja Niepodległości*). Demokrację, która nosiła na sobie piętno złudzeń związanych wielkimi hasłami Wieku Świata, postrzegał w istocie – co podkreśla Diggins – jako splot sprzeczności ewokujących „tragedię”⁷.

O nowoczesności i żelaznej klatce rozumu mówić będę, spoglądając na całą kwestię pod kątem zainteresowań historii myśli politycznej, skupiając uwagę na problemie pojęć i obrazów kształtujących nasze rozumienie świata polityki⁸. W punkcie wyjścia, próbując ustalić kierunek podejmowanych rozważań, chciałbym podkreślić: w naszym obrazie świata polityki – ukształtowanym w kręgu triumfujących pojęć-symboli, takich jak rozum, prawda, wiedza, wolność – odnajdziemy tylko pozory spójności. Kontury tych pojęć są chwiejne, nawet powierzchowna analiza odsłania na każdym kroku ich niejednolitość. Mamy więc do czynienia z imponującą fasadą ukrywającą głęboki zamęt.

Nigdy nie istniał oczywiście żaden bezsporny pogląd dotyczący polityki i nowoczesności – zawsze mieliśmy do czynienia z różnorodnymi interpretacjami. Ten brak definitywnej zgody nie powinien być jednak przyczyną rozczarowania. W rozważaniach dotyczących polityki i wiedzy o polityce pojęcie interpretacji trzeba wysunąć na plan pierwszy. Jest ono ważnym drogowskazem. Usuwając w cień pochopne konkluzje, pozwala zastanawiać się nad tym, jaki sens ma tworzenie wiedzy dotyczącej polityki, czy też mówiąc trochę inaczej – jaki sens ma doświadczenie myślenia o polityce. Podejmując tę kwestię, sprzeciwiając się pewnym utrwalonym nawykom, zaznaczyć wypada jedno-

⁵ S. Eliaeson, *Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German context*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press 2000, s. 131–148.

⁶ Na ten temat: A. Sica, *Rationalization and culture*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press 2000, s. 42–58.

⁷ J.P. Diggins, op. cit., s. 85–92.

⁸ Źródłem bardzo cennych inspiracji są w tej materii znakomite prace Reinharta Kosellecka. Przynajmniej dwie: *Semantyka historyczna*, wybór i opr. H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Poznań, 2012 oraz *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki i W. Kunicki, Warszawa 2009.

cześnie – pojęcia doświadczenia nie powinniśmy utożsamiać wyłącznie z raportem zmysłów. W *Prawdzie i metodzie* odnajdziemy znamienną uwagę Hansa-Georga Gadamera – „Pojęcie doświadczenia wydaje mi się – choć brzmi to paradoksalnie – jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”⁹. Pragmatysta Richard Rorty, podejmując kwestię uzurpacji związanych z jednostronnym ujęciem problematyki doświadczenia, podkreślał bardzo wyraźnie – nauka o naturze nie jest „kategorią naturalną”¹⁰. Jest po prostu wytworem pewnej kultury.

Doświadczenie myślenia związane jest z doświadczeniem języka. Tu oczywiście pojawia się wielki problem powiązany z fundamentalnymi pytaniami dotyczącymi relacji pomiędzy językiem i poznaniem. Problem ten zmuszeni będziemy oczywiście pominąć – zaznaczmy tylko jedno, cytując zdanie Hilary’ego Putnama: „świat nie jest wyrobem gotowym”¹¹. Słowa nie są więc etykietkami, które widnieją na „rzeczach”¹². Wstyd zresztą byłoby udawać, że nie pamiętamy lekcji, której udzielił nam słynny filozof z Królewca – w naszym poznaniu nigdy nie docieramy do „rzeczy samych w sobie”.

Podkreślmy więc zdecydowanie – interpretacja jest formą poznania. Jednocześnie – nie wchodząc w spory, które dotyczą pojęcia interpretacji – przyjmijmy: interpretacja to nadawanie znaczenia. Nie może ono oczywiście mieć charakteru dowolnego – swój sens ujawnia tylko wtedy, gdy jest związane z poszukiwaniem i ustalaniem. Interpretacja – jak to ujmuje Paul Ricoeur – „jest pracą myśli, która polega na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych zawartych w znaczeniu dosłownym”¹³. *Praxis* myślenia jest w istocie interpretacją – poszukiwaniem prawdy, do której docieramy, ponawiając wciąż wysiłek myślenia, który oznacza zawsze poszukiwanie tego, co ukryte, tego, co niewidoczne, co oznajmia swoją obecność poprzez znaki zachęcające do dalszego poszukiwania.

Bardzo często koncepcja wiedzy wyrastającej z interpretacji jest jednak deprecjonowana i sprowadzana do roli „subiektywnego czynnika w poznaniu”, co zbliżać nas może do pojęcia grymasów i kaprysów. To wielkie nieporozumienie. Interpretacja w naturalny niejako sposób zmierza w stronę intersubiektywnego uznania – a więc w stronę

⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Brana, Warszawa 2013, s. 472.

¹⁰ R. Rorty, *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna?*, [w:] idem, *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne*. t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 71–97.

¹¹ H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2013, s. 225–263.

¹² Szerzej na ten temat: Ch. Taylor, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, 2016, s. 3–51.

¹³ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1975, s. 137.

ukonstytuowania pewnego pola znaczeń, w którym poruszać może się myśl rozpoznająca wspólnie uznawane „przedmioty”. Jak to krótko ujmuje Ricoeur: „Ontologia jest ziemią obiecaną dla filozofii, która zaczyna od mowy i od refleksji”¹⁴. Ostatecznie chodzi przecież o rozumienie – o wiedzę, która w prawdzie myślenia pozwala uchwycić prawdę świata.

Podkreślmy to, sprzeciwiając się neopozytywistycznej regule wykluczenia oznaczającej deprecjonowanie wszelkich koncepcji poznania, które nie są oparte na „świadczeniach doświadczenia” (w domyśle na raporcie zmysłów). W istocie dotykamy tu kwestii niezmiernie istotnej. Zwrócił na nią uwagę Edmund Husserl w cyklu wykładów – opatrzonych ostatecznie tytułem *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna* – wygłoszonych w Wiedniu i w Pradze w 1935 roku. Wykłady zostały następnie opublikowane w 1937 roku w Belgradzie, w piśmie „Philosophia”. W nazistowskich Niemczech byłoby to już niemożliwe – Husserla obejmował zakaz druku.

Związana z pozytywizmem gloryfikacja wiedzy opartej na faktach – przekonywał Husserl – stawia naukę w bardzo trudnym położeniu. Pozytywizm „ucina głowę filozofii”. Nauka zaczyna coraz wyraźniej przechylać się w stronę „fizykalistycznego racjonalizmu”¹⁵. Przestaje zajmować się „pytaniami najwyższymi i ostatecznymi”¹⁶. Nie znaczy to wcale, że są one pozbawione wagi. Przeciwnie, są bardzo ważne. *Hybris* pozytywistycznej nauki, odrzucającej pogardliwie filozofię i metafizykę, wywołuje ostatecznie poważny kryzys wiedzy, który poprzedza wielki kataklizm historyczny.

Husserl wygłasza swoje wykłady w czasie, gdy w umysłach Niemców triumfował już Rosenberg i okazało się, że najwyższe piętro poznania – odnoszące się do „pytań ostatecznych” – stworzył mit rasy, a nie pozytywistyczny fizykalizm (choć był on skrupulatnie wykorzystywany w domenie techniki przez maszynę wojenną). Odrzucając pokusę zbyt łatwych analogii, zasugerujmy tylko jedno – nie odstawiajmy Husserla na boczną półkę.

Podkreślmy jednocześnie – na wiedzę naukową związaną z kulturą interpretacji nie można spoglądać przez pryzmat wymagań odnoszących się do dziedziny badań. Rygory wiarygodności dotyczące rozumienia mają inny charakter niż praktyczne sprawdziany dotyczące nauk empirycznych. Inaczej też z pewnością należy pojmować użyteczność i przydatność naukowych praktyk usytuowanych w tych odrębnych dziedzinach. Nauk interpretujących nie mogą dotyczyć mierniki praktycznej efektywności, związanej z ustaleniem właściwości przedmiotów, z tworzeniem empirycznych teorii wyjaśniających, a ostatecznie z osiągnięciem konkretnych, praktycznych rezultatów. Interpretacja pozwa-

¹⁴ Ibidem, s. 148.

¹⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 25 oraz 101–104.

¹⁶ Ibidem, s. 24.

la kształtować *praxis* myślenia. To w istocie niemało. W taki też właśnie sposób należy widzieć zadania nauk o polityce. Ich dążeniem powinno stać się skupienie uwagi na pojęciu rozumienia, umożliwiające tworzenie modeli interpretacji odnoszących się do naszego doświadczenia polityki¹⁷. Zmierzając w tym kierunku, należałoby oczywiście przezwyciężyć pokusy, których źródłem stał się pozytywizm, rozstrnuwający mirażę definitywnego poznania odnoszącego się do „faktów”. Dla porządku zaznaczmy – modele interpretacji to nie to samo co teorie. Akcentując tę różnicę, odwołajmy się do poglądu amerykańskiego filozofa – pragmatysty Richarda Bernsteina, który uważa, że na obszarze nauk społecznych nie powstała nigdy żadna ściśle rozumiana empiryczna teoria wyjaśniająca, spełniająca warunki „nauki normalnej”¹⁸, o której mówił w swojej znanej pracy *Struktura rewolucji naukowych* Thomas Kuhn, wysuwając na plan pierwszy pojęcie paradygmatu. Bernstein podkreśla – „w naukach społecznych nacisk na to, «co to jest teoria», jest odwrotnie proporcjonalny do zdolności przedstawienia «teorii we właściwym sensie słowa»”¹⁹.

Przedstawiając własne zamiary chciałabym jeszcze wyjaśnić: o fikcji będę mówił w podwójnym znaczeniu. Najbardziej bezpośrednio, odnosząc się do mechanizmów związanych z demokratycznym spektaklem władzy. Nieco szerzej zwracając uwagę na iluzoryczny charakter nadziei, które zainspirowały Oświecenie, tworząc wizję niepodzielnej władzy rozumu. Wielki spór dotyczący roli rozumu, kształtu mądrości i podstaw wiedzy toczy się nieprzerwanie. Romantycy powiązali iluzję niezmaconej racjonalności z obrazem szaleństwa. Poeta i filozof Giacomo Leopardi pisał: „Czysty, niczym nieskażony rozum jest na skutek swoich właściwości bezpośrednią przyczyną całkowitego i nieuchronnego szaleństwa”²⁰. W żelaznej klatce rozumu rodzi się więc szaleństwo. W sferze praktyk politycznych, związanych z ideałami Oświecenia, paradoks racjonalności znajduje swój wyraz w regresie oznaczającym przekształcenie aspiracji rozumu w nową formę mitologii – na regresie „oświecenia w mit”, jak to przedstawiali, mówiąc o „dialektyce oświecenia”, Max Horkheimer i Theodor W. Adorno²¹.

¹⁷ Wagę reorientacji oznaczającej przywrócenie autorytetu w dziedzinie myślenia o polityce filozofii praktycznej, którą – poczynając od czasów Hobbesa – eliminowała filozofia teoretyczna, akcentuje J. Habermas. Zob. J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] idem, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukaszewicz i Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, 66–111.

¹⁸ R. Bernstein, *Odnowa teorii społecznej i politycznej*, przeł. J. Grzymski, M. Kassner, A. Orzechowski, Wrocław 2015, s. 42–51. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 2009, s. 31–51

¹⁹ Ibidem, s. 44.

²⁰ G. Leopardi. *Zibaldone. Notatnik myśli/wyбір*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 2018, s. 162.

²¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2010.

I jeszcze jedna kwestia – w kilku miejscach posłużę się metaforami. Jedna z nich, słynna Weberowska metafora, widnieje już w tytule artykułu. Może więc pojawiać się zarzut, że zaprezentowane wywody nie mają charakteru naukowego. Podkreślę jednak – jednym z elementów podejmowanych rozważań będzie zwrócenia uwagi na to, że ani początki, ani cele nauki nie są oczywiste i jednoznaczne. Jeśli zaś chodzi o metafory, Hans Blumenberg, jeden z najwybitniejszych niemieckich filozofów drugiej połowy XX wieku, zwracał uwagę na podstawową rolę metafor w poznaniu i kulturze, tworząc podwaliny refleksji, którą obdarzył mianem „metaforologii”. Wśród „metafor absolutnych”, a więc metafor „odpornych na rozszczenia terminologii” – metafor, których nie można usunąć z języka – na pierwszym miejscu figuruje oczywiście samo pojęcie prawdy²².

2. Prawda w świecie władzy – alians rozumu i nierozumu

Nasz stosunek wobec fikcji jest dwuznaczny. Zły przykład dał nam już Platon. Dyskredytując mitologię zastaną, autor *Państwa* mówił jednocześnie o potrzebie stworzenia nowych mitów. W istniejących opowieściach – twierdził – znajduje swój wyraz „największa nieprawda dotycząca istot największych”. W *Państwie* czytamy: „nieładnie nakłamał ten, co ją opowiedział”²³. Ale, z drugiej strony, zastanawiając się nad „formowaniem dusz” w państwie idealnym, filozof zalecał stworzenie wychowawczych opowieści, które przekazywałyby „niańki i matki”, przedstawiając obraz świata zgodny z celami państwa.

Platon wysuwa więc na plan pierwszy kwestię opowieści zdolnych uwodzić (i zwozdzić) ludzkie umysły. Nie wierzy, jak widzimy, w samorzutną siłę prawdy. To licencjonowane opowieści stać się mają szkołą myślenia. „Kiedy dzieci podrastają – zaznacza – to i poetów trzeba zmusić, żeby jakoś około tego swoje opowiadania układali”. Głosielieli prawd niepożądanych „nie trzeba zaś dopuszczać do miasta”²⁴.

Fikcja, zgodna z interesami państwa, staje się więc pożądanym dobrodziejstwem. Z filozofią Platona związana jest symbolika iluminacji, którą odziedziczy Oświecenie. Prawda, rozświetlająca mroki jaskini, docierać ma z wyżyn, jako objawienie rozumu. W swojej słynnej rozprawie *Co to jest Oświecenie?* Kant mówić będzie o „publicznym użytku czynionym z rozumu”, jako lekarstwie wyzwalającym umysły z niewiedzy²⁵. Czy

²² H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 7–14.

²³ Platon, *Państwo*, [w:] idem, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, s. 73.

²⁴ Ibidem, s. 74.

²⁵ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] idem, *Przyuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. A. Landman, Toruń 1995.

można przyjąć ten punkt widzenia bez żadnych zastrzeżeń? Platonańskie zamysły, dotyczące wychowania w systemie państwa idealnego, są w końcu także formą „publicznego użytku czynionego z rozumu”. Mądrzejsi, ci którzy widzą więcej, kierować mieliby umysłami pozostałych. Powodowani, rzecz jasna, szlachetnymi intencjami. Czy na tym polegałby triumf rozumu?

Ideę tę w krzywym zwierciadle przedstawią sofisci. Nie można im odmówić biegłości we wszelkich niuansach dotyczących „użytku czynionego z rozumu”. Sokrates demaskuje wprawdzie niedostatki ich kunsztu, ale tak naprawdę radzą sobie znakomicie. Urabiając ludzkie opinie, manipulując nimi, potrafią prowokować, kluczyć i lawirować. Jako *demagodzy*, czyli pomocnicy ludu, znawcy zawilości retoryki, radzą sobie znakomicie. Tyle, że ich wyrafinowanie – jak często bywało – kierować mogło ludzkie postępowanie na tory szaleństwa.

W sposób szczególnie dobitny tę ciemną stronę „publicznego użytku czynionego z rozumu” ukazała wojna peloponeska, co w sposób bardzo wymowny przedstawił Tukidydes. Jerzy Stempowski podkreślał: „Najpiękniejsze zdają się być u Tukidydesa obrazy szaleństwa ludu, jego zaślepienia i dezorientacji wśród obliczonej na chłodno historii demagogów, proponujących mu coraz skrajniejsze decyzje”²⁶.

W *Księdze trzeciej Wojny peloponeskiej* Tukidydes opisuje, w jaki sposób Grecja, zanurzając się w nurtach demagogii, pogrąża się jednocześnie w upadku. Ze słowami powiązane były zawsze czyny, z czynami słowa. „Przywódcy polityczni jednej i drugiej partii posługiwali się pięknymi hasłami, mówili o równouprawnieniu wszystkich obywateli albo o rządach rozumnej arystokracji, ale w rzeczywistości, mówiąc o sprawie ogólnej, walczyli między sobą o swe prywatne interesy”²⁷. Uczynki krasomówców były zawsze niechlubne, odrażające. Kierowały nimi chciwość, nienawiść, żądza zemsty. Inne pragnienia schodziły na plan dalszy. Swoje triumfy święciła logomachia, oznaczająca oderwanie słowa od wszelkich źródeł prawdy. Rządzenie oznaczało wzniecanie zbiorowych namiętności, manipulację, która zrodzić miała zaślepienie i opętanie. Wszystko działo się w przestrzeni słowa. Słowa zostały przekształcone w maszynę kłamstwa. Zmieniano ich sens – powstawała odwrócona rzeczywistość zwodniczych przeinaczeń. „Nierozumna zuchwałość – pisze Tukidydes – uznana została za pełną poświęcenia dla przyjaciół odwagę (...) umiar za ukrytą bojaźliwość, a kto z zasady radził się rozumu, uchodził za człowieka wygodnego i leniwego”²⁸. Nikczemność i szaleństwo zostały usankcjonowane w systemie prawd odwróconych: „żadna partia nie szanowała świę-

²⁶ J. Stempowski, *Czytając Tukidydesa*, [w:] idem, *Eseje dla Kasandry*, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005, s. 87.

²⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 197.

²⁸ Ibidem, s. 196.

tości, a dobre imię zyskiwali ci, którzy za pomocą pięknych słów osiągnęli coś niegodnego”²⁹.

Nowoczesność postanowi wyrugować szaleństwo. „Żelazna klatka rozumu” nabierać zacznie mocnego kształtu już XVII wieku. Kwestię tę przedstawił w niezmiernie sugestywny sposób Michel Foucault w rozprawie *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*³⁰. Szaleniec zostanie napiętnowany, zdyskredytowany i usunięty poza granice świata uznającego roszczenia rozumu. To oczywiście długa historia i Foucault poświęci jej w swych licznych pracach wiele miejsca. Powstaną szpitale psychiatryczne, domy internowania, reżimy korekcyjne, zmierzające w najrozmaitszych formach do wyrugowania tego, co „nie-normalne”. Świat zmierza do koherencji, przeciwstawiając władzę norm temu, co nie mieści się w schemacie, co pozostaje nieuporządkowane (i właśnie w tym znaczeniu jest nie-normalne). Nowoczesne społeczeństwo stanie się „społeczeństwem dyscyplinarnym”, społeczeństwem, w którym mamy do czynienia z „rojeniem się dyscyplin” i rozbudowanymi „sposobami dobrego tresowania”, jak powie Foucault³¹. Symbolem, sygnaturą nowoczesnego świata będzie dla francuskiego filozofa więzienie – ukształtowane jako porządek permanentnego nadzoru zgodnego z regułą panoptikonu³².

„Zadaję sobie pytanie – pisze Foucault – czy nie dałoby się studiować klasycznego racjonalizmu lub, mówiąc ogólniej, systemu racjonalności, rozważając wraz z pozytywnym systemem racjonalności negatywny system wykluczeń”³³. Racjonalność konstituuje się jako zamknięcie przestrzeni dopuszczalnych odstępstw. Weberowski symbol „klatki” dotyka – z pewnością – sedna rzeczy. Foucault, przedstawiając rygory nowoczesności, woli mówić o „narodzinach więzienia”.

Afirmacja rozumu nie stanie się jednak pełna i ostateczna, a praktyki wykluczenia nie będą nigdy do końca skuteczne. Egzorcyzmy kapłanów rozumu zmierzających do wyeliminowania „szaleństwa” nie powiodą się. Wykluczeni z domeny rozumu odpowiedzą swoimi własnymi regułami wykluczenia. Faktem stanie się konflikt. Cytowany już Leopardi zaznacza – „Rozum jest wrogi wszelkiej wielkości (...). Chcę tym samym powiedzieć, że człowiekowi tym trudniej stać się wielkim, im mocniej zawładnie nim

²⁹ Ibidem, s. 197–198. Szerszy kontekst poruszonego problemu przedstawia G. Mara, *Thucydides and Political Thought*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, ed. S. Salkever, Cambridge University Press 2009, s. 96–126 (zwłaszcza s. 101–112).

³⁰ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.

³¹ Idem, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 167–180.

³² Ibidem, s. 191–221.

³³ M. Foucault, *Szaleństwo i społeczeństwo*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 79–80.

rozum”. „Bierze się to stąd – dodaje – że, owe sprawy, które nazywamy wielkimi, na przykład podboje, nie wspierają się zazwyczaj na jakimś ładzie, tylko kierują się pewnego rodzaju nieładem”³⁴.

Władza rozum nie przekształci się więc ostatecznie w formułę zespolenia. Osiągana z trudem spoistość będzie miała zawsze charakter fragmentaryczny i nieprzekonujący. W „żelaznej klatce rozumu” pojawi się nieporządek. Solarna symbolika definitywnej przemiany, związanej z wyrugowaniem tego, co stoi po stronie „ciemności”, co jest sprzeczne z rozumem, pozostanie jedynie emblematem niespełnionych nadziei.

Ale klatka powstaje. Jej konstrukcja jest wzmacniana i utrwalana z wielką starannością. W pierwszym tomie *Historii seksualności* Foucault opisuje rozwój systemu reglamentacji, który funkcjonuje (i jest postrzegany) jako uogólniona formuła racjonalności, jako spełnienie jej wymogów. Władza przybierająca postać systemu dyscyplin próbuje sięgnąć bardzo głęboko, dotykając sfery spraw najbardziej intymnych i osobistych. W splocie wiedzy i władzy rodzi się formuła inwigilacji i obserwacji mająca coraz większy zasięg, narzucająca też coraz bardziej skuteczne (czemu służy rozwój wiedzy) formy podporządkowania³⁵. W społeczeństwie wiktoriańskim, jak to ujmuje Foucault, „seksualność dostaje się pod klucz”³⁶. „Nowożytna represja seksu” jest oczywiście zaledwie jednym z symptomów reglamentacji, jednym z wielu aspektów rozległych praktyk zdyscyplinowania, które spełniać mają wymogi rozumu i kształtować zgodną z nimi „ekonomię mechanizmów władzy”³⁷. W państwie liberalnym, symbolizującym triumfy nowoczesnej racjonalności i wolności, rozrasta się system dyscyplinującej ingerencji. Jego działanie związane jest z władzą definiowania (w tym właśnie sensie bezpośrednio łączy się z rozwojem wiedzy i oznacza – jak mówi Foucault – władzę dyskursu) – z możliwością ustalania tego, co jest, i co nie jest „normalne”. Władza norm jest oczywiście zakonspirowaną formą władzy *tout court*, korzystającej z wygodnego kamuflażu, jaki stwarza pojęcie „obiektywnych” wymogów rozumu i naukowej racjonalności. Nowoczesna władza w tym właśnie znaczeniu jest już, jak mówi Foucault, „infrawładzą”, władzą ukrytą, wpisaną w funkcje, władzą, która zaprzecza niejako swojej własnej obecności.

Można oczywiście zapytać, jaki sens ma w tym układzie uwarunkowań zasada wolności – czego wolność w ogóle może dotyczyć? Formalnie rozumianej konstrukcji zasad rządzenia? Owszem tak, jeśli nie będziemy wychodzili poza sferę konstytucyjnych

³⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., s. 163.

³⁵ Szerzej na temat relacji wiedza/władza zob. J. Rouse, *Power/Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting, Cambridge University Press 1994, s. 92–115.

³⁶ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1995, s. 13.

³⁷ Ibidem, s. 15.

ogólników teza taka znajduje swoje uzasadnienie, ale wyjaśnianie, czym jest *praxis* wolności, czym jest życie „wolnych społeczeństw” w terminach praktyki i ludzkiego działania, jest rzeczą niesłychanie niewdzięczną. Zwracał nam na to uwagę już Alexis de Tocqueville w swej klasycznej pracy na temat demokracji, przekonując, że w istocie demokracja oznacza narodziny nowej formy despotyzmu – despotyzmu „łagodnego”³⁸.

Wszystko sprzyja więc powstawaniu systemów – spójnych, starannie skonfigurowanych, niezawodnie działających. Ale właśnie w tej najpełniejszej afirmacji władzy rozumu, ujawniającego pełnię swych możliwości w skutecznie działającym systemie, zawiera się to, co mu przeczy w sposób najbardziej wymowny – zawiera się pierwiastek szaleństwa. Tak właśnie na tę kwestię spogląda Elias Canetti w swojej ciekawej i bardzo „niepoprawnej” rozprawie *Masy i władza*. Canetti jest – rzecz można – apostatą, schizmatykiem, który zgłasza swoje *veto* wobec gloryfikacji racjonalnych koncepcji władzy. W komentarzu do prac Canettiego W.G. Sebald podkreśla – „Sprzeciwiając się prowokacyjnie światopoglądowi profesjonalnej historii, która zasadę władzy uważa za normatywną i naturalną, Canetti w swojej twórczości zajmuje się patografią władzy i przemocy”³⁹. Najbardziej znamieną cechą władzy – jak nas przekonuje – znajduje swój wyraz w dążeniu do stworzenia systemu narzucającego wymogi bezwzględnej uporządkowania i podporządkowania. To dążenie w naturalny sposób przeplata się z obłędem. Stanowi jego najbardziej oczywistą i jednoznaczną artykulację. Całkowite panowanie nad zawłościami życia jest pragnieniem obsesyjnym, niemającym nic wspólnego z elementarną prawdą ludzkiego doświadczenia. W *Masie i władzy* Canetti podkreśla – jednym z charakterystycznych aspektów klinicznego obrazu paranoi jest „poczucie pozycji”. „Zawsze chodzi o to – rozwija swą tezę – by bronić jakiejś szczególnej pozycji, by ją sobie zapewnić. Również u władcy, zgodnie z naturą władzy, nie może być inaczej: subiektywne odczucie jego pozycji nie różni się niczym od tego, jakie ma paranoik”⁴⁰. Ostatecznie zresztą – przypomina – „paranoja to w dosłownym znaczeniu słowa **choroba władzy**. Analiza tej choroby we wszystkich jej aspektach dostarcza tak pełnej i klarownej wiedzy na temat natury władzy, jakiej próżno by szukać w inny sposób”⁴¹.

A zatem władza realizuje się poprzez obsesje, poprzez dążenie do narzucenia własnego sposobu myślenia i własnych zamiarów. W skrajnych przypadkach, posługując się przemocą, wkracza na obszary szaleństwa. Dzięki przemocy obsesja – pisze Sebald,

³⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków-Warszawa 1996, t. 2, s. 303–333.

³⁹ W.G. Sebald, *Summa Scientiae. System i krytyka systemu u Eliasa Canettiego*, [w:] idem, *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, przeł. M. Łukaszewicz, Wrocław 2019, s. 51.

⁴⁰ E. Canetti, *Masy i władza*, przeł. E. Borg i M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 502.

⁴¹ Ibidem, s. 517.

wyjaśniając stanowisko Canettiego – „może się tautologicznie ustanowić jako rzeczywistość”⁴². Historia obfituje w takie przykłady.

Odchodząc od obrazów skrajności związanych z obłędem, przypomnijmy – według Maxa Webera nowoczesna polityka oznacza pomieszenie – obrzędy rozumu przeplatają się nieustannie z impulsami irracjonalności. O czystym panowaniu racjonalnym – jak uważa autor *Gospodarki i społeczeństwa* – nie może być mowy. Niejednorodne pierwiastki rozumu i nierozumu tworzą splot, *logos* oświeceniowej polityki jest nieprzejrzysty. W zbiurokratyzowanym systemie nowoczesnego państwa panowanie proceduralne przeplata się zawsze z pierwiastkami charyzmy. Czasami charyzma jest ekspozycją czystego szaleństwa, a proceduralna efektywność nowoczesnego państwa pozwala ustanowić szaleństwo jako najwyższy autorytet. Przykładu Hitlera nie wolno nadużywać, ale też nie wolno o nim nigdy zapominać⁴³. Szeroką panoramą ekscesów władzy, tkwiących swoimi korzeniami w proceduralnych formułach racjonalności, pozwalających przejmować władzę w ramach demokratycznego uprawomocnienia, odnajdziemy w historii wszystkich – czasami bardzo okrutnych – dyktatur w postkolonialnej Afryce.

3. Prawda w świecie wiedzy – między profesją i konfesją

„*Savoir pour prévoir*” – A. Comte

8 listopada 1917 roku Max Weber – odpowiadając na zaproszenie Związku Wolnych Studentów – wygłosił w Monachium swój wykład *Nauka jako zawód i powołanie*, poświęcając wiele miejsca wymaganiom, jakim powinna sprostać nauka, przyjmując na siebie ciężar autorytetu afirmującego prawdę – pławiącego się w aurze prominencji, roztaczającego blask rozumu w sekularyzującym się, „odczarowanym”, świecie. Oczekiwanie studentów wyrastały rzecz jasna z zaufania do nauki, uwagi i wnioski prelegenta to zaufanie definitywnie podważyły. Spostrzeżenia Webera rzucają – rzecz można – cień na całą tradycję naukowego myślenia. Są balastem, który wciąż na nas spoczywa, choć nie zawsze chcemy o tym pamiętać⁴⁴.

Uczestnicząc w praktykach „odczarowania”, zgodnych z aspiracjami Oświecenia, nauka przekreśla i oddala roszczenia pokonanych pretendentów. Triumfuje, pragnie stać się jedynym autorytatywnym źródłem wiedzy. W tej sytuacji muszą, rzecz jasna, wyłonić się natychmiast dwa zasadnicze pytania. Jakie są w istocie cele naukowego poznania? Jakie rękojmie wiarygodności stwarza racjonalne poznanie – na czym ostatecznie opierać się ma powaga wiedzy naukowej?

⁴² W.G. Sebald, op. cit., s. 51.

⁴³ Szerzej na temat J.P. Diggins, op. cit. s. 85 i nast.

⁴⁴ Szerzej na ten temat: L. Scaff, *Weber on the cultural situation of the modern age*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press 2000, s. 99–117.

Nauka niweczy przesady i odwołuje się do autorytetu rozumu. „Jaki jest – pyta Weber – w świetle tych wewnętrznych założeń sens nauki jako powołania, skoro rozwiąły się wszystkie wcześniejsze iluzje: „nauka jako droga do prawdziwego bytu”, „droga do prawdziwej sztuki”, „droga do prawdziwej natury”, „droga do prawdziwego Boga”, „droga do prawdziwego szczęścia”⁴⁵. Jaki sens ma tworzenie wiedzy naukowej? Ludziom zawsze przyświecały jakieś „nauki”. Co dzieje się w momencie, gdy odrzucimy ich autorytet. Jaki sens ma uprawianie nastawionej krytycznie, odrzucającej całą tradycję wiedzy, nauki nowoczesnej? Czemu służyć ma myślenie wyzwolone z krępujących więzów iluzji i przesądów? Weber cytuje Tołstoja – „Najprostszą odpowiedź dał Tołstoj, mówiąc, „Nauka nie ma sensu, albowiem na jedynie dla nas ważne pytania: «Co powinniśmy zrobić?» «Jak powinniśmy żyć?» nie daje żadnej odpowiedzi”⁴⁶.

Usłyszymy z pewnością triumfalne deklaracje – tak właśnie powinno być! Nauka musi być przecież wolna od wartościowania. Podkreślmy jednak – postulat nauki wolnej od wartościowania jest uwikłany w wewnętrzne sprzeczności, ma u swych podstaw sąd wartościujący. Znaczenie decydujące ma wszakże całkiem inny argument – nowoczesne konglomeraty wiedzy rozwijają się jako wielkie instytucje użyteczności publicznej – są z istoty swojej przywiązane do kryteriów użyteczności. A zatem, inaczej mówiąc, są najbardziej oczywistym przykładem działania, które odchodzi od wszelkich pozorów neutralności i służy realizacji koncepcji życia, które idą w parze z bardzo zdecydowaną selekcją wartości. Jaki sens, jakie przesłanki, ma ta selekcja? Jaka prawdę odnajdziemy w utylitarnych kodach wartości nowoczesnego społeczeństwa? Na czym miałyby polegać uprzywilejowana pozycja wiedzy naukowej, konsekrowanej w blasku „rozumu”? O bezinteresownym dążeniu do prawdy w żadnej mierze nie może być mowy. Prawda utkwiała w splotach najrozmaitszych interesów, w meandrach pogmatwanych ambicji wykraczających zdecydowanie poza świat wiedzy. Zgodnie z regułami przyjmowanego dziś najchętniej pragmatycznego uprawomocnienia prawdziwe jest to, co skuteczne. Jak to krótko ujmuje Lyotard – „To, co ja mówię, jest prawdziwsze od tego, co ty mówisz, ponieważ, mówiąc to, mogę «zrobić więcej»”. I zadaje pytanie – „Czy prawdziwy rozum jest zatem rozumem silniejszego?”⁴⁷.

Poznanie wkracza więc na tory apostazji. Rozwój nauki, jak uważał Weber, zniweczył jej pierwotne powołanie. Nauka padła ofiarą własnych sukcesów – czyste intencje poznawcze, wprawiając w ruch maszynę wiedzy, obróciły się ostatecznie przeciwko sobie.

⁴⁵ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel i A. Kopacki, Kraków-Warszawa 1998, s. 126.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ J.-F. Lyotard, *Depesza w sprawie pomieszczenia racji*, [w:] idem, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 86.

Rozwój wiedzy naukowej wkracza bezpowrotnie na tory, które wyznaczają pojęcia korzyści i efektywności⁴⁸. Weber podkreśla prześmiewczo: mimo dokonanej przez Nietzschego niszczącej krytyki „owych ostatnich ludzi, co «wynaleźli szczęście» zaczęto jednak w naiwnym optymizmie fetować naukę (to znaczy: opartą na niej technikę opanowywania życia) jako drogę do **szczęścia**”⁴⁹.

Nauka, na co zwraca uwagę Hans Blumenberg, popada w stan „nadkompetencji”. Formułując tę tezę, przypomina stanowisko Hegla, przedstawione w *Filozofii prawa* – nauka „wykształca się niczym jakiś Kościół w totalność własnej zasady, która może z jeszcze lepszym uzasadnieniem postrzegać się jako zajmującą miejsce Kościoła”⁵⁰. Pragnie wypowiadać się nie tylko na temat prawdy, ale także na temat dobra i celów życia. Staje się nowym kościołem prawdy i nowym kościołem szczęścia. To przesunięcie prawdy naukowej na tory konfesji jest zgodne z oczekiwaniami wielkich protagonistów. Przypomnijmy poglądy Augusta Comte’a, który przedstawiając pozytywizm jako zwycięską formę racjonalnego poznania, usuwającego w cień miraż teologii i metafizyki, kreślił jednocześnie wizję nowej religii – religii związanej z naukowym objawieniem prawdy. Według Comte’a nauka powinna inspirować narodziny „religii ludzkości”. Filozofia pozytywna, jak tłumaczył w *Systemie polityki pozytywnej*, stać się powinna źródłem dogmatów nowej wiary, która na samym szczycie umieścić musi kategorię „użyteczności”, utożsamianej – jak tłumaczy Barbara Skarga – „z ideałem społecznym i etycznym”. Comte – dodaje – „był przede wszystkim kapłanem, prorokiem, za swą misję uważał reformę świata”⁵¹.

O „reformie świata” marzyć będą wszyscy uczeni. Na tym wszakże, powtórzmy, polega jednak stan „nadkompetencji”, w który nauka popada. Jej źródła są w istocie dalekie od klarowności. „Idea samowyzwolenia rozumu z jego średniowiecznego poddaństwa – podkreśla Blumenberg – nie była w stanie wyjaśnić, dlaczego konstytutywnej sile ludzkiego ducha takie poddaństwo mogło się w ogóle przytrafić (...). To sprawiło, że autoprezentacja, jaką epoka racjonalności wypracowała w odniesieniu do własnego pochodzenia i możliwości historycznego zaistnienia, pozostała osobliwie irracjonalna”⁵². Jakie źródła ma więc ostatecznie wiara w najwyższe powołanie rozumu, można zapytać? Z pewnością nie są to źródła racjonalne? Jakie źródła ma oświeceniowa pycha rozumu?

Nad ideałem naukowego poznania będzie znęcał się ze szczególnym upodobaniem Fryderyk Nietzsche, nieustannie szydząc z sofizmatów Oświecenia. W *Woli mocy* prze-

⁴⁸ Szerzej na ten temat: J.P. Diggins, op. cit., s. 146–148.

⁴⁹ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, op. cit., s. 126.

⁵⁰ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2019, s. 23.

⁵¹ B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 106.

⁵² H. Blumenberg, op. cit., s. 468.

konuje, że idea poznania jest ideą fałszywą. Czytamy więc: „Logika jest usiłowaniem pojęcia świata rzeczywistego według ustanowionego przez nas schematu bytu”. „Nie «poznawać» – konkluduje – lecz schematyzować (...) w celu porozumienia się, obliczenia [...]”⁵³. Oto sens poznawczych zdobyczy. Słyszymy na ulicy: „poznał mnie” – jaki sens ma to stwierdzenie? Czego chce nasz umysł – pyta Nietzsche – „gdy chce «poznania»”? Odpowiada – „tylko tyle: coś obcego powinno zostać sprowadzone do czegoś znanego”. Oto sekret aktu poznania. Dlatego też nauka, jak przekonuje, narzucając swoją iluzję docierania do prawdy, staje się ostatecznie jeszcze jednym „przesądem”⁵⁴.

W *Poza dobrem i złem* będzie ten „przesąd” bardzo skrupulatnie analizował, podejmując problem woli prawdy i woli złudzenia. Czy istnieje „popęd” prawdy, a więc naturalne dążenie do prawdy – woła prawdy, która kieruje zawsze naszym postępowaniem? Z tego przeświadczenia wyrastały przecież wszelkie nadzieje (iluzje, jak uważał Nietzsche) Oświecenia⁵⁵. Można oczywiście kultywować fikcję zakorzenioną w pojęciu „woli prawdy”, ale w istocie – jak twierdzi Nietzsche – „ojcem filozofii nie jest «popęd poznawczy», lecz jakiś inny popęd, który w tym wypadku posłużył się poznaniem (i zapoznawaniem) jak narzędziem”⁵⁶. Poza fasadą bezinteresownego dążenia do prawdy rozpościerają się meandry najrozmaitszych uczuć, ambicji i pragnień. W *Radosnej wiedzy* Nietzsche wyjaśnia to w sposób następujący: „Tyle czynników musi współdziałać, aby powstało myślenie naukowe, a wszystkie te niezbędne siły trzeba osobno wynaleźć, wyćwiczyć, wydoskonalić”. Swoje obserwacje przedstawia jako *Przyczynek do nauki o truciznach*. Chwalebna dążność związana z ideałem poznania naukowego łączy – jak uważa – elementy, które z osobna wzięte działały zawsze jak „trucizny”. „Na przykład – wyjaśnia – instynkt powątpiewania, instynkt zaprzeczania, instynkt oczekiwania, instynkt gromadzenia, instynkt rozkładania”⁵⁷. Zespolone w całość mają się wzajemnie wspierać i udoskonalać. Czy jest tak w istocie? Czy trucizny przestają rzeczywiście działać i służą kreacji „prawdy”, ukazującej nadrzędną władzę rozumu? W *Poza dobrem i złem* Nietzsche stara się rozwiać wszelkie złudzenia. „Patrzyłem filozofom między wiersze i na ręce dostatecznie długo – oznajmia – by móc powiedzieć: największą część świadomego myślenia musimy zaliczyć do czynności instynktownych (...) każdy popęd jest żądny panowania: i jako taki usiłuje filozofować”⁵⁸. Nie ma więc mowy o żadnej bezinteresownej zdolności poznawania prawdy.

⁵³ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 187.

⁵⁴ Idem, *Radosna wiedza (La gaya scienza)*, przeł. M. Łukaszewicz, Gdańsk 2008, s. 247.

⁵⁵ Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia*, Warszawa 2011.

⁵⁶ Idem, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 31.

⁵⁷ Idem, *Radosna wiedza*, op. cit., s. 131.

⁵⁸ Idem, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 29.

Warto zresztą zaznaczyć, że w sprawie aspiracji nauki i jej ambicji podzielone było już samo Oświecenie. Jean Jacques Rousseau, podejmując konkursowe pytanie sformułowane przez Akademię w Dijon: *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów*, udzielił negatywnej odpowiedzi. Twierdził, że obraz nauki, przedstawianej jako czysta i dobroczynna moc poznawcza, nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Jej początki są bowiem związane z pragnieniami, które niewiele mają wspólnego z ideałem prawdy. „Astronomię – podkreślał Rousseau – spłodził zabobon; wiedzę retoryczną ambicja, nienawiść, kłamstwo, pochlebstwo; geometrię – chciwość; nauki o przyrodzie próżna ciekawość; wszystkie, łącznie z etyką – pycha ludzka”⁵⁹.

Blumenberg przekonuje, że impulsem wyzwalamym energię oświecenia – a więc „przygotowaniem oświecenia” – było „usprawiedliwienie ciekawości”⁶⁰. Zdjęcie z niej piętna nieprawości, które nakładała religijna koncepcja grzechu pierworodnego. Kultura chrześcijańska, mówi Blumenberg, wpisuje ciekawość do „katalogu występków”⁶¹. Oświecenie nie tylko zrehabilituje ciekawość. Pójdzie dalej – dokona jej uwznioślenia, wydzwignie ją na piedestał. David Hume – drugi obok Kanta wielki protagonista Oświecenia – w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* zrówna ciekawość z miłością prawdy, poświęci jej osobny rozdział – *O ciekawości, czyli o miłości prawdy*⁶².

Ostatecznie warto jednak postawić pytanie: jaką wagę ma ciekawość? Czy można widzieć w niej cnotę sankcjonującą ideę poznania? Czy można, tak jak chciał tego Hume, traktować ją jako rękojmię prawdy? Musielibyśmy przede wszystkim wiedzieć, czym jest prawda. Tymczasem walczą tu ze sobą dwie tendencje.

Twórca podstaw nowoczesnego *ethosu* prawdy naukowej, podkreśla Blumenberg, przypominając pogląd Nietzschego, jest jeszcze pogrążony w „iluzji kosmicznej” (pragnie poznawać „prawa natury”)⁶³. Niebawem pojawi się obok niego nowy protagonista świata wiedzy – przeżywający „utrata świata” desperat, który podejmuje trud „demiurgicznego samostanowienia”⁶⁴. Od tej pory mieć będziemy do czynienia z rozdwojeniem poznawczego potencjału i z dwoma odmiennymi rodzajami ciekawości. Na płaszczyźnie normatywnej z dwiema odmiennymi koncepcjami cnót służących interesom poznania: z pochwałą poznawczej skrupulatności pozwalającej wydobywać prawdę z „przedmiotów” z jednej strony, i z pochwałą samostanowienia z drugiej. Ta głęboka różnica wciąż nie straciła znaczenia.

⁵⁹ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 25.

⁶⁰ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, op. cit., s. 468–501.

⁶¹ Ibidem, s. 381.

⁶² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 522–331.

⁶³ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, op. cit., s. 165.

⁶⁴ Ibidem, s. 163–167.

Istnieją więc dwie odrębne formuły poznawczej racjonalności, których ze sobą pogodzić nie można. Oświeceniowy ideał życia zgodnego z rozumem jest oparty na bardzo kruchych podstawach. „Nowożytność – przypomina Blumenberg – pojmował się jako wiek ostatecznej afirmacji rozumu, a tym samym naturalnego powołania człowieka. Trudność takiego rozumienia samej siebie polegała na tym, że należało wyjaśnić historyczne opóźnienie narodzin tej formy egzystencji, która będąc wszak tożsama z naturą człowieka winna być w dziejach w oczywisty sposób wszechobecna”⁶⁵. Tak z pewnością nie było. W jakim więc sensie afirmacja rozumu może mieć „naturalny” charakter? Czy nie jest po prostu przejawem pewnej koniunktury historycznej? Czy Oświecenie nie przecenia własnej roli i własnej rangi? I jeszcze jedno – być może najważniejsze pytanie – czy rozum, tworząc swe dzieła, nie obrócił się ostatecznie przeciwko samemu sobie. Przywołując gdzieś na początku Hegła, z góry przyjmowaliśmy, że spojrzenie na racjonalność uwzględniać musi dialektykę zniweczenia racjonalności jako konstytutywny element nowoczesnego rozumu. To jest w końcu u Hegła sedno rzeczy. W drugim tomie *Fenomenologii ducha* filozof tłumaczy, w jaki sposób oświeceniowy rozum, dążąc do samookreślenia i samorealizacji, zmienia się w szaleństwo jakobińskiego terrorku⁶⁶.

Ekspansja rozumu uwikłana jest więc w sprzeczności. Czy mamy dziś (poza rozdrożeniem potencjału ciekawości) istotne powody do zmartwień? Warto tu chyba zwrócić uwagę na doświadczenia związane z najszerzej rozumianą (spełniającą zatem postulat „oświecenia”) cyrkulacją wiedzy – a więc na fenomen Internetu?

Internet rozwija się na przekór wszelkim regułom uprawomocnienia związanego z platońską symboliką iluminacji, z symboliką wyżyn. Koncepcje wiedzy wyrastające z tradycji Oświecenia eksponują wertykalną symbolikę nadrzędnych prawd rozumu. Rozwój Internetu oznacza odwrócenie tego porządku – a więc afirmację horyzontalnego modelu uwiarygodnienia. Język „sieci” jest językiem skrajnych egalitarystów, traktujących bezwzględność równorzędność wszelkich wypowiedzi jako dogmat.

Nowym wzorcem staje się w istocie **prywatny**, czysto subiektywny, użytek czyniony z rozumu w sferze publicznej. Porządek uprawomocnienia związany z krytycznym ugruntowaniem prawdy zastępują wskaźniki „klikalności”. Dowolny frazes wznieść się może na wyżyny „prawdy”. Píše o tym Tom Nichols w interesującej pracy obdarzonej bardzo wymownym tytułem: *The Death of Expertise*, w której przedstawia przebiegającą w Internecie zniweczenie porządku wiedzy opartego na idei prawdy i idei autorytetu⁶⁷.

⁶⁵ Ibidem, s. 468.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 179–196.

⁶⁷ T. Nichols, *The Death of Expertise. The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford University Press 2017.

W sieci jedyną formą uprawomocnienia staje się zbieżność opinii i emocji – poparcie zdobywane dzięki gestom wzajemnego uznania. Oświeceniowe ideały krytycznej racjonalności zastępuje pogarda dla wiedzy ugruntowanej (*established knowledge*) i agresywny sprzeciw wobec wszelkich autorytetów. Nichols przekonuje, że kryzys związany z erozją koncepcji racjonalnego uprawomocnienia wiedzy pogłębia się. Odwołując się do przykładu społeczeństwa amerykańskiego, podkreśla: „podstawowa wiedza przeciętnego Amerykanina” przesuwa się do coraz niższych rejestrów – przenosząc się z „piętra ignorancji” na „piętro wiedzy fałszywej”, trafia ostatecznie do nowej jeszcze niższej kategorii – oznaczającej „agresywną afirmację błędu”⁶⁸. W sieci po władzę sięga tłum internetowy, kierujący się odruchami emocji. Wszelkie wymogi wiarygodności, związane z ideą krytycznego uprawomocnienia, są – przez egalitarystów, „Jakobinów” Internetu, posłużmy się takim określeniem – pogardliwie ignorowane. Imperatywem staje się zasada – „prawdą jest to, co ja mówię”. „Nigdy jeszcze – pisze Nichols – tak wielu ludzi nie miało dostępu do wiedzy w takich rozmiarach i nie wykazywało takiej niechęci, by się czegokolwiek nauczyć”⁶⁹.

W dobie Internetu różnica między prawdą i fikcją uległa zatarciu – tam, gdzie wszystko może być prawdą, pojęcie prawdy traci wszelkie znaczenie. Nie powstał kościół prawdy Augusta Comte’a, który w swojej *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej* z rozbrajającą naiwnością zwierzał się z takich oto nadziei – „Na przykład, marynarze nasi na co dzień narażają życie ufni w teorie astronomiczne, których wcale nie rozumieją; czemu by nie miało powstać równie silne zaufanie także w dziedzinie donioślejszych pojęć”⁷⁰. Wiele wskazuje na to, że nie powstało.

4. Demokracja

„Świat utracony” – fantasmagorie i fikcje

Porządek, który obdarzyliśmy mianem demokracji, jest niespójny. Odzwierciedla dychotomię, o której mówił Blumenberg. „Iluzja kosmiczna” domaga się uporządkowania i zdyscyplinowania opartego na systemach wiedzy, które tworzy nauka. Ponieważ wiedza zawiera w sobie pierwiastek władzy związanej z ustanowieniem nowych formuł normatywności, „społeczeństwo dyscyplinarne”, o którym mówi Foucault, rozrasta się. Z drugiej strony istnieje też wielka arena fikcji, na której protagoniści „świata utraconego” zajmują się swoją ekwilibrystyką samostanowienia.

Pojęcie demokracji jest płynne i nieznośnie wieloznaczne. Już od czasów greckich toczą się wokół niego nieustanne spory. Nowoczesność pogłębiła wszystkie wątpliwości

⁶⁸ Ibidem, *Preface*, s. x.

⁶⁹ Ibidem, s. 2.

⁷⁰ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Kęty 2001, s. 58.

i wahania, rozszerzając gamę nowych odniesień. Taki jest los wielkich pojęć-symboli – ulegają one „uhistorycznieniu”, wraz z upływem czasu powstają ich kolejne wcielenia⁷¹. Co więcej, idea demokracji już u samych podstaw łączy się z mnóstwem niejasnych przeświadczeń, które nadają jej charakter swoistego wyznania wiary. Nadzieje związane z demokracją, mimo iż zawsze próbowano nadać im racjonalny kształt, zostały – co podkreśla Joseph Schumpeter – „wyprowadzone z wiary”⁷². Na wyraźną obecność pierwiastka wiary w sferze demokratycznych praktyk zwracał uwagę Max Weber. W *Gospodarce i społeczeństwie*, odnosząc się do kwestii plebiscytu, pisał – „nie jest ona żadnym zwykłym „głosowaniem” czy „wyborem”, lecz wyznaniem „wiary” w przywódcze powołanie tego, kto pretenduje do takiej aklamacji”⁷³.

W naszym języku, w sferze dyskursów dotyczących demokracji, został zatem utrwalony wielki akt wiary. Kultura „odczarowania” nie przeprowadziła w istocie pełnej sekularyzacji kluczowych pojęć dotyczących świata polityki. „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie – przypomnijmy stanowisko Carla Schmitta – to zsekularyzowane pojęcia teologiczne (...). W ten sposób na przykład wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą (...). Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych”. „Współczesna idea państwa prawa – konkluduje Schmitt – pojawiła się razem z deizmem, a więc wynikała z przekonań teologicznych i metafizycznych”⁷⁴.

Co mamy na myśli, mówiąc o demokracji? Zacznijmy od słynnej formuły Lincolna, którą odnajdziemy w jego *Mowie Gettysburskiej*. W sposób lapidarny wraza ona charakterystyczne elementy nowej wiary. Lincoln, nie używając zresztą, co ciekawe, samego określenia demokracja, mówi o porządku, który oznaczałby rządy „ludu, przez lud i na rzecz ludu” (*government of the people, by the people, for the people*)⁷⁵.

Jak należy rozumieć te stwierdzenia? Co możemy powiedzieć, próbując wyjaśnić je bliżej? Najprostsza nawet analiza nasuwa poważne wątpliwości, i to już w samym punkcie wyjścia. Nie wiemy przecież, czym jest „lud”? Mamy tu do czynienia z pojęciem-symboliem, które w swych licznych wcieleniach funkcjonuje swobodnie w przestrzeni najrozmaitszych dyskursów wiedzy i dyskursów władzy. Nie wiemy też, czym jest „wła-

⁷¹ R. Koselleck, *Historia pojęć a historia społeczna*, [w:] idem, *Semantyka historyczna*, op. cit., s. 128–153.

⁷² J. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 331. Szerzej na ten temat zob. S. Filipowicz, *Demokracja. Interpretacja wyznania wiary*, Warszawa 2018.

⁷³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 1071.

⁷⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000, s. 60–61.

⁷⁵ Cyt. wg, D. Reynolds, *America, Empire of Liberty. A New History*, Allen Lane 2009, s. 205.

dza ludu”, rządy sprawowane „poprzez lud”? Jak należy je rozumieć? Także w tej materii panuje prawdziwy zamęt. Mnożą się najrozmaitsze interpretacje i charakterystyki. Słyszymy o demokracji bezpośredniej, o reprezentacji, o deliberacji, o demokracji plebiscytarnej, o cezaryzmie demokratycznym, o rządach większości, o rządach wielu mniejszości⁷⁶. Jednym słowem, chaos, którego filozofia nie była w stanie uporządkować. John Rawls, wypowiadając się na temat relacji pomiędzy demokracją i filozofią, podkreślał: „w demokracji autorzy z zakresu filozofii polityki mają nie więcej autorytetu niż każdy inny obywatel”. „Filozofia polityki – dodawał – oznaczać może jedynie tradycję filozofii polityki, a w demokracji tradycja ta jest zawsze wspólnym dziełem tych, którzy piszą, i tych, którzy czytają”⁷⁷.

Ten alians nie stał się jednak ostatecznie źródłem większych sukcesów, w demokracji dominuje myślenie na płaszczyźnie frazesów. Z tego też względu tak wielki kłopot sprawia nam trzeci element Lincolnowskiej definicji, a więc pojęcie działania na „rzecz ludu”, czyli w istocie dla dobra ludu. Czy potrafimy zdefiniować pojęcie dobra? Czy wiemy, czym jest dobro? Przecież już greccy filozofowie prowadzili spór dotyczący koncepcji „dobrego życia” i ostatecznie nie rozstrzygnęli go. Nowoczesność również niczego nie wyjaśniła. Na ogół poruszamy się – trochę po omacku – w przestrzeni między intuicjonizmem i utylitaryzmem. Tak to przedstawia John Rawls, podejmując swoje wywody w *Teorii sprawiedliwości*⁷⁸. Nasze wyobrażenia dotyczące dobra i sprawiedliwości – przekonuje – są chwiejne, brakuje im solidnych podstaw. „Teorie intuicjonistyczne – wyjaśnia Rawls – mają dwie charakterystyczne cechy: *primo*, składają się na nie różnorodne pierwsze zasady, które mogą wchodzić ze sobą wzajem w konflikt, dając w szczególnego rodzaju przypadkach sprzeczne wskazania; *secundo*, nie zawierają *explicite* żadnej metody, żadnych reguł pierwszeństwa, służących wyważeniu tych zasad między sobą – określenie równowagi pozostawione jest naszej intuicji, naszemu poczuciu słuszności”⁷⁹. Nie sprzyja to z pewnością definiowaniu wspólnie uznawanych reguł postępowania.

Pierworodnym grzechem wieloznaczności (zakodowanej w pojęciu *utility*) obarczony jest także utylitaryzm. „Czysta, klasyczna” doktryna utylitaryzmu, jak to ujmuje Rawls, zakłada, że ostatecznym sprawdzianem wartości jest „najkorzystniejszy bilans zadowolenia”, ujmowany jako „suma satysfakcji wszystkich członków danego społeczeństwa”⁸⁰. Eksponując symbolikę użyteczności, utylitaryzm stworzył osnowę demo-

⁷⁶ Krótki wgląd w materię zawilości i różnic zapewnia: D. Held, *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Kraków 2010.

⁷⁷ J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 46.

⁷⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994, s. 12.

⁷⁹ Ibidem, s. 52.

⁸⁰ Ibidem, s. 38.

kratycznego kanonu wiary. Pojęcia woli ludu, czy też reprezentacji – jak przekonuje Schumpeter – stały się w istocie swoistymi kryptonimami zasady użyteczności, ostatecznie jednak „użyłtarystyczni ojcowie doktryny demokratycznej (...) na dobrą sprawę nie byli w stanie wybiec wzrokiem poza świat osiemnastowiecznego właściciela sklepu z artykułami żelaznymi”⁸¹. Schemat reprezentacji stworzył jedynie miraż konsolidacji. Zasada reprezentacji nie rozstrzyga z pewnością kwestii „dobra ludu”. Nie ma, jak słusznie mówi Schumpeter, żadnego „naturalnego” przedmiotu (naturalnego dobra), wokół którego konsolidowałyby się „wola ludu”. W obliczu kontrowersji stajemy się bezradni.

Toczące się nieustannie spory dotyczące dóbr i wartości – jak przekonuje Alasdair MacIntyre, kierując uwagę ku problemom współczesności – pogłębiają jedynie zamęt. Poruszamy się w gmatwaninie pojęć i schematów przypominających wielkie rumowisko. „W naszym posiadaniu – pisze MacIntyre – znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie. Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami”⁸². Słowniki moralności mają więc charakter fasadowy. Stopniowo, coraz większej wagi nabiera nastawienie emotywistyczne, pozwalające utożsamiać dobro z własnymi przeświadczeniami i odczuciami⁸³.

W trudnym położeniu postawią nas też wszelkie pytania dotyczące pojęcia, które ukształtowało osnowę politycznego *imaginarium* nowoczesności – a więc pojęcia wolności. Karl Popper w *Spółeczeństwie otwartym* stawiał znak równości między demokracją i wolnością. Demokracji, przekonywał, nie należy utożsamiać z „rządami ludu”. „Ateńczycy, którzy tę nazwę wprowadzili – wyjaśniał – mieli na myśli coś innego: przez demokrację rozumieli takie państwo, w którym ludzie nie są rządzeni w despotyczny sposób”⁸⁴.

Pewne kwestie są więc oczywiste – polityczne rozumienie wolności związane jest z ideą rządów prawa i zasadą trójpodziału władzy. Ale, nie zapomnijmy, wolność jest pojmowana także jako sfera osobistych swobód jednostki, jako pewna koncepcja życia – jako „wolność filozoficzna – jak to ujmował Monteskiusz – która „polega na wykonywaniu swojej woli”⁸⁵. I tu wszystko zaczyna się komplikować. „Nie ma słowa – zauważył bowiem jak najślusniej Monteskiusz – któremu by dawano więcej rozmaitych znaczeń i które by w tyle sposobów przemawiało do ludzi co słowo wolność”. W demokracji,

⁸¹ J. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 315.

⁸² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 23.

⁸³ Ibidem, s. 29–60.

⁸⁴ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 2007, s. XII.

⁸⁵ Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 161.

dodawał, „każdy obywatel jest jak niewolnik zbiegły z domu pana”⁸⁶. Ucieka, czy wie jednak, dokąd zmierza?

Idea wolności stała się ostatecznie jednym z fantomów w kulturze związanej z nieustannym przesuwaniem granic. Na jej treść nakładają się coraz częściej schematy terapeutycznej wrażliwości, narzucające prymat osobistych doznań i osobistych przeświadczeń. Kultura terapeutycznej wrażliwości popada w konflikt z abstrakcyjnymi idiomami wolności politycznej⁸⁷. Wolność przesuwana na tory ekspresji i egzaltacji znajduje też coraz częściej swój wyraz w rytuałach *celebrity politics*, nieuchronnie niweczącej wszelkie ideały związane z koncepcją racjonalnego samookreślenia, która ongiś torowała drogę demokracji⁸⁸.

Na wielkiej scenie, którą stworzyli protagoniści „świata utraconego”, panuje rozgardiasz. Kryzys pogłębia się. „Lud”, zbiorowy podmiot, o którym kiedyś mówił Lincoln, snując swoją wizję przemiany, znika z pola widzenia. Anthony Giddens wyjaśnia – politykę emancypacji zastąpiła ostatecznie „polityka życia”, oznaczająca skupienie uwagi na własnych aspiracjach i upodobaniach, które zastępują tradycyjnie rozumiane przekonania polityczne. Ostatecznie, powiedzieć można, że makijaż czy wzór tatuażu stały się czymś ważniejszym niż spory o wartości i zasady⁸⁹.

Jaki sens ma w istocie wolność? Sukcesy populizmu przekonują, że wolność polityczna jest coraz częściej ignorowana i lekceważona. Liczą się osobiste korzyści, kultura konsumeryzmu przekształciła prawa jednostki w swoisty artykuł konsumpcyjny. Ale za kurtyną frazesów ukrywa się prawdziwy dramat.

Opisując demokrację, najchętniej mówimy dziś o wojnie „plemion”⁹⁰. „Rozum komunikacyjny”, któremu hołd składali filozofowie, nie odniósł sukcesów, demokracja deliberytywna okazała się złudzeniem⁹¹. Świetnie wiemy, że rola słowa jest ograniczona. Sen Oświecenia okazał się mrzonką. Demokracja przemawia językiem obrazów.

W świecie polityki było tak właściwie zawsze – ewokacja politycznego ładu odbywa się poprzez ustanowienie porządku symbolicznego, poprzez obrazowanie. Spektakl jest fundamentalnym wymiarem polityki. Najwyraźniej pokazuje to mimetyczna koncepcja władzy związana z obrazami boskości. Świetnym przykładem jest kanon wczesnochrześ-

⁸⁶ Ibidem, s. 135 i 28.

⁸⁷ Na ten temat: F. Furedi, *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, London 2003.

⁸⁸ Na ten temat: M. Wheeler, *Celebrity Politics. Image and Identity in Contemporary Political Communications*, Polity Press, 2013.

⁸⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 285–314.

⁹⁰ A. Chua, *Political Tribes. Group Instinct and the Fate of Nations*, Bloomsbury, 2018.

⁹¹ Na ten temat: D. Held, op. cit., s. 299–337.

cijański, odzwierciedlający też liczne elementy obecne w hellenistycznym *imaginarium* polityki. Zgodnie z nim władca jest figurą mimetyczną. Jego obecność oznacza powtórzenie – naśladowanie mocy nadrzędnej, personifikację majestatu stwórcy. Obraz, zaznaczymy jednak, jest zarazem rzeczywistością – w obrazie nabiera bowiem wyrazu potęgą *sacrum*. Zobrazowanie staje się więc ostatecznie artykulacją władzy⁹².

Dziś wszystko wygląda zupełnie inaczej. Nad demokracją, jak to ujmuje Claude Lefort, ciąży fatum „pustego miejsca”. W nowoczesnej demokracji ukształtuje się „wyobrażenie władzy ukazujące ją jako puste miejsce”⁹³. O żadnym mimetycznym sprzężeniu polityki i sfery *sacrum* nie może być mowy. Demokracja, jak uważa Lefort, staje się wyłomem w regułach porządku teologiczno-politycznego, ustrojem pozbawionym własnej kosmologii i finalnej głębi. Próby deifikacji „ludu” w istocie nie powiodły się. Symbolika suwerennego panowania nigdy nie wzniosła się na wyżyny prawd absolutnych, co oznacza definitywną desakralizację autorytetu. Władza konstytuuje się w przestrzeni „pustego miejsca” – każdy, w każdej chwili, może zgłosić swe roszczenia, kwestionując aktualnie sprawowany mandat. Demokratyczne porządki przybierają postać niekończącej się szamotaniny.

Ale samo obrazowanie nie straciło swojej fundamentalnej wagi. Także w demokracji spektakl władzy wyraża istotę polityki. Staje się jej prawdą ostateczną – prawdą oznaczającą ukoronowanie fikcji. Jak pisze Guy Debord w swojej znakomitej, dziś już trochę zapomnianej pracy *Społeczeństwo spektaklu* – „spektakl jest ideologią *par excellence*, ukazuje bowiem istotę każdego systemu ideologicznego: zubożenie, zniewolenie i zaprzeczenie rzeczywistego życia”⁹⁴. W czasach, gdy królują obsesje PR wraz z machiną reklamy, to „zaprzeczenie rzeczywistego życia” widać niejako gołym okiem. Polityczne obrazowanie tworzy wielką arenę fikcji. Permanentny spektakl staje się bardziej rzeczywisty od rzeczywistości. W *Rozważaniach o społeczeństwie spektaklu*, które po latach uzupełniły pierwszą pracę, Debord podkreślał – władza spektaklu jest „doskonale despotyczna w swoim duchu”. Narzuca bezwzględną dominację – „pod jej rządami konstytuuje się polityka-spektakl, sprawiedliwość-spektakl, medycyna-spektakl”⁹⁵. Obrazowanie oznacza w istocie uruchomienie mechanizmów iluzji. Poczucie rzeczywistości zostaje zawieszona w próżni, którą wypełniają matryce fikcji. „Świat utracony” powraca jako widmo.

⁹² Bliżej na ten temat: J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, Routledge, London and New York, 1996, s. 4–5.

⁹³ C. Lefort, *O trwałości porządku teologiczno-politycznego*, przeł. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny”, 2012, nr 114, s. 114.

⁹⁴ G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2015 s. 141.

⁹⁵ Ibidem, s. 151.

Ostatecznie naszą rzeczywistością stały się zatem obrazy. Żyjemy dziś – jak to przedstawia, podążając w istocie śladami Deborda, Jean Baudrillard – w przestrzeni „symulaków”, a więc znaków, które pozbawione są referencji, poza sferą swoich własnych, wzajemnych odniesień⁹⁶. Rzeczywistość konstytuuje się jako akt symulacji. W przestrzeni polityki – jak będzie to ujmował, Jacques Derrida – znamioną cechą obrazowania staje się widmowość. Na scenie zjawiają się widma – idee zmieniają się w fantasmagorie⁹⁷. Trwa nieustanna ewokacja pozorów, wszelkie prawdy utraciły gwarancje związane z możliwością konfrontowania pozoru i rzeczywistości: obrazowanie ma jedynie moc pozorów. Pojęcie prawdy zastąpiła skuteczność obrazowania.

Władza pozorów jest jednak bezwzględna. Sprzyjają jej przemiany, na które zwraca uwagę Giovanni Sartori, mówiąc o początku epoki „postmyślenia”⁹⁸. *Homo sapiens*, użytkownik alfabetu, schodzi – jak uważa Sartori – ze sceny. Zastępuje go *homo videns* – „wideodziecko” nastawione na sugestywny, bezpośredni przekaz zawarty w obrazach. Przemiany te zainicjowało upowszechnienie telewizji. „Telewizja – tłumaczy Sartori – jest nie tylko środkiem komunikacji, to zarazem *paideia*, narzędzie „antropogenetyczne”, medium, które tworzy nowy *ánthropos*, nowy typ istoty ludzkiej”⁹⁹.

Kultura masowa – co podkreśla Maria Janion – jest w istocie „domeną fantazmatów, tych wyobrażeń sytuujących się między mitem a stereotypem. Są to różnego rodzaju marzenia, iluzje, urojenia, przywidzenia, mistyfikacje, halucynacje, półsny i zamglone obrazy tego, co realne i nierealne zarazem”¹⁰⁰. Na tej właśnie płaszczyźnie musi ukształtować się dyskurs polityczny. Demokratyczna polityka stała się w istocie jednym z nurtów popkultury¹⁰¹. *Logos* demokracji materializuje się jako kicz. W demokracji „kicz wie lepiej”¹⁰². Uproszczenia, tandetna emfaza, wtórność, pretensjonalność, naśladowanie wielkiego stylu, to elementy, które w przekazie politycznym odnajdujemy na każdym kroku. To właśnie one decydują o nośności przesłania. Kicz zwalnia z obowiązku myślenia, tworzy swoją iluzję prawdy i wyrafinowania. Staje się ostatecznie prawdziwą potęgą, umożliwia dowartościowanie tandety – ogłasza zdobywcze werdykty pospo-

⁹⁶ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

⁹⁷ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.

⁹⁸ G. Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, przeł. J. Uszyński, Warszawa 2007.

⁹⁹ Ibidem, s. 21.

¹⁰⁰ M. Janion, *Beethoven i Casino de Prais*, [w:] „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, Warszawa 2018, s. 49.

¹⁰¹ Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Polityka i popkultura. Demokracja i zaprzepaszczony sens Oświecenia*, [w:] *Przesilenie. Nowa kultura polityczna*, red. J. Kołtan, Gdańsk 2018, s. 391–405.

¹⁰² M. Janion, op. cit., s. 54 i nast.

litości. Jest po prostu najsprawniej funkcjonującą płaszczyzną komunikowania. „Przekłada głupotę komunałów – jak to ujmuje Milan Kundera – na język piękna i wzruszenia. Wyciska nam łzy rozczulenia nad nami samymi, nad banałami, jakie myślimy i czujemy”¹⁰³. Jeśli mówimy populizm – w nawiasie dodajmy: kicz.

Autentyczny sens porządku wolności – przekonywał Karl Popper – odzwierciedla pojęcie „społeczeństwa otwartego”. Nim właśnie posługiwał się filozof w swoich wywodach, rezygnując z mglistego i wieloznacznego określenia, jakim jest „demokracja”. „Otwartość”, jak pamiętamy, oznaczać miała odrzucenie „postawy magicznej” na rzecz postawy krytycznej, obdarzającej zdolnością kwestionowania prawd zawartych w przekazie „plemiennym”. Według Poppera narodziny „społeczeństwa otwartego” w antycznej Grecji były „najgłębszą rewolucją, przez którą ludzkość dotychczas przeszła”¹⁰⁴. Stracony z piedestału mit zastępuje filozofia, nadchodzi czas wolności myślenia. Patronem wielkiej przemiany był Sokrates, który „uczył, że trzeba wierzyć w rozum ludzki, wystrzegając się dogmatyzmu i mizologii”¹⁰⁵. Zgodnie z sokratejskim ideałem – co podkreślał Popper – przewyciężenie „mizologii”, a więc niechęci do racjonalnej argumentacji, jest warunkiem *sine qua non* wolności i prawdy. Widzimy jednak coraz wyraźniej, że sokratejski warunek udało się w demokratycznych obrzędach „prawdy” skutecznie odrzucić i zanegować.

Iluzja kosmiczna – narodziny biowładzy

Nowoczesność uwikłana jest w paradoksy. Rozum przemawia nie tylko językiem wolności, przemawia także językiem przymusu. Cała Weberowska problematyka biurokratyzacji wyrasta z refleksji, która pozwala widzieć fenomen racjonalnej organizacji ludzkiego życia, zjawisko rozumnego uporządkowania, jako narodziny bardzo drastycznych form przymusu. Metafora „żelaznej klatki racjonalności” bezpośrednio przylega do rzeczywistości. Nowoczesność to narodziny „społeczeństwa dyscyplinarnego”, jak można rzecz ująć, posługując się określeniami Foucault. Wedle Webera cała „materialna konstelacja” nowoczesności przeczy w istocie wolności. Wolność rodzi się wprawdzie w łonie nowoczesnego świata, ale nie ma żadnych strukturalnych gwarancji trwania. Może ostatecznie okazać się – co Weber podkreślał – że była jedynie epizodem związanym z „układem czynników”, którego nie uda się już nigdy powtórzyć¹⁰⁶. Utrzymanie demokracji jako porządku wolności wymaga więc starań i zabiegów, których w istocie nie obejmują żadne gwarancje sukcesu. Według Webera nigdy nie działają żad-

¹⁰³ M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, s. 188.

¹⁰⁴ K. Popper, op. cit., s. 223.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 236.

¹⁰⁶ J.P. Diggins, op. cit., s. 72–73.

ne historyczne prawa koniecznego wynikania. Absurdem – jak uważał – jest zwłaszcza stawianie znaku równości między kapitalizmem i wolnością¹⁰⁷.

Przeciwko wolności, dodajmy, działają też potężne mechanizmy, które pochopnie potraktowano jako jej sprzymierzeńców. Analizą tych mechanizmów ze szczególną uwagą będzie zajmował się Michel Foucault. Nowoczesność jest epoką rozwoju wiedzy. Poznanie, wbrew sztandarowym hasłom Oświecenia, nie stanowi jednak rękopię emancypacji. Wiedza – co Foucault będzie nieustannie w swoich pracach przypominał i objaśniał – konstytuuje się zawsze jako władza.

Na nowoczesność spoglądamy najchętniej przez pryzmat pojęć racjonalności, postępu, wolności, rozwoju wiedzy. Powstaje bardzo budujący obraz. Tak naprawdę obraz nowoczesności jest jednak niespójny, dramatycznie niejednoznaczny. Jedną z najbardziej ważkich prac na temat nowoczesności – prac rzucających wyzwanie stereotypom – jest rozprawa Zygmunta Baumana *Nowoczesność i Zagłada*. Wedle Baumana Zagłada, to część prawdy o nowoczesności. „Zagładę – podkreśla Bauman – obmyślono i przeprowadzono w naszym nowoczesnym, racjonalnym społeczeństwie, w zaawansowanym stadium jego rozwoju”¹⁰⁸.

Autor *Nowoczesności i Zagłady* dokonuje bardzo znamiennej transpozycji, która stawia obie kwestie w całkiem nowym świetle. Odnosząc się do prowadzonych wcześniej analiz Zagłady, przekonuje – nie szukajmy w nich obrazu. Analizy te – podkreśla – „pokazywały ponad wszelką wątpliwość, że Zagłada była raczej oknem niż obrazem wiszącym na ścianie. Patrząc przez to okno, można dostrzec, w rzadkich momentalnych rozbłyskach, wiele rzeczy niedostrzegalnych w inny sposób”¹⁰⁹. Spoglądając przez to okno z uwagą i namysłem – trzymajmy się metafory Baumana – zaczynamy rozumieć, że nowoczesność nosi w sobie Zagładę jako jedną ze swoich prawd, jedną ze swoich inklinacji, wpisujących się w „iluzję kosmiczną”, w iluzję dobra, w przekonanie, iż potrafimy przekroczyć pewien próg poznania, który pozwala nam podejmować nieomyłne działania, umożliwiające wyrugowanie zła. Zagłada mieści się w logice rozwoju nowoczesności, w logice fascynacji związanych z przekraczaniem progu nieporadności wynikającej z niewiedzy.

Znamiennej cechą nowoczesności – podkreśla Maria Janion, odnosząc się do pracy Baumana – stała się „absolutyzacja społeczeństwa”¹¹⁰. Socjologia, rzecz można, wracając myślami do schematów Augusta Comte’a, zastępuje teologię – staje się płaszczyzną

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 13.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 9.

¹¹⁰ M. Janion, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, op. cit., s. 118.

nowego objawienia. Badania społeczne zaczną być traktowane jako poznawanie rzeczywistego bytu – jako nowa rewelacja prawdy. Comte, powtórzmy, marzył o narodzinach Kościoła wiedzy, Kościoła prawdy. Definitywne poznanie prawdy jest wielką pokusą, stąd już zawsze tylko krok do ambitnych postanowień oznaczających przebudowę świata. Bauman podkreśla, jak wielką rolę w tworzeniu *imaginarium* nowoczesności – także w aspektach najbardziej złowrogich – odgrywały fascynacje związane z rozwojem wiedzy i rozwojem techniki. Przypomina nam – rasizm był w istocie formą „inżynierii społecznej”¹¹¹. Nowoczesne społeczeństwo postrzegane jest jako „fabryka moralności”¹¹². Przedstawienie doskonałej, opartej na definitywnym poznaniu prawdy, formy bytu społecznego oznaczałoby też „wytworzenie” niepodlegających dyskusjom reguł moralności. W tym sposobie rozumowania tkwi bardzo niebezpieczna pokusa, pozwalająca dostrzec zarzewie zła związanego z przekonaniem o definitywnym poznaniu sekretów ładu społecznego.

Ale wszystko zaczyna się już wcześniej, zanim Comte przedstawi swój projekt religii wiedzy i zanim zabiorą głos „inżynierowie” rasy. Trudno wskazać oczywiście konkretny moment – mamy do czynienia z procesem historycznym, a nie ze zdarzeniem. Ten proces to rozwój wiedzy, rozwój dyskursów, które stają się nową płaszczyzną władzy. Władzę polityczną tradycyjnie rozumianą, skupioną na pojęciu suwerenności, zastępuje rozproszona biowładza – władza zakodowana w strukturach wiedzy i w praktykach, które są z nią powiązane. Mówił o tym Foucault w swoich wykładach w Collège de France – „Wydaje mi się, że jednym z fundamentalnych zjawisk XIX wieku było, jest to, co można nazwać rozciągnięciem się władzy na życie lub, jeśli wolicie, rozciągnięciem się władzy na człowieka jako istotę żywą, swego rodzaju etatyzacja biologiczności”¹¹³. Modele władzy powiązane z różnymi koncepcjami i wzorcami personifikacji, których ukoronowaniem była oczywiście idea wolności i proklamacja praw jednostki, zastępuje mechanizm oznaczający zarządzanie losami populacji.

„Etatyzacja biologiczności” oznacza wprowadzenie nowych form przymusu – formą najbardziej znamieną staje się sam przymus życia. Foucault wyjaśnia – na obszary tradycyjnie rozumianej władzy suwerennej, której fundamentalną prerogatywą było „skazywanie na śmierć” – możliwość pozbawienia życia, „przesącza się” nowa forma władzy – oznaczającej „władzę „skazywania” na życie i „zezwalania” na śmierć”¹¹⁴. W swych formach najbardziej perwersyjnych i zwyrodniałych biowładza stanie się rów-

¹¹¹ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, op. cit., s. 150–153.

¹¹² Ibidem, s. 352–361.

¹¹³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 237.

¹¹⁴ Ibidem, s. 238.

niez władzą eksterminacji – władzą unicestwienia w imię wyższych ideałów, czyli „udoskonalonych” form życia, do których dojść można dzięki puryfikacji, dzięki oczyszczeniu materiału biologicznego. Tak rodzą się teorie rasowe¹¹⁵. Myślenie w kategoriach długofalowo rozumianych interesów populacji wyklucza wszelkie tradycyjnie rozumiane dylematy moralne, uwikłane w pojęcie człowieczeństwa i praw jednostki. Ekspansja biowładzy oznacza kolizję dwóch przeczących sobie wzajemnie zasad, dwóch wykluczających się wzajemnie matryc – matrycy personifikacji i matrycy depersonifikacji.

Przekształcenia związane z narodzinami biowładzy, co podkreślał Foucault, związane są nie tyle z powstawaniem nowych teorii polityki, ile z tworzeniem nowych modeli społecznej racjonalności, opartych na ekspansji wiedzy naukowej. Na działaniach z zakresu społecznej inżynierii, kształtujących nowe „mechanizmy dystrybucji ciał”, stwarzających nowe „pole widoczności”, jak mówi Foucault. W ten sposób powstaje panoptikon władzy pogłębiającej nieustannie swoje wejrzenie w materię społecznych procesów, rozumianych jako pole rozwoju życia w jego biologicznym wymiarze. Ten proces trwa.

Ekspansja biowładzy jest nieodłącznym aspektem koncepcji życia związanej z uznaniem priorytetu poznania naukowego. Translacja mechanizmów wiedzy na mechanizmy władzy, kreująca technologie ingerencji i nadzoru, dokonuje się niejako automatycznie. W „społeczeństwie wiedzy” ustala się jako formuła racjonalności określająca *a priori* sens wszystkich praktyk. Faktem staje się wyraźny konflikt dwóch modeli ładu – liberalnej kultury afirmującej prawa jednostki oraz biowładzy eksponującej formuły racjonalności związane z interesami i losami populacji. Konflikt ten ujawnił się bardzo wyraźnie w dobie walki z koronawirusem i zagrożeniem życia, jakie spowodowała pandemia COVID-19.

Stwierdzić wypada, iż racjonalność zawarta w formułach „zetatyzowanej biologiczności” bez trudu pokonuje przeszkody i obiekcje związane z pytaniami o wagę fundamentalnych praw jednostki. Ułatwia to z pewnością utylitarystyczne nachylenie kultury nowoczesnego konsumeryzmu, która zasadę użyteczności (jak najwięcej pożytku dla jak największej liczby ludzi) z łatwością przekłada na język naukowych i politycznych imperatywów związanych z ochroną interesów populacji. Pojęcie szczęścia, odgrywające kluczową rolę w klasycznym utylitarystycznym, stało się oczywiście anachronizmem. Jego miejsce zajęły – obejmujące coraz szerszą gamę oczekiwań i wyobrażeń – pojęcia dobrobytu, wygody i bezpieczeństwa. To właśnie one odgrywają decydującą rolę w kształtowaniu nowego *imaginarium* polityki.

Klasyczne wzorce liberalnej demokracji, eksponującej władzę słowa i normatywną funkcję krytycznej debaty obywatelskiej, zastępuje dziś normatywizująca władza dyskursów wiedzy. Przesunięcie to ma jednak jeszcze głębszy sens. Z płaszczyzny,

¹¹⁵ Szerzej na ten temat: T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 16–23.

którą ukształtował prymat słowa, *praxis* polityki przesuwana się na płaszczyznę, którą symbolizuje pojęcie *bios*, odnoszące się do życia w jego najbardziej bezpośredniej postaci.

Coraz wyraźniej odchodzimy w ten sposób od wzorca polityki, który nabrał kształtu w antycznej Grecji i który stawiała nam przed oczami Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* – wyjaśniając powstanie fenomenu polityczności – ukazując narodziny sfery publicznej, ukształtowanej w żywiole mowy (*lexis*) jako triumf życia w jego nowej, bogatszej postaci, którą wyraża pojęcie *bios politikos*, odnoszące się do życia wykraczającego poza sferę konieczności w stronę wolności¹¹⁶. Sterowane imperatywami użyteczności mechanizmy biowładzy prowadzą świat polityki w zupełnie innym kierunku (znajdujemy się już właściwie, jeśli przyjąć mielibyśmy punkt widzenia Arendt, poza polityką).

Usłyszymy z pewnością – to przecież naturalne. To oczywiste, w ten sposób ustala się porządek związany z ideałem *knowledge based society*. W ten sposób przebiega rozwój wiedzy i dokonuje się postęp. Aby powstrzymać kaskadę entuzjazmu, zacytujmy raz jeszcze Webera, który ośmiela się zaznaczyć – „postępowość» odciska na życiu piętno bezsensowności”¹¹⁷.

Pojęcia postępu i rozwoju mają w istocie bardzo problematyczny charakter. Przy ich użyciu dokonuje się wprawdzie symboliczna legitymizacja porządku wiedzy, ale niewiele z tego ostatecznie wynika – poza sferą niejasnej symboliki tracimy wszelką orientację. Co oznacza w istocie rozwój, co oznaczać może postęp? O postępie można mówić tylko wtedy, gdy potrafimy wyraźnie wskazać cel. Co jest celem rozwoju wiedzy – dalszy rozwój wiedzy? A sam rozwój? O rozwoju mówić można tylko wtedy, gdy potrafimy wyobrazić sobie pewien ostateczny stan rzeczy. Tak rozwijają się pąki roślin, ale wiedza nie podlega chyba tym samym regułom? Choć oczywiście z upodobaniem, posługując się kolejną metaforą, możemy mówić o „rozkwicie” wiedzy. Wracając do rozwoju – jak długo trwać może rozwój wiedzy i co ma z niego ostatecznie wynikać? Nieśmiertelność? Kiedyś – nie tak dawno temu – ten pogląd miał zwolenników, którzy byli jednocześnie entuzjastami naukowego postępu¹¹⁸. Szczególnym powodzeniem inicjatywy związane z pytaniami o nieśmiertelność cieszyły się w Związku Radzieckim.

Oczywiście, postawa naukowa oznacza rezygnację z „głupich” pytań. Nasze strategie legitymizujące praktyki naukowe są w istocie powiązane z poczciwą oświeceniową symboliką postępu, z doktryną postępu rozumianego jako nagromadzenie wiedzy, którą w sposób najbardziej dobitny przedstawił Antoine Nicolas Condorcet w *Szkicu obrazu*

¹¹⁶ H. Arendt. *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 16–26.

¹¹⁷ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, op. cit., s. 123.

¹¹⁸ Znakomita praca na ten temat: J. Gray, *The Immortalization Commission. The Strange Quest to Cheat Death*, Penguin Books 2012.

*postępu ducha ludzkiego przez dzieje*¹¹⁹. Ale czy samo nagromadzenie wiedzy rozwiązuje jakiś problem? Czy na pewno wiemy, czemu ostatecznie służy tworzenie wiedzy, którą obdarzyliśmy mianem „wiedzy naukowej”?

W cywilizacji konsumerystycznej najwyższą wartością są oczywiście wygody. Nasz entuzjazm dotyczący wiedzy wyzwala impulsy utylitaryzmu, szukającego swoich puent w trudnych do zdefiniowania pojęciach takich, jak: dobro, korzyść, dobrobyt. Ale nie zapomnijmy – w ten sposób systemy wiedzy naukowej stają się też częścią systemów polityki, która od dawna jest już polityką „dobrobytu”. Jeśli tak jest w istocie, stwierdzić wypada, że nie służą one tworzeniu żadnych bezstronnych „prawd”, że są przejawem bardzo zdecydowanego zaangażowania i poprzez system finansowania wiążą się bezpośrednio z całą konsumerystyczną machiną sukcesu. Dowiedzieliśmy się też ponadto, że „rozwój” wiedzy mieści w sobie potencjał autodestrukcji, o czym wymownie przekonuje nas problem zakodowany w pojęciu „katastrofy klimatycznej”. Ta katastrofa jest też katastrofą poznawczą – oznacza, że hasło Comte’a *savoir pour prévoir* jest całkowicie pozbawione sensu. Niczego nie potrafimy przewidywać.

Powiedzmy to wyraźnie – pojęcia postępu i rozwoju są metaforami. Metaforami mglistymi i niebezpiecznymi, wiodącymi krytyczny instynkt poznawczy na manowce, zwalniającymi z obowiązku zadawania najtrudniejszych, najbardziej podstawowych pytań. Pytania te zastępuje pozytywistyczny kult metody, która służyć ma dalszemu rozwojowi „badań”. Rozwój badań dokonuje się więc poprzez rozwój metod, które służą rozwojowi badań. Jaki pożytek mamy z tych tautologii?

Szukając puenty, powiedzmy rzecz najważniejszą: metafory, o których była mowa, nie są – powróćmy do rozróżnień Blumenberga – metaforami „absolutnymi”. Podlegają zatem „roszczeniom terminologii” i można je usunąć z języka. Można je zatem usunąć! Co nam wtedy pozostanie?

Bibliografia (wykaz prac cytowanych):

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
Arendt H., *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński i M. Moskalewicz, Warszawa 2012.
Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.
Bernstein R., *Odnowa teorii społecznej i politycznej*, przeł. J. Grzymiski, M. Kassner, A. Orzechowski, Wrocław 2015.
Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.
Blumenberg H., *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017.
Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2019.
Canetti E., *Masy i władza*, przeł. E. Borg i M. Przybyłowska, Warszawa 1996.

¹¹⁹ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, przeł. E. Hartleb Warszawa 1957.

- Canning J., *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, Routledge, London and New York, 1996.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Kęty 2001.
- Chua A., *Political Tribes. Group Instinct and the Fate of Nations*, Bloomsbury 2018.
- Debord G., *Spółeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2015.
- Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.
- Diggins J. P., *Max Weber. Politics and the Spirit of Tragedy*, Basic Books 1996.
- Eliaeson S., *Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German context*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press 2000.
- Filipowicz S., *Prawda i wola złudzenia*, Warszawa 2011.
- Filipowicz S., *Polityka i popkultura. Demokracja i zaprzepaszczone sens Oświecenia*, [w:] *Przesilenie. Nowa kultura polityczna*, red. J. Kołtan, Gdańsk 2018.
- Filipowicz S., *Demokracja. Interpretacja wyznania wiary*, Warszawa 2018.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Szaleństwo i społeczeństwo*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Bnasiak i in., Warszawa 1995.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.
- Furedi F., *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, London 2003.
- Gadamer H-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.
- Gray J., *The Immortalization Commission. The Strange Quest to Cheat Death*, Penguin Books 2012.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukaszewicz i Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, przeł. A. Landman, Warszawa 1965.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski i inni, Warszawa 1999.
- Held D., *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Kraków 2010.
- Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2010.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Janion M., „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, Warszawa 2018.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, [w:] idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. A. Landman, Toruń 1995.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, wybór i opr. H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Poznań, 2012.

- Kundera M., *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015.
- Lefort C., *O trwałości porządku teologiczno-politycznego*, przeł. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny”, 2012, nr 114.
- Lemke T., *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010.
- Leopardi G., *Zibaldone. Notatnik myśli, wybór*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa, 2018.
- Liotard J-F., *Depesza w sprawie pomieszania racji*, [w:] *idem, Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Nichols T., *The Death of Expertise. The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford University Press 2017.
- Mara G., *Thucydides and Political Thought*, [w:] tegoż, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, ed. S. Salkever, Cambridge University Press 2009.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza (La gaya scienza)*, przeł. M. Łukaszewicz, Gdańsk 2008.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Platon, *Państwo*, [w:] *idem, Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.
- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1 *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 2007.
- Putnam H., *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2013.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010.
- Reynolds D., *America, Empire of Liberty. A New History*, Allen Lane 2009
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1975.
- Rorty R., *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna?*, [w:] *idem, Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne*. t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- J. Rouse, *Power/Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting, Cambridge University Press 1994.
- Rousseau J. J., *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956
- Sartori G., *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, przeł. J. Uszyński, Warszawa 2007.
- Scaff L., *Weber on the cultural situation of the modern age*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press 2000.
- Schmitt C., *Teologia polityczna*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000.
- Schumpeter J., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009.
- Sebald W.G., *Summa Scientiae. System i krytyka systemu u Eliasa Canetti*, [w:] *idem, Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, przeł. M. Łukaszewicz, Wrocław 2019.
- Sica A., *Rationalization and culture*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press 2000.
- Siemek M. J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012.
- Skarga B., *Comte*, Warszawa 1977.

- Stempowski J., *Czytając Tukidydesa*, [w:] idem, *Eseje dla Kasandry*, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005.
- Taylor Ch., *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, 2016.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków-Warszawa 1996, t. 2.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel i A. Kopański, Kraków-Warszawa 1998.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002
- Wheeler M., *Celebrity Politics. Image and Identity in Contemporary Political Communications*, Polity Press, 2013.

**Cultivating fiction in the iron cage of reason:
some remarks on knowledge, power and democracy**

The article confronts key notions framing our understanding of modernity, such as rationality, knowledge, freedom and democracy, opening the space of a critical interpretation undermining the superficial take on modernity as an embodiment of integrity, putting together the noble principles of knowledge and liberty. Drawing on the thought of Max Weber, exploring the symbolism of his metaphor of “iron cage of rationality”, the article emphasizes a paradoxical sense of the experience of modernity. In concluding statements it defies and calls into question a standard reading of democracy, viewed as an embodiment of freedom and rational self-definition.

Key words: rationality, knowledge, interpretation, freedom, democracy