

Stanisław Filipowicz*

Koniec epoki? Demokracja liberalna i mechanizm autodestrukcji

The End of an Era?
Liberal Democracy and the Self-Destruction Mechanism

Słowa kluczowe: demokracja, nihilizm, wola mocy, cezaryzm, histeria emancypacyjna

Key words: democracy, nihilism, will to power, caesarism, emancipation hysteria

Abstrakt: Artykuł stawia fundamentalne pytania dotyczące kryzysu demokracji liberalnej. Osią interpretacji jest pojęcie nihilizmu wskazujące na erozję instytucji i zasad, które wcześniej odgrywały rolę niezachwianej podstawy. Istotne znaczenie ma powiązanie problemu erozji z pojęciami „woli złudzenia” i „woli mocy”, a także wyeksponowanie zagadnienia nowoczesnego, demokratycznego „cezaryzmu”. Z tym zagadnieniem łączy się też kwestia „histerii emancypacyjnej”, ilustrująca problem pogłębiającej się dezintegracji i narastanie konfliktów.

Abstract: The article puts forward fundamental questions dealing with the root causes of the ongoing crisis of liberal democracy. The pivotal aspect of the study is reflected in the notion of nihilism, which points to the process of erosion undermining institutions and principles serving earlier as an unwavering foundation. Looking at this process the article includes into account the problem of “the will to illusion” and “the will to power”, with a special regard to the question of democratic caesarism. To this account is also added the problem of “emancipation hysteria”, highlighting the arena of social conflicts and disintegration.

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1111-6642>, prof. dr hab., Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego. E-mail: s.filipowicz@uw.edu.pl.

Wprowadzenie

Celem prezentowanego artykułu jest nakreślenie pewnego kierunku myślenia – przedstawienie zarysu interpretacji dotyczącej kwestii złożonych i nieoczywistych. Ich wyczerpująca charakterystyka zajmowałaby miejsce wykraczające daleko poza ramy najszerzej nawet zakrojonego artykułu naukowego. Przekazane uwagi należy traktować jako próbę ustalenia punktu wyjścia w dyskusji, która dotyczyć powinna rozumienia demokracji i najgłębiej ukrytych mechanizmów, które spowodowały jej kryzys¹.

Przesilenie

Popadliśmy w tarapaty – od dłuższego czasu mówimy o kryzysie demokracji. Coraz wyraźniej daje o sobie znać malejące zaufanie do trwałości zasad, które ukształtowały jej podstawy. Można rzec, iż *arche* demokracji traci swój blask w zamęcie, który wytwarza szamotanina pozorująca obronę demokratycznej tradycji. Podejmując tę kwestię możemy zastanawiać się zarówno nad specyficznym klimatem opinii, jak też nad przekonaniami ukształtowanymi na obszarach dyskursów naukowych². Coraz częściej mówimy o zagrożeniach związanych z ekspansją populizmu. Nierzadko podnoszona jest też kwestia rosnącej popularności poglądów i sympatii będących przykładem ideologicznego rezonansu – odzwierciedlających trwałość wzorca faszystowskiego³.

Czy powinniśmy być zaskoczeni? Czy nagle, nieoczekiwanie, przeżywamy wstrząs, który można postrzegać jako swoistą „utrąę niewinności”? Taką postawę – jak się wydaje – mogłaby tłumaczyć jedynie głęboka hipokryzja, albo głęboka niewiedza. Z demokracją – mam na myśli demokrację nowoczesną – mamy zmartwienia właściwie już od momentu jej narodzin. Najlepsza (wciąż niepokonana) praca na temat nowoczesnej demokracji – rozprawa Ale-

¹ Szersze wyjaśnienia dotyczące wagi modelu interpretacyjnego w kształtowaniu poznawczych horyzontów nauki o polityce znaleźć można w: S. Filipowicz, *Interpretacja i pytanie o podstawy poznania (w dziedzinie myślenia o polityce)*, [w:] S. Filipowicz, M. Kassner, *Nauki o polityce i zagadnienie interpretacji*, Warszawa 2023.

² Przykładem zaniepokojenia szerszej opinii może być osobny zeszyt magazynu «Foreign Affairs», który podejmując – w numerze May/June 2018 – analizę kryzysu już na okładce posługuje się znamienym tytułem/pytaniem – *Is Democracy Dying. A Global Report*; erozję instytucji tworzących ośnowę demokracji i jej szkielet przedstawia P. Mair, *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, Verso, London–New York 2013.

³ Klarowna analiza tych tendencji: P. Mason, *How to Stop Fascism. History – Ideology – Resistance*, Allen Lane 2021, a także: E. Traverso, *Nowe oblicza faszyzmu*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.

xisa de Tocqueville'a «O demokracji w Ameryce» – nie pozostawia co do tego najmniejszych wątpliwości.

Tocqueville podejmuje kwestię mającą znaczenie zasadnicze – zastanawia się nad tym, jak bardzo realia amerykańskiej demokracji odbiegają od przewidywań dotyczących wolności i rządów rozumu, zakorzenionych w tradycji Oświecenia. Jego spostrzeżenia odsłaniają wątpliwości uderzające w podstawy optymizmu opartego na ideologicznych deklaracjach. Pojęcie „łagodnego despotyzmu”, którego Tocqueville używa, jego obiekty dotyczące rzeczywistej roli opinii publicznej, która – jak uważa – zaprzecza wszelkim wymogom wolności myślenia i wolności słowa, zwrócenie uwagi na fundamentalny konflikt wolności i równości, to przykłady docieklowości, które i dziś mają ogromny potencjał heurystyczny.

We wstępie do swego dzieła, zastanawiając się nad procesem przemian inicjujących narodziny demokracji, Tocqueville składa znamienne oświadczenie – przyznaje, że rozprawa „została napisana pod naciskiem jakiegoś religijnego lęku”, a więc fundamentalnego niepokoju wynikającego z braku pewności, co do charakteru dokonującego się przełomu. Tocqueville nie pałał optymizmem. Niepokoiła go intelektualna bezradność własnych czasów – „Nowemu światu – podkreślał – potrzebna jest nowa wiedza polityczna”. Tymczasem, wiedza epoki tkwi w schematach retrospekcji – anachroniczne nawyki myślenia nie ułatwiają trafnej oceny zaistniałego zwrotu. Tocqueville pisał – „Umieszczeni pośrodku wartkiej rzeki uporczywie zatrzymujemy wzrok na ruinach widocznych jeszcze na brzegu, podczas gdy prąd znosi nas ku otchłani”⁴.

Tak było w wieku XIX – jak jest dzisiaj? Można odnieść wrażenie, że coraz trudniej radzimy sobie z doświadczeniem, które obdarzyliśmy mianem „kryzysu demokracji”. Wydarzenia nabierają tempa, świat przyspiesza. Tok zdarzeń podkopuje poczucie pewności siebie, które ukształtowały dekady samozadowolenia. Dobitnie świadczy o tym bezradność, którą spowodowało odwrócenie politycznej koniunktury związane ze zwycięstwem Donalda Trumpa.

Poruszamy się po omacku, używając wątpliwego światła, którego użycza nam wiara w niezachwianą moc zasad – użyjmy tu nieco prowokującego określenia – *ancien régime'u*. Bardzo często rzetelny namysł zastępuje światopoglądowa emfaza znajdując swój wyraz w entuzjastycznym (i dogmatycznym) zaangażowaniu po stronie „liberalizmu”. Jaki sens mają slogany piętnujące Donalda Trumpa jako „faszystę”? Swoista anatema, którą nałożyli „liberałowie”, oznacza w istocie sprzeciw wobec historycznej dywersyfikacji trendów kształtujących oblicze demokratycznej polityki. Amerykańska autorka Claire Potter,

⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków–Warszawa 1996, s. 9.

związana z *The New School of Social Research* w Nowym Yorku, komentując wyniki wyborów, podkreśla: „Dzisiaj widzimy wyraźniej, że coś się stało, coś się dramatycznie zmieniło w naszym kraju. Widzimy, że ci, którzy głosowali na Trumpa w 2016 roku, oddali na niego swoje głosy również w 2020 i 2024 roku, co więcej dzisiaj jego elektorat stał się liczniejszy w porównaniu do wcześniejszych wyborów. To, co uważałam za aberrację, przestało być czymś, co mogę traktować jako chwilowe zjawisko. Jest to tendencja, która ma głębsze uzasadnienie”⁵.

Jaką wartość ma zatem egzaltowana, moralizatorska krytyka Donalda Trumpa, której dźwignią są pojęcia faszyzmu i populizmu? Czy nie jest ona w istocie świadectwem bezradności oznaczającej zastąpienie znajomości rzeczy ekskomuniką? Jakie znaczenie może mieć dyskurs przypominający ideologiczne egzorcyzmy?

Używając frazy Tocqueville’a postawmy w tym miejscu ważne pytanie – czy nas także „prąd znosi ku otchłani”? Czy także my, stojąc na brzegu rwącej rzeki, „zatrzymujemy wzrok na ruinach”? Zastanówmy się – być może potrzebna jest jednak jakaś „nowa wiedza o polityce”? Myślenie retrospektywne – oparte na replikach zastanego języka – niewiele nam pomoże. Usuwa z pola widzenia pytanie najistotniejsze – pytanie o sens zmiany. W nawiasie zaznaczmy – żadna zmiana historyczna nie powinna być zaliczana do kategorii anomalii, takie nastawienie jest poznawczo bezpłodne. Odnosząc się do fenomenu egzorcyzmów ideologicznych, o których była mowa powyżej, zaznaczmy – utrwalają one po prostu iluzję „końca historii”. Co wynika z napiętnowania Donalda Trumpa jako apostaty – co oznacza emfaza ukazująca go jako zdrajcę „prawdziwej” wiary? Czy wszystkim wyborcom Trumpa mamy przypisać zdradę idei? Jaki sens miałyby takie konkluzje?

Blaski *ancien régime*’u – diagnoza demokracji i diagnoza nowoczesności

Mówiąc o zwycięstwie Donalda Trumpa zastanawiamy się nad kryzysem liberalizmu. Przyjmujemy – i słusznie – iż liberalny kanon wartości kształtuje podstawy demokracji rozumianej jako ustrój wolności. Skupiając uwagę na „fenomenie Donalda Trumpa” postawmy wszakże następujące pytanie – czy nasze rozumienie liberalnej demokracji nie jest przejawem ideologicznej emfazy, która wykluczyć ma wszelkie wahania? Być może, z tego właśnie

⁵ Claire Potter w rozmowie z Adamem Reichardtem, «Przegląd Polityczny» 2024, nr 187/188, s. 35.

powodu pojawia się dzisiaj zaskoczenie, które próbujemy pokonać przy pomocy egzorcyzmów?

Wyjątkowo sumiennym i przenikliwym diagnostą nowoczesności był Fryderyk Nietzsche⁶. W jego tomie *Zmierzchu bożyszczy czyli jak się filozofuje młotem* odnajdziemy bardzo interesującą interpretację liberalizmu (rozumianego jako pewien nurt życia, jako nurt europejskiej historii) mogącą zrównoważyć – jak się wydaje – naszą skłonność do „zatrzymywania wzroku na ruinach”.

Nietzsche przekonuje, iż wiarę w powołanie liberalizmu ukształtowały złudzenia. Mówiąc o „zmierzchu bożyszczy” odnosi się do paradoksów wprawiającej w ruch mechanizm permanentnego niweczenia epoki nihilizmu⁷. Przekonuje, iż znamienym rysem nowoczesności stała się idolatria. Kult bożyszczy ma jednak – by tak rzec – „podwójne ostrze”. W epoce „śmierci Boga” powstają wciąż nowe ołtarze ludzkiej pychy – w tym samym nieubłaganym tempie obracają się one jednak wniwecz. Syndrom „zmierzchu bożyszczy” – szybkie narodziny i szybki upadek kultów kompensujących odczucie pustki – oznacza w istocie nieustanną projekcję fikcji: fabrykowanie pozorów rzeczywistości. „Wolność” nabierająca kształtu w przestrzeni fikcji jest jedynie wolnością niweczenia – nie ma żadnej mocy ustanowienia: nihilizm oznacza nieustanne dążenie do negowania i usuwania podstawy.

Bardzo interesującą interpretację demokracji, podążając w kierunku, który ukształtowała Nietzscheańska diagnoza nowoczesności, przedstawił Claude Lefort posługując się symboliką „pustego miejsca”. Demokracja nowoczesna – podkreśla Lefort – jest pozbawiona trwałej podstawy, gdyż ostateczną formułą demokratycznego uprawomocnienia jest możliwość kwestionowania mandatu władzy. „Ze wszystkich znanych nam ustrojów – pisał Lefort – jest ona jedynym, w którym powstało wyobrażenie władzy ukazującej się jako puste miejsce”⁸. Demokracja uczestniczy oczywiście w „kulcie bożyszczy” – obwołując swoich idoli. Ale ich ołtarze są bardzo kruche. Idolatria nie może zastąpić metafizyki i teologii – bożyszcza nowoczesności dzielą los systemu pozwalającego im wstąpić na tron – to „bogowie pustego miejsca”⁹.

Postawmy teraz bardzo konkretne pytanie – w jaki sposób liberalna demokracja uczestniczy w procesie fabrykowania fikcji? Nietzsche podkreśla –

⁶ Szeroko na ten temat zob. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003.

⁷ Gruntowne i precyzyjne wyjaśnienie kwestii nihilizmu zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski i inni, Warszawa 1999, s. 33–50.

⁸ C. Lefort, *O trwałości porządku teologiczno-politycznego*, «Przegląd Polityczny» 2012, nr 114, s. 114.

⁹ S. Filipowicz, *Bogowie pustego miejsca. Teologia polityczna i demokracja*, «Przegląd Polityczny» 2012, nr 114, s. 84–93.

„epokę nowoczesną zdefiniowałem jako sprzeczność fizjologiczną”¹⁰. Nowoczesność nadaje priorytet zasadzie wolności, ale to tylko gra pozorów. W ukryciu trwa bowiem proces demobilizacji, proces usypiania, który – wedle Nietzschego – stanowi jedną z funkcji elementarnych epoki niweczenia. Ich bohaterem jest „zmęczony, powoli oddychający robotnik, który dobroduszenie spogląda, który pozwala rzeczom, by szły własnym trybem”. To „typowa figura” – „człowiek zmierzchu, z «uśpionymi dzikimi popędami», o których mówi Faust”, ktoś, kto „potrzebuje letniska”¹¹. A więc, po prostu bierny uczestnik – miłośnik wygod nastawiony na eliminowanie wysiłku i ryzyka, reprezentujący postawę, którą określamy dziś mianem konsumeryzmu.

Idąc śladem spostrzeżeń Nietzschego, postawmy pytanie – w jaki sposób unikanie odpowiedzialności i ryzyka miałyby realizować zasadę wolności? Według Nietzschego liberalna emfaza wolności tworzy w istocie fasadę przesłaniającą bierność i rezygnację. W przestrzeni wygasających aspiracji decydującego znaczenia – jak przekonuje – nabierają projekcje woli mocy. Taki sens ma pozorny błogostan związany z postępami wolności oznaczającej zaniechanie. Demokratyczna polityka – mówiąc najkrócej – oparta jest ostatecznie na relacjach siły – oznacza walkę o wpływy eliminującą przeciętność. W znaczeniu politycznym wolność jest fantasmagorią – bierność zostaje pozbawiona głosu.

Na tron wstępują idole – „kult bożyszcz” staje się w istocie matrycą depersonifikacji. Człowiek „potrzebujący letniska” jest jedynie obserwatorem spektaklu władzy. Na tym właśnie polega jego rola – poza fasadą, którą tworzy entuzjastyczna retoryka emancypacji i autokreacji trwa erozja – upadek zasad wolności i równości.

Czy Nietzsche miał rację? Podsumowując realia późnej nowoczesności, współczesny komentator Byung-Chul Han mówi o „społeczeństwie zmęczenia” i „społeczeństwie wypalenia”¹². A więc, proces trwa. Scenę opanował „zmęczony robotnik” – figura symboliczna, emblemat nowoczesności.

Nietzscheańskie reminiscencje pozwalają podjąć następujące pytanie: czy nasze pojmowanie wolności, oznaczające – zgodnie z logiką fundamentalnych przewartościowań, których dokonał liberalizm praw jednostki (w istocie konsumpcję uprawnień) – nie oznacza uczestnictwa w kulturze fikcji? Nietzsche podkreśla – „Czasami wartość rzeczy leży nie w tym, co można dzięki niej osiągnąć, lecz w tym, ile za nią trzeba zapłacić – ile ona k o s z t u j e”¹³. Jaki

¹⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 106.

¹¹ Tamże, s. 92.

¹² Byung-Chul Han, *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. R. Pokrywka i M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022.

¹³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 101.

zatem sens ma wolność nowoczesna? Czy jej realizacja nie oznacza odwrócenia fundamentalnego porządku wynikania? Czy zgodna z logiką konsumeryzmu pogoń za ułatwieniami, które „wolność” miałaby zagwarantować, nie niweczy jej podstawy? „Dzięki instytucjom liberalnym – czytamy w *Zmierzchu bożyszc* – za każdym razem święci tryumfy zwierzę stadne”. Zasady epoki – tłumaczy Nietzsche – którym „nadano rangę moralności (...) czynią człowieka małym, tchórzliwym, nastawionym na uciechy”¹⁴. W ten właśnie sposób na scenie pojawia się protagonista czasów „wolności” – nihilista chełpiący się sukcesami oznaczającymi rezygnację. Entuzjasta ułatwień przekonany, że stanął na szczytach doskonałości i w definitywny sposób zrealizował swoje powołanie. Nietzsche nadaje mu szczególne imię – to *ostatni człowiek*, ktoś, kto nie podejmuje już żadnych istotnych zabiegów – chce po prostu odpoczywać w swoim „letnisku”¹⁵. Sednem jego oczekiwań jest skuteczne działanie opiekuńczej władzy.

„Łagodny despotyzm”, uwalniający od ciężaru trudnych decyzji, o którym mówił Tocqueville, stał się – o paradoksie – sygnaturą urzeczywistnionej „wolności”. Pomieszczenie porządków oznaczania nie budzi już żadnej refleksji. Zgodnie z oczekiwaniami, wolność ma być „wytwarzana” przez maszynę władzy – taka jest logika konsumeryzmu. Wolność została utożsamiona z artykułem pierwszej potrzeby, który ma być objęty gwarancjami upowszechnienia.

Koniec historii (Zachodu)?

Słynna praca Francisa Fukuyamy nosiła znamienity tytuł – *The End of History and The Last Man*. Fukuyama postawił w centrum uwagi bohatera Nietzscheańskiego. Przy okazji zaznaczmy – w polskim przekładzie mieliśmy do czynienia z uproszczeniem zmieniającym w istotnym stopniu sens dzieła: „ostatni człowiek” został pominięty, pozostał „koniec historii”. Takie tłumaczenie sprawiło, iż, niezgodnie z intencjami Autora, na pierwszej linii widniała „naga”, bulwersująca myśl, zawarta w pojęciu „końca historii”¹⁶. *Habent sua fata libelli* – na początku Fukuyamę entuzjastycznie oklaskiwano, następnie dezawuowano, odsyłając jego pracę do archiwum. Archiwizacja była jednak – wiele na to wskazuje – pochopna i przedwczesna.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zwięzła charakterystyka tego zjawiska, U. Haase, *Starting with Nietzsche*, Continuum, London–New York 2008, s. 55–64.

¹⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

Zachowując dbałość o właściwy porządek znaczeń – podkreślmy: „koniec historii” jest pojęciem wtórnym – znaczenie zasadnicze ma pojęcie „ostatniego człowieka”. „Ostatni człowiek” nie pragnie już żadnych zmian, interesują go wyłącznie wygody i ułatwienia – stawia siebie wszakże na szczycie dziejów, widzi w sobie beneficjenta największych dobrodziejstw. W tym sensie mówić można o „końcu historii”. Zwycięża liberalny humanizm, który Nietzsche przedstawiał właśnie jako „ideologię *Ostatniego Człowieka*”¹⁷. Nowe pojęcie „człowieczeństwa” funkcjonuje jako dogmat, jako nowa prawda objawiona negująca dramatyzm i kruchość egzystencji. Staje się ona świecką formułą ostateczności zamykającej bieg dziejów.

Pojęcie „końca historii” wciąż zachowuje swój walor heurystyczny. Pozwala zastanawiać się nad usytuowaniem liberalnej koncepcji wolności i „praw człowieka” poza nurtem historii – w sferze wyobrażeń ukazujących pewną sytuację historyczną jako *eschaton* wolności. Stanowisko Fukuyamy – puenta związana z pojęciem „końca historii” – nie dotyczyło biegu zdarzeń. Mówiąc o „końcu historii” Fukuyama przedstawiał aksjologię zadufania, którą przyswoił sobie ostatni człowiek – wskazywał na przekształcenie refleksji politycznej w eschatologię wolności, oznaczającą absolutyzowanie pewnego typ doświadczenia historycznego. W nurcie eschatologicznej emfazy liberalna koncepcja wolności stanie się formułą świadomości fałszywej, narzucającą iluzję definitywnej samorealizacji, tożsamej z urzeczywistnieniem „praw człowieka”. W tym miejscu – podążając śladem Fukuyamy – powinniśmy postawić jednak następujące pytanie – czy liberalna koncepcja praw człowieka nie stał się ostatecznie koncepcją praw „ostatniego człowieka”? Amerykański historyk Samuel Moyn – odnotujmy to stanowisko – program praw człowieka obdarzył mianem „ostatniej utopii”¹⁸.

Czy „koniec historii” jest już przesądzony? Pytanie należy rozwinąć następująco – czy liberalna demokracja potrafi podjąć krytykę umożliwiającą odnowienie podstawy, czy też rozstrzygające znaczenie mieć będzie presja samozadowolenia? Zwrot oznaczający radykalne przewartościowanie jest – jak się wydaje – mało prawdopodobny. Zasada demokratycznej poprawności uruchomiła bowiem mechanizmy pochlebczej autoafirmacji. Powróćmy w tym punkcie do Tocqueville’a który już w XIX wieku zauważył – „Spośród wszystkich znanych mi krajów w Ameryce jest najmniej intelektualnej swobody i faktycznej wolności wypowiedzania się”¹⁹. W demokracji – jak przekonywał – decydującej wagi nabiera konformizm: „wiara w opinię publiczną stanie się formą religii, a większość – tej religii prorokiem”²⁰.

¹⁷ U. Haase, *Starting with Nietzsche...*, s. 55–64.

¹⁸ S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Harvard University Press 2010.

¹⁹ A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce...*, t. 1, s. 260.

²⁰ Tamże, t. 2, s. 17.

Czy można przyjąć, iż jednym z elementów „końca historii” jest myślenie pochlebne, eliminujące potrzebę krytyki naruszającej reguły demokratycznej poprawności? Czy na obszarze, który wyznaczają schematy samozadowolenia nie nabiera kształtu swoista „zmowa” pochlebnej autoafirmacji? „Molier – przypomina Tocqueville – krytykował dwór w sztukach, które przed nim wystawiał. Ale władza panująca w Stanach Zjednoczonych nie pozwala stroić z siebie żartów”²¹. Ta powaga tworzy swoistą aurę rzeczy dokonanych – historia zastyga w uroczystej pozie, przybierając postać prawdy, która nie może być inna niż jest.

Presja demokratycznej poprawności wykracza zdecydowanie poza ściśle rozumianą domenę rządzenia. Staje się elementem obyczajów, elementem powszechnie uznawanej etykiety. W demokracji, uważa Tocqueville, złe nawyki dworactwa – zakłamania i służalczości – nabierają cech powszechności. „*Esprit de cour* – zaznacza – obejmuje w republikach demokratycznych szeroki krąg ludzi, zagarniając wszystkie warstwy jednocześnie”²². Ostatecznie, „więcej ludzi stoi tam niżej pod względem moralności”, kierując się „zgoła lokajskimi nawykami”²³.

Trudno w tej sytuacji wyobrazić sobie jakąś radykalną przemianę porządku myślenia – pochlebność staje się regułą dominującą. Tocqueville odnotował – „Niezależnie od sławy, jaką się cieszy, żaden pisarz nie może uniknąć obowiązku kadzenia swym współobywatelem. Większość żyje więc w nieustannym uwielbieniu samej siebie”²⁴.

Zamykając ten fragment rozważań postawmy następujące pytanie – czy demokracja liberalna, nadając priorytet pojęciom wolności, równości, praw człowieka – przesuując swój słownik na wyżyny abstrakcji – nie tworzy polityczno-semantycznej pułapki? Czy absolutyzacja pojęć nadrzędnych nie sprzyja manipulacjom umożliwiającym nadużywaniu władzy? Czy semantyka prawd ostatecznych nie utrwal iluzji czasu dokonanego – z góry usprawiedliwiając wszelkie intencje i praktyki związane ze sprawowaniem władzy? Czy tyrania fałszywych znaków nie sprzyja narodzinom tyranii światopoglądowej zgodnej z logiką „końca historii”?

Brytyjski filozof polityki, John Gray – podejmując wątek „refleksji po liberalizmie” – przekonuje, iż struktury języka polityki z łatwością stać się mogą strukturami fikcji. Odwołując się w pracy *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie* do poglądów Thomasa Hobbesa, przypomina – według Hobbesa – „w posługiwaniu się językiem istoty ludzkie podobne są do Boga”. Tworząc słowa, nadając im

²¹ Tamże, t. 1, s. 262.

²² Tamże, s. 263.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 262.

znaczenia, kreują sens własnego życia – wytyczają tor praktyk, którymi rządzi siła języka. Wiąże się z tym jednak ukryte zagrożenie – „Gdy pojawiają się ogólne idee, słowa stają się bardziej realne niż rzeczy”²⁵. To właśnie tu zawiera się groźba odstąpienia, które może dawać przewagę prawdom urojonym.

W jakim stopniu te uwagi dotyczyć mogą liberalizmu? W stanowisku Hobbesa zawarta jest nauka dotycząca wszystkich aspektów stosowania języka. Liberalizm – którego historia jest w oczywisty sposób powiązana z ekspozycją nowego słownika – nie stanowi żadnego wyjątku. Jego prawda zawarta jest w słowach – czasami jest to prawda, która skłaniać powinna do zastanowienia.

W tym właśnie kierunku prowadził nas Isaiah Berlin, skupiając uwagę na podstawach „sakralnego” języka liberalizmu – zastanawiając się nad pojęciem pluralizmu. Mówiąc o pluralizmie Berlin stawiał w istocie najbardziej zasadnicze pytanie dotyczące podstaw liberalnego porządku wartości. Czynił to w sposób, który nie miał nic wspólnego z konwencjonalną pochwałą pluralizmu. Przekonywał otóż, iż przemyślane do końca zagadnienie pluralizmu, wyklucza przyjęcie poglądu, iż istnieje nadrzędny i spójny, „liberalny” system wartości. Mechanizmy definitywnego uprawomocnienia podważa bowiem zasada „niewspółmierności” odrębnych porządków wartości. Berlin podkreślał – nie istnieje żadna ogólna i jednolita, „liberalna”, koncepcja życia – liberalizm obejmuje systemy wartości, które sobie nawzajem przeczą, których najogólniejsze zasady nawzajem się wykluczają. Spoglądając na historię Zachodu i historię liberalizmu, powracając do Machiavellego, podnosił kwestię sprzeczności, wykluczających pogodzenie chrześcijańskiego etosu pokory i „pogańskiego” etosu autoafirmacji, który symbolizowało używane przez Machiavellego pojęcie *virtù*²⁶. Ta sprzeczność uczestniczy w historii liberalizmu, pojmowanego najszerzej, jako porządek myślenia nadający kierunek polityce Zachodu. Sprzeczności jest oczywiście więcej, gdyż mamy do czynienia z różnymi nurtami liberalizmu, i z wieloma sporami dotyczącymi wartości i ich podstaw. Liberalny pluralizm jest więc ostatecznie przestrzenią rozdarcia i konfliktów. Jak należy rozumieć „liberalizm”, skoro nie ma żadnego nadrzędnego „liberalnego” porządku wartości²⁷?

²⁵ J. Gray, *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie*, przeł. Sz. Żuchowski, Warszawa 2024, s. 29 i 30.

²⁶ I. Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, [w:] *Pod prąd*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 96–157.

²⁷ Na ten temat zob. G. Crowder, *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge 2004, s. 125–147; także, J. Tokarski, *Czy liberalizm umarł?*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021.

Pokrzywione drzewo wolności – upadek Państwa Bożego XVIII-wiecznych filozofów

Pojęciem „pokrzywionego drzewa człowieczeństwa” posługiwał się Immanuel Kant wskazując na zawodność wszelkich prób – także tych podejmowanych przez Oświecenie – mających na celu uporządkowanie ludzkiej historii. Ambicje Oświecenia sięgały wyżyn. Amerykański historyk Carl Becker przekonywał, iż filozofowie epoki marzyli o rozprawieniu się z niedoskonałością porządku istnienia, tworząc swoją własną wizję „Państwa Bożego”²⁸. Osiemnastowieczni filozofowie – wyjaśniał – „wyczytali nowe objawienie w księdze natury i zastąpili nim objawienie Pisma Świętego; wykazali, że rozum, co miało znajdować potwierdzenie w całej historii, jest bardziej nieomylny niż Kościół czy państwo”²⁹. Nowa prawda miała odmienić świat. Oczekiwano, iż rozumne prawa natury staną na straży zgody i pomyślności. Amerykańska *Deklaracja Niepodległości* wytyczyła drogę, o której marzyli filozofowie.

Marzenia nie spełniły się – liberalizm nie zrealizował nadziei, które zaszczepiło Oświecenie. Nie powstał porządek pozwalający mówić o nadrzędnej władzy rozumnych prawa i racjonalności. Prawa okazały się kruche. Po zakończeniu Zimnej Wojny powróciło wprawdzie oczekiwanie związane z „wyparciem polityki przez prawo”, jak pisze Gray, przedstawiając stanowisko „nowego liberalizmu”³⁰. Polityka zachowała jednak swe przewagi – pozostała obszarem niezgody i gmatwaniny.

Zachwiała się też – podkreślmy – sama idea prawa. Stało się to oczywiste już w wieku XX – teoretyk demokracji Giovanni Sartori, w swojej pracy *Teoria demokracji*, zwracał uwagę, iż miejsce rządów prawa stopniowo zajmowały „rządy prawodawców”³¹. U schyłku XX wieku bardzo istotny wpływ na kształt dyskursu dotyczącego prawa, polityki i moralności wywarł neopragmatyzm.

Pragmatyzm odrzucił tradycję metafizyki. Zerwanie więzów języka absolutyzującego pojęcie prawdy, oznaczać miało odrzucenie fikcji związanej z rygorami „obiektywności”³². Neopragmatyści przekształcili to stanowisko w konkretnie rozumianą formułę racjonalności praktycznej – Richard Rorty, w pracy *Przygodność, ironia i solidarność*, ogłasza pochwałę ironicznego dystansu – przesuwa dyskurs dotyczący liberalizmu w stronę „liberalnej utopii”. Oznacza

²⁸ C. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszczykowski, Zysk i S-ka, Poznań 2008.

²⁹ Tamże, s. 128.

³⁰ J. Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London–New York 1995, s. 6.

³¹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski i D. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 394–403.

³² Szeroko na ten temat: R. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Polity Press 2010.

to rezygnację z oparcia, jakie zapewniła koncepcja racjonalnego uporządkowania uwzględniająca zasadę rządów prawa. Sama idea normy prawnej została zakwestionowana. W liberalnym społeczeństwie zasadę prawnego przymusu zastąpić powinna – jak przyjmował Rorty – polityka wzajemnego uznania oparta na zasadach wrażliwości. Swoisty kult wrażliwości i zawiązana z nim – pozbawiona wyraźnych konturów – koncepcja sprawiedliwości, uderzały bezpośrednio w podstawy pojęcia prawa. Stając w jego obronie filozof prawa Herbert Hart zwracał uwagę na niebezpieczeństwa wynikające z zacierania „różnic rodzajowych pomiędzy regułami prawnymi i moralnymi”³³. W aurze egzaltacji, którą wywoływały radykalne przewartościowania idei wolności, fantazmaty sprawiedliwości stawały się ważniejsze od pojęcia prawa. Wyjaśniając swój program utopii Rorty pisał – „Celem sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa jest przyzwolenie jego członkom na bycie tak samolubnymi, «irracjonalnymi» i estetyzującymi jak im się tylko podoba, pod warunkiem, że robią to na własny rachunek – nie krzywdząc innych”³⁴. Rorty uważał, iż społeczeństwo demokratyczne nie musi szukać żadnej „racjonalnej”, niezachwianej podstawy³⁵. Stanowisko to potwierdził deklarując „pierwszeństwo demokracji wobec filozofii”³⁶.

Widzimy wyraźnie, iż w dobie pragmatystycznego zwrotu, znamienym rysem kultury liberalnej stało się kwestionowanie – na przekór naukom Platona – przewag wiedzy przekraczającej pułapy opinii. Takiego przewartościowania dokonali zresztą sami liberalni filozofowie. John Rawls podkreślał – „Twierdzono, że filozofia polityki wyraża roszczenia do wiedzy, a roszczenie do wiedzy jest roszczeniem do sprawowania rządów”. To uległo wszakże zasadniczej przemianie – Rawls zajmował następujące stanowisko: „W demokracji autorzy z zakresu filozofii polityki mają nie więcej autorytetu niż każdy inny obywatel i nie powinni sobie rościć pretensji do czegoś ponad to”³⁷. Rawls nie jest wprawdzie przedstawicielem pragmatyzmu, ale jego poglądy wyraźnie potwierdzają credo anty-platońskiej rebelii.

Dążenie do całkowitej „demokratyzacji” prawdy nabiera przyspieszenia – dyskursy wiedzy związane z akademicką tradycją myślenia utraciły dawne znaczenie. Amerykański autor Tom Nichols, analizując wpływy Internetu, pisze

³³ H. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 20.

³⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 12.

³⁵ R. Rorty, *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*, [w:] *Esays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press 1991, s. 9–27.

³⁶ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda, Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 261–293.

³⁷ J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 46.

o „śmierci wiedzy eksperckiej” – o kryzysie „wiedzy ustanowionej” (*established knowledge*), korzystającej z instytucjonalnych form uprawomocnienia. Jej status załamał się w systemie praktyk komunikacyjnych związanych z rozwojem Internetu³⁸. Fukuyama przekonuje, iż jednym z najbardziej znamienitych przejawów kryzysu liberalizmu stał się upadek meta-dyskursów legitymizujących samą zasadę liberalnego uprawomocnienia. Padły one ofiarą dekonstrukcji podejmowanej przez liczne szkoły radykalnej krytyki. „W skrajniejszych wersjach – pisze Fukuyama – krytyka ta całkowicie zaprzecza możliwości istnienia liberalnego ideału racjonalnego dyskursu”³⁹.

W ten sposób liberalna zasada uprawomocnionej (dowiedzianej) racjonalności została zakwestionowana i obalona⁴⁰. A zatem – czy liberalizm wyczerpał swą zdolność legitymizowania praktyk demokratycznych? Jaki sens przybrać może demokratyczna polityka w dobie kryzysu liberalizmu? Czy mamy powiedzieć, iż ostatecznie rację miał Richard Rorty, deklarując „pierwszeństwo demokracji wobec filozofii”? Jeśli tak, w tym miejscu rysuje się oczywiście kolejne pytanie – czy taka „demokracja bez zasad” nie ustanowi jednak własnej zasady?

Połączone figurki – cezaryzm i demokracja cezarystyczna

Nietzsche przekonywał, iż w dobie nihilizmu jedyną autentyczną podstawę stwarzają projekcje woli mocy. Wola mocy – jak przypominał Martin Heidegger – jest jednocześnie zasadą poznania i zasadą działania – „zasadą nowego stanowienia wartości”⁴¹. Adeptci woli mocy nie muszą zatem odwoływać się do autorytetu „wiedzy ustanowionej” – realizując swoje ambicje poznają jednocześnie świat i zdobywają nieodzowną wiedzę o tym, co należy czynić. Rzeczywistość ogołocona z wszelkich atrybutów obiektywności musi być tworzona wciąż od nowa poprzez akty woli mocy. Widzimy teraz, że koncepcja Rorty’ego – zwalniająca demokrację z obowiązku poszukiwania racjonalnej podstawy, oznacza, iż wkracza ona – *nolens volens* – na obszary permanentnego rozchwiania. Zarazem – negowanie podstawy oznacza, iż jedynym źródłem obowiązujących rozstrzygnięć stają się projekcje woli mocy.

³⁸ T. Nichols, *The Death of Expertise. The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford University Press 2017.

³⁹ F. Fukuyama, *Zamieszanie z liberalizmem*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2022, s. 115.

⁴⁰ Na ten temat podstaw liberalnej demokracji i ich erozji – fundamentalne opracowanie: B. Szlachta, *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*, Instytut De Republica, Warszawa 2022.

⁴¹ M. Heidegger, *Nietzsche...*, t. 2, s. 475–495.

Jaki zatem sens – w tej sytuacji – mają demokratyczne praktyki? Jak rozumieć politykę wolności? Czym staje się polityczne przywództwo w warunkach, które określa „wola złudzenia”, eliminując ideę prawdy obiektywnej, prawa i rządów prawa?⁴² Oto ważne pytania, które należy – jak się wydaje – powiązać z próbą przemyślenia kryzysu demokracji liberalnej, odnosząc się zarazem do wyzwania, jakie stanowią sukcesy Donalda Trumpa.

Prezentując swój pogląd na temat europejskiego nihilizmu Nietzsche podkreślał: wyczerpani uległy wszelkie źródła powagi – upadły wszelkie „przedmioty naszej czci”. Zaznaczał – „Nawet ideały ludowe: «mędrzec», «prorok», «święty». Od tej pory liczyć się już będą tylko namiastki powagi i namiastki wartości. Podobnie w polityce – wyrażnie mówi Nietzsche – brak wiary w swoje prawo, brak niewinności; panuje łgarstwo, służalstwo chwili”⁴³. Wszelkie działania oparte są więc na mistyfikacjach. Taki jest najgłębiej ukryty sens nihilizmu. Liczą się już tylko związane z odczuciem pustki akty desperacji i parodie powagi. W takim kierunku zmierza polityka.

Ostatecznie stajemy jednak na krawędzi paradoksu. Nihilizm – tłumaczył Nietzsche – ma podwójne znaczenie. „Może on być oznaką siły (...) z drugiej strony może on być oznaką siły niedostatecznej”⁴⁴. Manifestacją „siły niedostatecznej” jest rezygnacja. Polityka nowych czasów – polityka w dobie nihilizmu – ma sens rozdwojony. Manifestacje woli przeplatają się z biernością, z oczekiwaniem, które daje wyraz pragnieniom „ostatniego człowieka”. Na tej płaszczyźnie powstają nowe struktury wpływów i nowe struktury panowania.

Jaki sens ma polityka silnej woli, wykraczająca poza schematy bierności i rezygnacji? Jak przebiega kompensowanie braku podstawy? Czy sprowadza się ono do natrętnego demonstrowania własnej obecności – do absorbowania uwagi? Czy swoista „celebra” obecności zastąpić może realne działania?

Nihilizm nie jest epoką bohaterów – jest epoką krzykliwych parodystów. Nietzsche podkreślał – „Jesteśmy pierwszą epoką uczoną *in puncto* «kostiumów»”⁴⁵. Decydującej wagi nabiera – Nietzsche wprowadza tu istotne określenie korelujące z pojęciem woli mocy – „wola pozoru”⁴⁶. To ona staje się zasadą konstytuującą rzeczywistość pozoru – ustanawiającą domenę fikcji, w której powstają ekrany popularności. W tej właśnie przestrzeni rodzą się przywódcze autorytety. Walkę o przewagę w festynie popularności toczą paradyści powagi,

⁴² Szerzej na temat woli złudzenia: S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia*, Wydawnictwo Łośgraf, Warszawa 2011.

⁴³ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 9.

⁴⁴ Tamże, s. 11.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 148.

⁴⁶ Tamże, s. 158. Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia...*, s. 88–95.

parodyści wielkiego stylu. Charakter tych zjawisk najtrafniej oddaje pojęcie „celebrity politics”. Istota przywódczych cnót traci znaczenie – liczy się ich „wygląd”, rozstrzygającej wagi nabiera gra pozorów. Wizerunek – jak tłumaczy Mark Wheeler – zastępuje tożsamość⁴⁷.

Postawmy teraz ważne pytanie: czy pojęcie „charyzmy” – którym posługiwał się Max Weber – analizując mechanizmy demokratycznej walki o władzę – przystaje do realiów nihilistycznej gry pozorów? Jakie znaczenie mogą mieć reprezentujące „wolę pozoru”, parodie charyzmy? Jak przebiegać może sprawowanie władzy w świecie, w którym celebra zastępuje autentyczne ustanowienie celów i wartości? Jaki sens ma „polityka kostiumu”? Nie znajdziemy tu łatwej odpowiedzi. Najważniejszym kierunkiem myślenia w nurcie nauk o polityce powinna stać się dzisiaj – jak się wydaje – epistemologia pozoru, epistemologia fikcji.

W warunkach, które współtworzą wola mocy i wola pozoru, kryteria wiarygodności stają się nieoczywiste. Parodie charyzmy uczestniczyć więc mogą z łatwością w ogólnym obiegu fikcji. Max Weber, zastanawiając się nad charakterem nowoczesnej polityki angażującej masę – szukając wyjaśnień wykraczających poza schemat suwerenności ludu – wprowadzał pojęcie „demokracji cezarystycznej”⁴⁸. Mówił o „cezarystycznym wariacie selekcji przywódców”⁴⁹.

Miał tu wszakże na myśli mechanizmy uwzględniające – wciąż jeszcze – istnienie „rzeczywistości”. W takim właśnie kontekście należy rozpatrywać klasyczne Weberowskie koncepcje charyzmy i demokracji cezarystycznej. Na początku XX wieku istniała jeszcze rozległa przestrzeń „naturalnych”, rzecz można, relacji, narzucających konkretne i autentyczne sprawdziany wiarygodności i efektywności.

Dzisiaj zastąpiła ją progresja (i dominacja?) „symulaków”, związana z rozwojem nowych mediów i nowych form przekazu. „Rzeczywistość” stała się anachronizmem – rywalizacja przebiega w przestrzeni, którą kreują symulakry – znaki powstające w symbolicznej przestrzeni wzajemnego ustanowienia. Pojęcie rzeczywistości staje się bardzo problematyczne – dotyczy to oczywiście i samego pojęcia „charyzmy”, która nabiera dziś kształtu w przestrzeni symulaków.

⁴⁷ M. Wheeler, *Celebrity Politics. Image and Identity in Contemporary Political Communications*, Polity Press, Cambridge 2013.

⁴⁸ Szerzej na temat Weberowskich zmagania z nowoczesnością: J. P. Diggins, *Max Weber. Politics and the Spirit of Tragedy*, Basic Books, New York 1996.

⁴⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 1071. Na ten temat także: D. Held, *Modele demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 163–178.

Staje się – mówią nieco inaczej – projektem parodystycznym – rodzi się poprzez akty parodiowanej powagi – parodie cnót stają się ostateczną „rzeczywistością”. Nie zmienia się tylko jedno – funkcjonowanie mechanizmu omamienia. Nowoczesny przywódca demokratyczny – tłumaczył Weber – „zdo- bywa zaufanie i wiarę mas, a więc swą władzę, za pomocą środków demagogii masowej”. Skłania się ku temu – podkreślał – „każda demokracja”. Dodawał też – „Swoiście cezarystycznym środkiem jest plebiscyt. Nie jest on żadnym zwykłym «głosowaniem» czy «wybo-rem», lecz wyznaniem «wiary» w przywódcę powołanie tego, kto pretenduje do takiej aklamacji”⁵⁰.

W taki sposób na scenę wkraczają nowi bohaterowie demokratycznego spektaklu władzy – „lud” nakłada im szaty cesarów. Proces, o którym mówi Weber, trwa – jego charakter nie uległ zmianie. O wszystkim decyduje ostatecznie „akt wiary”. Na horyzoncie „końca historii” ustawiamy nasze połączane figurki – okłaskujemy parodystów powagi. Ich wizerunki powstają w prze- strzeni symulaków, ale na mocy „woli pozorów”, a więc naszej gotowości do poddania się złudzeniom, parodyści zdobywają realną władzę, urzeczywist- nianą poprzez projekcje woli mocy. Jest to zwrot nieuchronny – liberalna demokracja zanegowała bowiem istotę własnego powołania wyrzekając się wszelkiej podstawy. Parodiując własną misję poprzez ustanowienie mechani- zmu fikcji – funkcjonującej na płaszczyźnie pochlebczego, anachronicznego języka samozadowolenia.

Hedonizm i histeria emancypacyjna – wola mocy w rozproszeniu

Prawdziwą religią – a więc tym, co łączy – liberalnej nowoczesności stał się hedonizm. Podejmując problematykę woli mocy Nietzsche nieustannie zasta- nawia się nad, sięgającą samej podstawy nowoczesności, erozją cnót heroicz- nych. Hedonizm – mówiąc najkrócej – to utożsamienie szczęścia z pojęciem przyjemności. Jego korzenie sięgają antyku – antyczny hedonizm nie stał się wszakże szerzej przyjmowaną koncepcją życia, pozostawał raczej na margine- sie. W większej mierze – rzecz można – bulwersował niż wychowywał⁵¹.

Nowoczesność realizuje więc wzorzec, który w przeszłości pozostawał w cieniu, ustępując miejsca koncepcjom dobrego życia narzucającym zasadę wytężonej samorealizacji. Przedstawiając antyczne koncepcje dobrego życia Jan Legowicz mówi o „intencji dobra, jako wskaźniku moralnego charakteru

⁵⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 1071.

⁵¹ Szerzej na ten temat: A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, *Dzieła*, t. 3, Aletheia, Warszawa 2000, s. 147–291; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 402–429.

działania ludzkiego” – epikureizm charakteryzuje jako „wiedzę życia rozsądnie przyjemnego”⁵². Nowoczesność – mówiąc najkrócej – zastąpi intencję dobra intencją przyjemności. Odsuwa na margines wszelkie koncepcje życia, które mogłyby ten porządek naruszyć. Wagi rozstrzygającej nabiera bezpośrednia dynamika życia. Nietzsche wyrokuje – „«Nowoczesność» pod przenośnią odżywiania i trawienia”⁵³. Metaforą nowoczesności staje się więc „odżywianie i trawienie”.

Koncepcje życia, które możemy rozpatrywać w jej świetle, w żaden sposób nie wiązały się z pragnieniem wolności. Nowoczesność – podkreślimy – jest rozdarta: hedonizm pozostaje w istocie w radykalnym konflikcie z zasadą wolności. W klarowny i przekonujący sposób przedstawił tę kwestię Isaiah Berlin prezentując – w zbiorze *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów* – sylwetkę Helwecjusza. Identyfikując cele życia z „dążeniem do szczęścia i unikaniem bólu”, Helwecjusz utożsamiał fundamentalną zasadę nowego porządku z „automatycznym wytwarzaniem szczęścia”⁵⁴. Automatyzm – to rzecz oczywista – wykluczyć musi zasadę indywidualnego wyboru. Według Helwecjusza świat powinien zmienić się w maszynę szczęścia, która eliminując wolność osobistą, uwalniając od trudu życia, oferować będzie wygody i przyjemności. Referując przypadek Helwecjusza Berlin przypomina jednocześnie – Oświeceniowi entuzjaści programu szczęścia w sposób bardzo lekceważący odnosili się do zasad demokracji – o ludzi mówili z pogardą, negując ideę wolności i uczestnictwa. Przedstawiając te postawy Berlin podsumowuje – „Jak urządzić to nowe, dobre społeczeństwo? Zdecydowanie nie może to być demokracja, ponieważ ludzie często są głupi i występni”⁵⁵.

Doktryna szczęścia – jak widzimy – nie miała nic wspólnego z programem wolności, który Wiek Rozumu, zawarł w swych deklaracjach. Powstaje głębokie rozdarcie – zasada przyjemności, która jest jednym ze „sterowników” nowoczesności, popada w konflikt z programem emancypacji. Sięgając do samych podstaw tych tendencji, Eric Voegelin zwracał uwagę na charakterystyczne korelacje – na związki Helwecjusza z brytyjskim utylitaryzmem. Nowoczesność tworzy ostatecznie program zgody w dziedzinie wartości – konkluzją poszukiwań dotyczących racjonalnych wzorców moralności i polityki, stanie się utylitaryzm i związana z nim zasada przyjemności. Voegelin przypominał – Nietzsche

⁵² J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 241 oraz 297–336.

⁵³ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 40.

⁵⁴ I. Berlin, *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów*, przeł. J. Czernik, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019, s. 58.

⁵⁵ Tamże, s. 61.

„opisywał dzieło Helwecjusza jako «ostatnie wielkie wydarzenie w dziedzinie moralności»”⁵⁶.

Węzeł zgody pomiędzy liberalizmem i utylitaryzmem stanie się (choć mamy tu do czynienia z paradoksem) jednym z kluczowych aspektów nowoczesności. Doktryna wygody i dobrobytu przyjmuje na siebie rolę swoistego metajęzyka polityki. Alians utylitarystycznej etyki i polityki oznacza ostatecznie etyczną abdykację podmiotu. „Przemyśl szczęścia” – jak tłumaczy William Davies – realizuje program, który można obdarzyć mianem „demokracji ciała”. To sfera konsumpcji – a nie polityczna aktywność – staje się ostatecznie sprawdzianem demokratycznego porządku wartości⁵⁷. Nowoczesna demokracja podąża drogą Helwecjusza. W ten sposób – powtórzmy formułowaną już wcześniej uwagę – umacnia się jednak fundamentalny konflikt wartości: sprzeczność pomiędzy zasadami wolności i zasadą przyjemności. Demokracja coraz wyraźniej odchodzi od pryncypiów zaangażowania związanego z realizacją programu wolności. Charakteryzując mechanizmy demokratycznej legitymizacji – Ross Abbinett – mówi o „polityce szczęścia”, powiązanej z „ideologiami szczęścia”. Najbardziej efektywną formułą samowiedzy w demokratycznym społeczeństwie jest dzisiaj – jak tłumaczy – „nauka życiowego komfortu” (*the science of wellbeing*)⁵⁸. „Ideologie szczęścia” stają się nowymi deklaracjami praw fundamentalnych, wysuwającymi na pierwszą linię program wygód i przyjemności.

Zmierzając w stronę konkluzji – powracając do problemu woli mocy i fenomenu nowoczesnego cezaryzmu – podkreślimy: hedonizm w niczym nie narusza logiki nihilizmu i porządku stanowienia zgodnego z projekcją woli mocy. Uzasadniając tę tezę należy mówić w pierwszym rzędzie o kulturze rezygnacji oznaczającej oczekiwanie na dobrodziejstwa objęte gwarancjami „politics of happiness”. Ta rezygnacja zakłada oczywiście uległość sprzyjającą ambicjom nowych cesarów.

Jest też drugi aspekt – w kulturze nihilistycznej, ekspozycja woli mocy może (i musi) mieć także charakter rozproszony. Desperacka autoafirmacja, nieprzejednana obrona własnych pozycji, cofa nas niejako ku progom „stanu natury”, w rozumieniu, które nadał temu pojęciu Thomas Hobbes. Tę właśnie kwestię podejmuje John Gray w przywoływanej już pracy *Nowe lewiatany*.

Coraz wyraźniej zaznacza się dziś tendencja, którą można określić mianem „histerii emancypacyjnej”. W realiach nieskrępowanej ekspresji, egzystencjalną

⁵⁶ E. Voegelin, *Helwecjusz i genealogia namiętności*, [w:] *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

⁵⁷ W. Davies, *Przemyśl szczęścia. Jak politycy i biznesmani sprzedali nam well-being*, przeł. B. Kaniewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2023, s. 41–45.

⁵⁸ R. Abbinett, *Politics of Happiness. Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*, Bloomsbury 2013, s. 19–49.

koniecznością staje się konflikt. Samorealizacja oparta na zasadach osobistego zadowolenia (przyjemność!) wyklucza wszelkie wspólnotowe kompromisy. Decydującej wagi nabiera strategia przewagi – ekspozycja woli mocy. Hedonizm – dążenie do przyjemności – otwiera ostatecznie przestrzeń walk i konfliktów związanych z zasadą autoafirmacji.

Taki właśnie sens ma – jak się wydaje – przesilenie, którego dziś doświadczamy. Na naszych oczach upada baśń „społeczeństwa obywatelskiego”, opartej na regułach *civility* – zasadach ogłady i kooperacji. Rozpoczyna się walka – nadchodzi czas porachunków, które stają się najważniejszym celem działania istot „przebudzonych” – nasze położenie określa dzisiaj fenomen *woke culture*. Jedynym wykładnikiem wartości staje się spersonifikowana wola mocy.

Najczęściej wszakże ma ona charakter parodystyczny – jest parodią mocy, rozpaczliwą szamotaniną. W świecie *wokeizmu* wciąż trwa, jak mówi Gray, „próżne głędzenie o mikroagresjach”⁵⁹. Ma ono jednak zarazem pewien głębszy sens. „Współczesny ideał autokreacji – wyjaśnia Gray – który osiągnął autodestrukcyjną apoteozę na ultraliberalnym Zachodzie, to zapomniana teologia (martyrologiczna teologia krzyża – S. F.) przefiltrowana przez romantyczny kult oryginalności”⁶⁰.

To właśnie tu – jak przekonuje Gray – trzeba szukać źródeł *wokeistycznego* zaciętrzewienia. „Przebudzeni” są męczennikami – tak siebie widzą. Ultraliberalowie uważają – kierując się podejrzliwością opartą na potrzebie demaskowania winy – że ich powołaniem jest poskramianie przeciwników „przebudzenia”. Gray podkreśla – „Ukryci heretycy muszą być ścigani, dręczeni i niszczeni. Możliwość prześladowania jest jedną z atrakcji ultraliberalizmu”⁶¹. Naczelną zasadą działania staje się – jak widzimy – autokreacja poprzez konflikt: oparta na przemocy nieustępliwość. Nowy liberalizm oznacza gwałtowne i radykalne zerwanie z zasadami równowagi, ogłady i kompromisu. Liberalna demokracja staje na rozstaju dróg.

Bibliografia

- Abbinnet R., *Politics of Happiness. Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*, Bloomsbury 2013.
- Becker C., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszczkowski, Zysk i S-ka, Poznań 2008.
- Berlin I., *Oryginalność Machiavellego*, [w:] *Pod prąd*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Berlin I., *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów*, przeł. J. Czernik, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019.

⁵⁹ J. Gray, *Nowe lewiatany...*, s. 194.

⁶⁰ Tamże, s. 209.

⁶¹ Tamże, s. 211.

- Bernstein R., *The Pragmatic Turn*, Polity Press 2010.
- Byung-Chul Han, *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. R. Pokrywka i M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022.
- Davies W., *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmani sprzedali nam well-being*, przeł. B. Kaniewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2023.
- Diggins J. P., *Max Weber. Politics and the Spirit of Tragedy*, Basic Books, New York 1996.
- Filipowicz S., *Bogowie pustego miejsca. Teologia polityczna i demokracja*, «Przegląd Polityczny» 2012, nr 114.
- Filipowicz S., *Prawda i wola złudzenia*, Wydawnictwo Akademickie Łośgraf, Warszawa 2011.
- Filipowicz S., *Interpretacja i pytanie o podstawy poznania (w dziedzinie myślenia o polityce)*, [w:] S. Filipowicz, M. Kassner, *Nauki o polityce i zagadnienie interpretacji*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2023.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Fukuyama F., *Zamieszanie z liberalizmem*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2022.
- Gray J., *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie*, przeł. Sz. Żuchowski, Warszawa 2024.
- Gray J., *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London–New York 1995.
- Haase U., *Starting with Nietzsche*, Continuum, London–New York 2008.
- Hart H., *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1–2, przeł. A. Gniazdowski i inni, Warszawa 1999.
- Held D., *Modele demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Krokiewicz A., *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa. Dzieła*, t. 3, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lefort C., *O trwałości porządku teologiczno-politycznego*, «Przegląd Polityczny» 2012, nr 114.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Mair P., *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, Verso, London–New York 2013.
- Mason P., *How to Stop Fascism. History – Ideology – Resistance*, Allen Lane 2021.
- Nichols T., *The Death of Expertise. The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford University Press 2017.
- Moyl S., *The Last Utopia. Human Rights in History*, Harvard University Press, 2010.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2001.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*, [w:] *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press 1991.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda, Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003.

- Sartori G., *Teoria demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Szlachta B., *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres (?)*, Instytut De Republica, Warszawa 2022.
- de Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków–Warszawa 1996.
- Tokarski J., *Czy liberalizm umarł?*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021.
- Traverso E., *Nowe oblicza faszyzmu*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- Voegelin E., *Helwecjusz i genealogia namiętności*, [w:] *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Wheeler M., *Celebrity Politics. Image and Identity in Contemporary Political Communications*, Polity Press, Cambridge 2013.