

Stanisław Filipowicz*

Ziemia obiecana. O dążeniu do restytucji ideału republikańskiego

The Promised Land:
On the Striving for the Restitution of the Republican Ideal

STUDIA I ANALIZY

Słowa kluczowe: nowoczesność, republika, dezintegracja, konflikt, nostalgia

Key words: modernity, republic, disintegration, conflict, nostalgia

Abstrakt: Artykuł skupia uwagę na zjawisku nostalgii republikańskich, rozpatrywanym jako jeden z charakterystycznych aspektów kryzysu późnej nowoczesności. Podejmując zagadnienie trwałości tradycji republikańskiej stawia pytania dotyczące „warunków możliwości” restytucji republikańskich wzorców w kulturze konfliktów odzwierciedlających erozję liberalnej koncepcji kompromisu. Pytanie zasadnicze ma kształt następujący – czy w warunkach dezintegracji możliwa jest polityka oparta na zasadzie common sense?

Abstract: The article concentrates on the problem of republican nostalgia which is approached as one of the characteristic symptoms of late modernity crisis. Highlighting the durability of republican pattern it raises at the same time doubts which are contained in the notion of “conditions of possibility”. The doubts are related to the visible tensions between republican hopes and the failures of consensus politics, losing ground under growing pressure of social unrest and ideological conflicts. The basic question is following: is political change – embracing the notion of common sense – at all possible in the world driven by the energy of disruption.

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1111-6642>; prof. dr hab., Uniwersytet Warszawski.
E-mail: s. filipowicz@uw.edu.pl.

Ewokacja ideału republikańskiego – pomiędzy nostalgią i bezradnością

Jaki sens ma ewokacja ideału republikańskiego wykraczająca poza obszary dyskursu naukowego? W jaki sposób można ją powiązać z refleksją dotyczącą kryzysu demokracji liberalnej? Co oznacza rozchwieianie zmieniające demokratyczne praktyki w pole permanentnych konfliktów – w obszar niezgody stawiającej pod znakiem zapytania trwałość liberalnego wzorca. Jaki sens ma kryzys demokracji?

Podejmując to pytanie znany amerykański eseista Robert Kaplan używa w swej pracy *Waste Land. A World in Permanent Crisis* (*Ziemia obrócona wniwecz. Świat w stanie permanentnego kryzysu*) znamienne sformułowania – „Weimar staje się światem” (*Weimar goes global*)¹. „Weimar” jest określeniem funkcjonującym w naszym języku na prawach symbolu – terminem odgrywającym istotną rolę w kreowaniu *imaginarium* niepewności i trwogi, sygnaturą rozchwiania kojarzonego z zamętem społecznym, chaosem myślowym i erozją instytucji tworzących ośnowę ładu politycznego. Mocny wydzźwięk symboliczny ma także tytuł przywoływanej pracy. W pojęciu „ziemi obróconej wniwecz” (*waste land*) odnajdujemy obraz destrukcji i spustoszenia. Opisując Niemcy w czasach republiki Weimarskiej Kaplan przywołuje słowa Alfreda Döblina, autora powieści *Barlin Alexanderplatz* – „Sodoma w dniu poprzedzającym unicestwienie”. Mieszanina perwersji, bez troski i upojenia. Kaplan dodaje: „Zatrącenie to słowo, które przychodzi nam na myśl natychmiast, gdy myślimy o Republice Weimarskiej”². Dary wolności są – jak widzimy – kruche.

Jaki sens – powtórzmy pytanie – mogą mieć dążenia związane z restytucją wzorca republikańskiego? Reminiscencje republikańskie towarzyszą nam od czasów Renesansu. Nawet ich najbardziej pobieżna charakterystyka byłaby w istocie zamysłem o charakterze utopijnym. Wątków, śladów, interpretacji jest zbyt wiele³. Mając na uwadze czasy najnowsze posłużmy się więc jedynie pewnym przykładem – ważnym i charakterystycznym. Mam na myśli znaną pracę Thomasa Pangle’a *The Ennobling of Democracy* (*Uszlachtetowanie demokracji*), którą możemy potraktować jako radykalną próbę reinterpretacji demokratycznego wzorca podejmowaną w nawiązaniu do idei republikańskiej. Jej ważnym

¹ R. Kaplan, *Waste Land. A World in Permanent Crisis*, Hurst & Company, London 2025, s. 3–68.

² Tamże, s. 4 i 5.

³ Przykładem udanej próby lakonicznej charakterystyki wzorca klasycznego i jego przemian są dwie prace: T. Tulejski, T. Banach, *Republika Rzymska i Wielka Brytania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022 oraz S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, Warszawa 1995.

celem – jak to ujmuję sam autor – jest „ożywienie dziedzictwa klasycznego republikanizmu”⁴.

Czy „uszlachetnienie demokracji” jest możliwe? Cóż mogłoby ono oznaczać? Czym miałyby stać się ta „lepsz” demokracja, uwolniona od ciężaru złych nawyków? Podejmując to pytanie wykraczamy poza ściśle rozumianą sferę dyskursu akademickiego, obejmując spojrzeniem polityczny wymiar nostalgii republikańskich. Decydującej wagi nabiera tym samym kwestia, którą w terminach Kantowskich można sformułować jako pytanie o „warunki możliwości” restytucji ideału republikańskiego?

Jak mamy rozumieć oczekiwania związane z rewindykacją wzorca? Co może im sprzyjać, co stanąć musi na przeszkodzie? Jaką treść odnajdujemy dziś w pojęciu *res publica*? Na czym polega konflikt zasad związanych z republikanizmem i indywidualizmem?⁵ Czym byłaby *rzecz wspólna* w warunkach kryzysu późnej nowoczesności? Oto pytania, które wypada potraktować jako warunek *sine qua non* rzetelnego namysłu, który powinien towarzyszyć ewokacjom ideału republikańskiego.

Zadanie jest niełatwe. Republikanizm – jak podkreśla Joyce Appleby – jest „pojęciem proteuszowym”⁶. Niesłabnące zainteresowanie tradycją republikańską jest wszakże rzeczą znamioną i ważną. Staje się często impulsem wykraczającym poza obszary dyskursu akademickiego, w stronę namysłu wiążącego się ze sferą *praxis* – zmieniającym ewokację idei w element programu politycznego. Taki charakter ma praca wieloletniego (1975–1987) przedstawiciela stanu Colorado w Amerykańskim senacie Gary’ego Harta – *Restoration of the Republic. The Jeffersonian Ideal in 21st Century America*. Program republikańskiej restytucji jest w niej zaprezentowany jako jeden z elementów kształtujących polityczny horyzont XXI stulecia⁷.

Jaki sens miałyby w istocie restytucja wzorca? Jak należy rozumieć uwarunkowania będące częścią historycznych realiów? Jak wyglądają najbardziej oczywiste przeszkody? Kryzys liberalnej demokracji znajduje swój wyraz w eskalacji konfliktów – jej podstawy uległy rozchwianiu. Czy pojęcie *res publica* nie trafia w próżnię? W liberalnej demokracji mamy w istocie do czynienia z paradoksem – radykalizacja programów emancypacyjnych narusza zasadę kompromisu (wykluczenia przemocy), która sama w sobie jest kardynalnym warunkiem emancypacji.

⁴ T. Pangle, *The Ennobling of Democracy. The Challenge of the Postmodern Age*, The Johns Hopkins University Press 1992, s. 105–131.

⁵ Na ten temat pisze: J. Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press 1992.

⁶ Tamże, s. 277.

⁷ G. Hart, *Restoration of the Republic. The Jeffersonian Ideal in 21st Century America*, Oxford University Press 2002.

Radykalna emancypacja, nastawiona na „usuwanie blizn przeszłości”, otwiera przestrzeń konfliktów naruszających podstawy demokratycznej zgody⁸. Paradoks ten zauważyła i zaakcentowała Hannah Arendt, podejmując problem „kryzysu republiki”⁹. Prowadząc swoje analizy dotknęła problemu równości – kwestii stawiającej wewnętrzne sprzeczności liberalnej demokracji w najostrzejszym świetle. Ostrzegała: emancypacyjny radykalizm – narzucając kanon pozbawionej ograniczeń równości – prowadzi w stronę nowych form totalitaryzmu: oznacza bowiem wymuszenie bezwzględności posłuszeństwa wobec emancypacyjnych dogmatów. Ten radykalizm utrwalił się ostatecznie jako reguła „politycznej poprawności” – legitymizująca przemoc symboliczną wobec tych, którzy nie uznają doprowadzonych do skrajności równościowych pryncypiów¹⁰.

Ostre podziały społeczne w oczywisty sposób ograniczają przestrzeń ideowych rewindykacji mających źródła w tradycji republikańskiej: eliminując pojęcie wspólnego osądu – *sensus communis* – pozostawiają pojęcie *rzeczy wspólnej* w próżni. W społeczeństwie liberalnym przewagę zdobyła ostatecznie nietzscheańska zasada perspektywiczności. Nietzsche odrzucił Platońską koncepcję poznania sytuującą prawdę rzeczywistą ponad sferą partykularnych opinii. W *Przedmowie do Poza dobrem i złem* podkreślał: „Kto mówił o duchu i dobru tak jak czynił to Platon, ten prawdę stawiał na głowie i przeczył samej perspektywiczności, która stanowi fundamentalny warunek wszelkiego życia”¹¹. W kulturze późnej nowoczesności zwyciężyła zasada odrębnych perspektyw – idea prawdy wykraczającej poza sferę partykularnych opinii została odrzucona. Ma to niezmiernie istotny wpływ na kształt sporów dotyczących roszczeń emancypacyjnych – różnica zdań została utożsamiona z bezdyskusyjną odrębnością „prawd” ukształtowanych w odmiennych perspektywach. Rozstrzyganie sporów staje się w tej sytuacji niemożliwe – nie istnieje żadna wspólna miara, żadna wspólna podstawa ocen. Allan Bloom, autor znanej pracy *Umysł zamknięty*, mówił w związku z tym o „nietzscheanizacji lewicy”, mając na myśli pogłębiającą się niekoherencję sposobów myślenia¹².

⁸ Takiego określenia użył w jednym z przemówień z 1965 roku prezydent Stanów Zjednoczonych Lyndon B. Johnson – na ten temat: E. Foner, *The Story of American Freedom*, New York–London 1999, s. 275–305.

⁹ H. Arendt, *Kryzys republiki*, przeł. P. Nowak, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2022.

¹⁰ Szerzej na ten temat: *Kryzys republiki*, [w:] P. Nowak, *Przemoc i słowa. W kręgu filozofii politycznej Hannah Arendt*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2025, s. 187–208.

¹¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 24.

¹² A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 259–271.

W tym miejscu rodzi się niezmiernie istotne pytanie – czy republikańskie nostalgii nie otwierają przestrzeni złudzeń? Czy nie tworzą fantomów konsolidacji, która w społeczeństwie stawiającym na najwyższym szczeblu zasadę różnicy, staje się po prostu niemożliwa? Ta kwestia wymaga krótkiej analizy.

Francis Fukuyama w *Zamieszczeniu z liberalizmem*, pracy poświęconej niedomaganiom liberalnej demokracji, zwraca uwagę na decydującą rolę mechanizmów udaremniających wspólny namysł i wspólną debatę – na uwarunkowania zmieniające demokrację liberalną w przestrzeń nieporozumienia i niezgody¹³. Zaznaczmy – znamienym rysem liberalnej kultury myślenia, eksponującej koncepcję postępu, stała się uprzywilejowana pozycja idei dekonstrukcji. W nurcie progresywnego liberalizmu jej działanie przypomina – rzecz można – pracę „sumienia”. Sens ustanowiony – każde ugruntowane znaczenie – może, zgodnie z ideałami dekonstrukcji, zostać poddane ocenie i potraktowane jako formuła symbolicznej przemocy naruszającej reguły wolności myślenia. Zgodnie z ideałami dekonstrukcji – wyjaśnia George Steiner – „zrozumiałość sygnalizuje dezinformację”¹⁴. Ofiarą dekonstrukcji pada samo słowo – traci ono ostatecznie swój autorytet: „Związki, które zawiodły, rodzą niemal gorączkowe poszukiwanie komunikacyjnych, semiotycznych kodów innych niż klasyczne językowe (...) odejście od słowa, od jego tradycyjnej obietnicy znaczenia stało się niemal dramatyczne”¹⁵. Cyceroński ideał komunikacji, zgody, porozumienia – zawarty w formule *ratio et oratio* – odchodzi w zapomnienie.

Wspomniany już Fukuyama, dezorientację i zamęt poznawczy traktuje jako znamieny rys głębokiego kryzysu intelektualnego i moralnego – w końcu także politycznego – w którym pogrążyła się liberalna demokracja. W kulturze dekonstrukcji, swoistą konkluzją jest stan poznawczej bezradności udaremniającej wspólne działanie. Faktem – pisze Fukuyama mając na myśli zachodnie demokracje – stała się w istocie „detronizacja liberalnej racjonalności”¹⁶.

Agon – kultura sporu, walki i emocji

Kryzys republiki, o którym mówi H. Arendt, wykracza poza sferę powierzchownie rozumianych sporów politycznych. Uderza w podstawy pierwotnej materii polityki, którą Arystoteles utożsamiał z działaniem poprzez język. Język

¹³ F. Fukuyama, *Zamieszczenie z liberalizmem*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2022.

¹⁴ G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016, s. 221.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ F. Fukuyama, *Zamieszczenie z liberalizmem...*, s. 129.

nastawiony na obrazowanie traci atrybuty wiarygodności związanej z pojęciem prawdy. Nie jest już spoiwem kształtującym wspólnotę przekonań. Staje się nośnikiem emocji związanych z artykulacją roszczeń.

Znamiennym rysem nowoczesności stał się – jak to ujmuje Charles Taylor – „zwrot ekspresywny” (*expressivist turn*)¹⁷. Oznacza on powiązanie idei podmiotowości z pojęciem autentyczności – z koncepcją wewnętrznej prawdy ukształtowanej poza sferą tłumiących osobowość konwenansów. Ta koncepcja ma rodowód romantyczny i popada w oczywisty konflikt z rygorami liberalnej racjonalności wyrastającymi w kręgu oświeceniowego racjonalizmu. Staje się ostatecznie podstawą nowej etyki oznaczającej odejście od zasad postępowania opartych na „kontrolu i racjonalnym samoopanowaniu”, w stronę idei dobra mającego u swych podstaw „siłę wizji i ekspresji”¹⁸.

Liberalna demokracja rozstaje się stopniowo z wzorcami racjonalnego zdyscyplinowania i koncepcją współuczestnictwa. Sama idea emancypacji przechyla się zdecydowanie w stronę ekspresji oznaczającej ustanowienie i potwierdzenie własnej odrębności. Podejmując tę kwestię, brytyjski socjolog Anthony Giddens przekonuje, iż w istocie klasycznie rozumianą politykę emancypacji, związaną z pokonywaniem barier społecznych, zastępuje stopniowo „polityka życia” oznaczająca skupienie uwagi na ukształtowaniu własnego stylu osobowości – odrębnej koncepcji bycia w świecie¹⁹. Z zasady dotyczy ona a większej mierze problemów związanych z troską o własne ciało i czysto subiektywnie rozumiane kryteria tożsamości, aniżeli problemów społecznych. To właśnie na tych obszarach – w sferze koncepcji życia związanej z ideałami swobodnej ekspresji – zakorzeni się *credo* progresywnego liberalizmu. Rozwój nowej etyki – podkreśla Giddens – dokonuje się „w kontekście kwestii egzystencjalnych” opartych na modelach ekspresji i autostylizacji²⁰.

Przemianom późnej nowoczesności towarzyszy porzucenie – związanych z tradycją klasycznego liberalizmu – wzorców *civility*. Pojęcie *civility* akcentowało wagę obyczajów wykluczających agresję i przemoc, zakładających potrzebę konsensu, afirmujących zasadę *common sense*²¹.

¹⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 677–721.

¹⁸ Tamże, s. 45.

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 285–313.

²⁰ Tamże, s. 293.

²¹ Szeroko na ten temat: M. Becker, *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. A Privileged Moment in the History of England, Scotland, and France*, Indiana University Press 1994. Zob. także: S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków–Warszawa 1997.

Koncepcję *civility* stopniowo zastępowała idea *agonu*: koncepcja konfrontacji i walki zgodnej z logiką odrębności – narzucająca zerwanie z konwenansami przynależności i uczestnictwa w porządku wartości reprezentującym wyższy szczebel utożsamienia. Istotnym aspektem późnej nowoczesności, i kryzysu liberalnej demokracji, będzie ugruntowanie koncepcji polityki zastępującej ideę *consensu* zasadą konfrontacji, oznaczającej utożsamienie politycznego działania z rozpoznawaniem przeciwnika. W tym miejscu – zgodnie z klasyczną koncepcją Carla Schmitta – zaczyna się polityka. „Specyficzne polityczne rozróżnienie, – pisze Schmitt – do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie przyjaciela i wroga”²². Obecnie jest to koncepcja przyjmowana chętnie zarówno na prawicy jak i na lewicy. Emancypacyjna lewica jest dziś nastawiona na konflikt i konfrontację w stopniu nie mniejszym niż prawica, która do koncepcji Schmitta sięgała najwcześniej.

Znana reprezentantka orientacji lewicowej – zaliczana do przedstawicieli „postmarksizmu” Chantal Mouffe – podejmuje zdecydowaną krytykę liberalnego modelu polityki opartej na wzorcach deliberacji i porozumienia²³. Odrzuca Habermasowską koncepcję politycznej racjonalności zawartą w pojęciu rozumu komunikacyjnego – afirmującą wzorce praktyk komunikacyjnych (deliberacji) mających kształtować przestrzeń zgody i poczucie wspólnoty celu. Deliberacja, jak przekonuje, jest w istocie ideologicznym kamuflażem – usuwa bowiem z pola widzenia problemy, które mają u swych podstaw fundamentalną rozbieżność interesów. Tworzy jedynie pozory porozumienia. „Konsensus w społeczeństwie liberalno-demokratycznym – podkreśla – jest i zawsze będzie wyrazem hegemonii i określonych stosunków władzy”. Deliberacja tworzy iluzję pojednania, opartą na obrazach „bezstronnego stanowiska, które jest w równym stopniu w interesie wszystkich”²⁴. Właśnie ta iluzja zgody staje się fałszywą formułą legitymizacji – u samych podstaw, decydującą rolę odgrywają bowiem napięcia i konflikty. „Agonistyka” – jak tłumaczy Mouffe – jest nie tylko istotnym elementem „projektu lewicowego”: ujmując rzecz szerzej mówić wypada o „agonistycznym modelu polityki”²⁵.

Liberalna demokracja stała się więc przestrzenią napięć związanych z eksponowaniem figur „wroga” i „przyjaciela”. Jest to pewien proces historyczny,

²² *Pojęcie polityczności*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, s. 198.

²³ Ch. Mouffe, *Carl Schmitt i paradoks demokracji liberalnej*, przeł. T. Leśniak, [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 51–68.

²⁴ Tamże, s. 61 i 60.

²⁵ Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

powiązany w dużej mierze z radykalizacją roszczeń emancypacyjnych – cytowana wyżej Mouffe mówi o „paradoksie liberalnej demokracji”. Korzystanie z wolności oznacza niweczenie oporu – w istocie burzenie podstaw liberalnej demokracji opartej na idei „konstytucji wolności”. Najbardziej wymownym przejawem tych tendencji stała się „kultura unieważnienia” (*cancel culture*), oznaczająca negowanie odmienności i dążenie do „unieważnienia” kolidującego z własnymi przekonaniami porządku wartości. Jest ona – z samego założenia – kulturą wykluczającą potrzebę porozumienia, negującą zasadę dobra wspólnego, nastawioną na konflikt i walkę.

Podsumowując: odrzucająca przemoc liberalna demokracja – która w pojęciu pluralizmu zawarła zasadę wzajemnego uznania – zmienia się na mocy paradoksu w pole walki. Doprowadzona do skrajności reguła autoafirmacji, przybiera postać gorączki emancypacyjnej niweczącej podstawy konsolidacji. Interesującą analizę tych zagadnień przedstawia brytyjski filozof polityki John Gray, w swej najnowszej pracy *Nowe Lewiatany. Refleksje po liberalizmie*²⁶. Gray – na co wskazuje tytuł pracy – konstatuje koniec liberalizmu. Czasy najnowsze to stadium konwulsji powodujących nieustanny, pogłębiający się zamęt. Jest on związany z unicestwieniem podstawy, którą zapewniał ukształtowany w nurcie liberalnej tradycji porządek wartości. Dzisiaj jego miejsce zajął eksperyment, „który – jak pisze Gray – odbywa się w państwach zachodnich opanowanych przez przerysowaną wersję liberalizmu. Projekt ultraliberalny ma na celu wyzwolenie ludzi od tożsamości odziedziczonych z przeszłości. Istoty ludzkie mają być wolne, by móc uczynić z siebie co tylko zechcą”²⁷. Emancypacyjna presja, idąca w parze z odrzuceniem idei kompromisu na rzecz zasady bezwarunkowej autoafirmacji, oznacza zanegowanie tradycyjnej koncepcji państwa jako wspólnoty. Jaką rolę w liberalnych społeczeństwach Zachodu odgrywać może zasada dobra wspólnego? Czy w realiach kryzysu pojęcie *res publica* może zachować swoje znaczenie?

Co oznacza porażka myślenia – czy pojęcie *common sense* jest w stanie zachować swój sens?

Emancypacyjny radykalizm pozbawił tradycję republikańską pozycji wzorca definiującego podstawy porządku wartości. Widzimy to dziś wyraźnie w Stanach Zjednoczonych. W procesie delegitymizacji republikańskiego ideału decy-

²⁶ J. Gray, *Nowe Lewiatany. Refleksje po liberalizmie*, przeł. Sz. Żuchowski, Warszawa 2024.

²⁷ Tamże, s. 98.

dującą rolę odegrały teorie krytyczne, będące jednym z elementów szeroko rozpatrywanego procesu dekonstrukcji. Radykalne przewartościowania odnoszące się do kwestii rasy, płci, obywatelskości, usankcjonowały dezaprobatę uderzającą w podstawy istniejącego porządku wartości. Nowe koncepcje poznania narzuciły sposób myślenia oparty na przekonaniu o „zasadniczej subiektywności każdego języka”²⁸. Tradycja liberalna – eksponująca ideę republiki – znalazła się pod presją teorii nastawionych na kwestionowanie zastanych wzorców tożsamości i społecznej konsolidacji. Jak pisze Fukuyama – dekonstrukcjonizm przekształcił się w szeroko rozumianą „krytykę trybów poznawczych, które przez wieki kojarzone były z klasycznym liberalizmem”²⁹.

Ofiarą dekonstrukcji stała się także bezpośrednio rozumiana idea republiki. Amerykański teoretyk polityki, Jason Blakely, definiuje dziś ideologię republikańską jako konstrukt będący nośnikiem zasad rasowej supremacji³⁰. Idea republiki – jak przekonuje – jest w istocie przykładem przemocy symbolicznej, narzucającej schematy zakłamania usprawiedliwiającego pod pozorami szlachetnych intencji praktyki dominacji i wyzysku. „Narracje ideologiczne” – podkreśla – przesłoniły rzeczywistość. Blakely konstatuje – „Tak ważny dokument jak Konstytucja Stanów Zjednoczonych pozostanie niezrozumiałą, jeśli nie zaznajomimy się z ideologią białej supremacji”³¹.

Czy ideał republikański można przemyśleć na nowo, nadając mu nową treść? Musimy tu rozważyć dwa ważne pytania. Po pierwsze – czy praktyka myślenia ukształtowana w liberalnych demokracjach może zainspirować namysł wykraczający poza schematy politycznej doraźności? Po drugie – czy w kulturze agonu jest możliwa restytucja zasad wspólnego osądu zawartych w pojęciu *common sense*? Mówiąc nieco inaczej – czy w przestrzeni, którą ukształtowała praktyka „unieważnienia” może powstać nowa wspólnota myślenia? W jaki sposób?

W tym miejscu dotykamy kwestii zasadniczych dotyczących materii myślenia w kulturze późnej nowoczesności. Francuski filozof Alain Finkielkraut, skupiając uwagę na drugiej połowie XX stulecia mówi o „porażce myślenia”³². Ta porażka przybiera dwojaką postać – „Albo tożsamość kulturowa zamyka jednostkę w przynależności grupowej i odmawia jej pod karą zdrady stanu prawa do wątplenia, ironii, rozumu, czyli wszystkiego, co mogłoby ją oderwać od

²⁸ F. Fukuyama, *Zamieszanie z liberalizmem...*, s. 120.

²⁹ Tamże, s. 121.

³⁰ J. Blakely, *Zagubieni w ideologii. Interpretowanie współczesnego życia politycznego*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2025, s. 85–99.

³¹ Tamże, s. 86.

³² A. Finkielkraut, *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2023.

kolektywnej matrycy, albo przemysł rozrywkowy, ten płód wieku technologii, sprowadza twory umysłu do poziomu tandety (lub *entertainment*, jak się mówi w Ameryce)³³.

Kwestię „nie-myślenia” – a więc porzucenia autentycznych wymagań związanych myśleniem – uczynił przedmiotem swojego skrupulatnego namysłu jeden z najwybitniejszych myślicieli XX stulecia, Martin Heidegger. Przedstawiając charakterystykę własnych czasów pisał – „Nie łudźmy się! Wszystkim nam doskwiera ubóstwo myślenia, nawet tym, dla których myślenie jest niejako profesją. Wszyscy nazbyt łatwo stajemy się bez-myślni. Bezmyślność jest nieproszonym gościem, który w całym dzisiejszym świecie pojawia się i znika (...) Człowiek dzisiejszy *ucieka przed myśleniem*”. Istota bezmyślności – dodaje – polega na tym, iż „człowiek nie chce jej zobaczyć, ani otwarcie się do niej przyznać”³⁴.

Decydującą rolę odgrywają pozory myślenia związane z utrwalonymi wzorcami racjonalności. Gloryfikując technikę, nowoczesność narzuca reguły racjonalności instrumentalnej. Wyjaśniając obiekcje Heideggera Tadeusz Gadacz podkreśla – „myślenie rachujące nie jest tożsame z myśleniem kontemplacyjnym”³⁵. Autentyczny namysł nie może realizować się w strukturach rozumu instrumentalnego – musi być czymś innym niż poszukiwanie środków wzmacniających efektywność funkcjonujących schematów. Jego istotę stanowi refleksja wykraczająca poza obszary kalkulacji.

Bez-myślność rodzi się poprzez nawyki mowy – w strukturach języka, który narzuca postępowanie wykluczające refleksję, nastawione na powierzchowną ekspresję werbalną. W tej sytuacji – pisze Heidegger – „słowo jest już tylko dźwiękiem, hałaśliwym roznamiętnieniem, przy którym nie można już doszukiwać się «sensu»”³⁶. Podejmując problem „bycia – w – świecie”, Heidegger podkreśla: dar mowy, dar słowa, realizuje się dziś przez „gadanie”³⁷. To ona – jak zaznacza – jest „wykładnią powszedniego bytowania”, która tworzy jedynie pozory rozumienia, narzucając schematy wykluczające namysł. To, co – z uwagi na naturalny związek ze słowem – obdarzone jest mianem myślenia, realizuje się ostatecznie w trybie „plotkowania i powtarzania”³⁸.

Czy w kulturze nie-myślenia może pojawić się obligująca, wspólnie uznawana prawda, tworząca ośnowę politycznej konsolidacji? Zagadnieniem

³³ Tamże, s. 134.

³⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, cyt. [za:] T. Gadacz, *Myślenie a zło. Martin Heidegger, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas*, Wydawnictwo Nieoczywiste 2025, s. 22.

³⁵ T. Gadacz, *Myślenie a zło...*, s. 23.

³⁶ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 119.

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 214.

³⁸ Tamże, s. 216.

prawdy i polityki zajmowała się – czerpiąc w dużej mierze inspiracje z Heideggerowskiej krytyki nowoczesności – Hannah Arendt. Jej twórczość – szukając wątków najistotniejszych – wypada traktować jako refleksję dotyczącą iluzji, która zaciążyła na losach nowoczesnej demokracji, tworząc fałszywy obraz emancypacji i fałszywą koncepcję wolności. Wedle Arendt, u jej podstaw odnajdujemy liberalny indywidualizm – dogmat wolności stawiający jednostkę w abstrakcyjnie pojmowanej przestrzeni wyodrębnienia. Ta odrębność – jak uważa filozofka – ma charakter pozorny, wolność jest krucha. Mechanizmy identyfikacji w strukturach racjonalności instrumentalnej nie sprzyjają bowiem autoafirmacji i personifikacji. W *Kondycji ludzkiej* Arendt poświęca tym zagadnieniom wiele uwagi. W kulturze uprzedmiotowienia, której podstawy ukształtował *homo faber*, powstają – jak tłumaczy – matryce depersonifikacji. Nowoczesność, łącząc pojęcie wolności z urzeczywistnieniem władztwa nad światem – z modelem ekspansji – przesuwając w istocie ideę personifikacji na dalszy plan: autentyczna samorealizacja nie jest jej głównym celem. Najważniejsze staje się wytwarzanie. W tym systemie uwarunkowań należy szukać przesłanek totalitaryzmu – oznaczającego instrumentalizację ludzkiego życia. Problem ten nie daje Arendt spokoju – trapi ją pytanie dotyczące ukrytych mechanizmów powodujących eliminację wolności. W *Kryzysie republiki* odnajdziemy przenikliwie analizy dotyczące zagrożeń i związanych z iluzją liberalnej wolności.

Wedle Arendt przeciwwagą iluzji powinien stać się namysł dotyczący wspólnego powołania związanego z człowieczeństwem. W *Kondycji ludzkiej*, sięgając do Arystotelesa, filozofka akcentowała konstytutywny charakter więzi wspólnotowych³⁹. Odrzucając liberalną koncepcję samookreślenia przekonywała, iż jedynie w systemie wzajemnych odniesień możliwe jest odgadywanie człowieczeństwa – rozpoznawanie własnej tożsamości.

W tym miejscu podkreślmy – wedle Arendt decydującym elementem polityki wolności powinna stać się refleksja dotycząca języka. We wszystkich jej pracach odnajdujemy pytania dotyczące prawdy i języka polityki, funkcjonującego zawsze w przestrzeni pomiędzy jej eksponowaniem i mistyfikacją.

W realiach nowoczesnej demokracji – z uwagi na intensywność polityki nastawionej na obrazowanie i rozwój środków masowego przekazu – szczególnego znaczenia nabiera pytanie o specyficzną „misję” słowa. Kwestię tę podejmuje Arendt w rozprawie *Prawda i polityka*. Czy w polityce słowo staje się przestrzenią uwiarygodnienia prawdy czy raczej spektaklem „sztucznych

³⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 27–65.

ogni”? W demokracji liberalnej spektakularność przyjmie ostatecznie – jak wiemy – postać polityki „wizerunkowej”.

„Nikt, o ile mi wiadomo – pisze Arendt – nie zaliczał prawdomówności do cnót politycznych”. Rysuje się zatem zasadnicze pytanie – „Czy prawda jest z natury swojej bezsilna, a władza z natury kłamliwa?”⁴⁰. Pytanie to nie ma u Arendt charakteru moralizatorskiego. Domaga się też pewnych rozróżnień. Praktyka władzy stawiać musi na pierwszym miejscu skuteczność. Politycy – nie są kapłanami prawdy. Podejmując problem nie-prawdy w polityce podkreślmy – cytując Arendt – pewną zasadniczą różnicę. „Błąd i niewiedza” są przeciwieństwem prawdy w nauce. W polityce tym przeciwieństwem są „złudzenie i opinia”⁴¹. Stwierdzenie, iż polityka domaga się nie-prawdy nie będzie zatem przesadą.

Władzy nie można sprawować negując siłę opinii. Jaki sens ma zgorszenie tworzące klimat potępienia nie-prawdy”? Arendt przypomina nam Hobbesa, który w *Lewiatanie* podkreślał – sprawowania władzy nie można oderwać od kwestii „potężnej wymowy”, która opiera się zawsze na „opiniach” oraz „na uczuciach i interesach ludzi, które są różne i zmienne”⁴². Polityka, ze swej natury, musi więc być zawsze spektaklem słowa. Moc władzy – co Hobbes świetnie rozumiał i wyjaśniał – powiązana jest zawsze z mocą obrazu, a więc wizerunku.

Wizerunek nie stanowi wszakże kwintesencji polityki. Jest nią bowiem skuteczne organizowanie życia ludzi. Tak też Hobbes pojmował powołanie i obowiązki Lewiatana. Na tym opiera się ostatecznie – posłużmy się tu określeniem, którego używa Arendt – „godność sfery politycznej”, związana z umiejętnością respektowania i reprezentowania opinii.

Przeciwieństwem polityki zachowującej godność byłoby więc działanie nastawione na mistyfikację – na zastępowanie zasady reprezentowania koncepcją fabrykowania opinii i uczuć, niweczące w istocie powołanie Lewiatana. Taki właśnie sens ma deprawacja oznaczająca podeptanie godności i przemoc przybierająca postać kłamstwa.

Jaką wartość może mieć rządy oparte na kłamstwie? W jakiej sytuacji stawia liberalną demokrację „polityka wizerunkowa”, uprawiana zgodnie z przekonaniem, iż każda prawda jest tylko rodzajem opinii? Co wyznacza jej granice? Cechą znaną polityki w czasach najnowszych – podkreśla

⁴⁰ *Prawda i polityka*, [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 267, 268.

⁴¹ Tamże, s. 273.

⁴² T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza Państwa Kościelnego i Świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 625.

Arendt – stało się „zjawisko masowej manipulacji faktami i opinią”⁴³. W systemie skutecznej manipulacji wszystko, w każdej chwili stać się może prawdą. I oczywiście, w każdej chwili atrybut prawdziwości utracić. Na tym właśnie polegają ograniczenia polityki wizerunkowej. W istocie nie jest ona w stanie stworzyć żadnej „prawdy” objętej gwarancjami trwalszego istnienia. Demokratyczny Lewiatan jest kolosem na glinianych nogach. Wizerunki – pisze Arendt – „mogą eksplodować mnie tylko w momencie krytycznym, kiedy rzeczywistość na powrót ukazuje się publicznie, ale nawet wcześniej, bowiem strzępy faktów bezustannie mieszają szyki wojnie propagandowej pomiędzy ścierającymi się wizerunkami”⁴⁴.

To zagadnienie nabiera istotnej wagi w rozważaniach dotyczących „warunków możliwości” rewindykacji republikańskiego wzorca. W dobie kryzysu liberalnej demokracji mamy do czynienia z charakterystyczną fuzją nostalgii republikańskich i populizmu, oznaczającego dążenie do skutecznego zawładnięcia nastrojami większości. Czy „polityka wizerunkowa” może stać się podstawą systemu przekonań wykraczających poza sferę doraźnych emocji i ekscytacji opartej na hasłach, korespondującego z pojęciem *sensus communis*?

Jest to rzecz wielce wątpliwa. Fabrykowanie „efektu republikańskiego” stało się elementem strategii politycznej wielu partii, które próbują ugruntować swoje wpływy występując przeciwko atomizacji, podziałom i konfliktom. W dobie dezintegracji pojęcie „republiki” stało się ważnym elementem kapitału politycznego – zapotrzebowanie na wizerunkową fikcję republikańską rośnie. Co z tego ostatecznie wynika? Czy ideę restytucji republikańskich wzorców można oprzeć na fantazmatach tożsamości, których zapleczem jest „polityka wizerunkowa”?

Zasadnicze wątpliwości dotyczyć też muszą światopoglądowych manipulacji wokół pojęcia republiki związanych z próbami wykorzystywania instynktu tożsamości zakorzenionego w *imaginarium* nacjonalizmu. Idące tą drogą zamiary – nastawione na zespolenie nostalgii republikańskich i archetypów nacjonalizmu – nie mają oczywiście nic wspólnego z tradycją republikańską eksponującą pierwiastek świadomej woli – regułę zaangażowania opartego na wymogach racjonalności⁴⁵.

⁴³ H. Arendt, *Prawda i polityka...*, s. 293.

⁴⁴ Tamże, s. 300.

⁴⁵ Rozległy kontekst takich tendencji naświetla: A. Scurati, *Faszyzm i populizm. Mussolini dzisiaj*, przeł. A. Pawłowska-Zampino, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2025.

Polityka i etyka – autonomia woli

Podejmując rozważania dotyczące restytucji republikańskich wzorców w kulturze dekonstrukcji, wypada postawić pytanie mające wagę zasadniczą – czy w realiach rozproszenia możliwe jest pogodzenie zasady autonomii woli z etosem rzeczy wspólnej? Idąc śladami Arendt sięgnijmy do koncepcji Kanta, w przekonaniu, iż w czasach pogłębiającego się zamętu jego filozofia (mimo wszelkich ograniczeń dotyczących roli myślenia filozoficznego) stać się może źródłem pożytecznych inspiracji⁴⁶.

Jaką postać przybrać może autonomia woli w warunkach fluktuacji wzorców tożsamości – w realiach ich „organicznej” – rzec można – niespójności? Czy zasada autonomii nie przechyli się nieuchronnie w stronę samowoli, oznaczającej zastąpienie dyscypliny samookreślenia przez swoiste instynkty wyodrębnienia ukształtowane w trybach emancypacyjnej gorączki? W jaki sposób pierwiastek, respektującej rygoru racjonalności, wolnej woli – warunek *sine qua non* republikańskiej zgody – może utrwalić się w systemie nieustannej stymulacji związanej z uprzywilejowaniem emocji, na co nastawiona jest cała machina „polityki wizerunkowej”?

Etyczną bezradność epoki rozproszenia przedstawił w sposób bardzo trafny Alasdair MacIntyre w pracy *Dziedzictwo cnoty*⁴⁷. Domena moralności – jak przekonuje – jest w istocie obrazem życia na rumowisku. Przekonania moralne powstają w gmatwaniu fragmentów stanowiących pozostałości istniejących wcześniej systemów. Naszą świadomość kształtują „części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie”. Nie ma miejsca na wspólnie uznawane wzorce postępowania. MacIntyre konkluduje – „Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami”⁴⁸.

Kierunek przekonań moralnych wyznacza „emotywizm”. „Emotywizm – wyjaśnia MacIntyre – to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji”⁴⁹. Ostatecznie więc – dodajmy w uzupełnieniu – potwierdzenie uzyskuje Nietzscheańska charakterystyka

⁴⁶ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Warszawa 2012.

⁴⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

⁴⁸ Tamże, s. 23.

⁴⁹ Tamże, s. 39. Precyzyjne wyjaśnienia dotyczące kontekstu filozoficznego, w którym należy usytuować analizy dotyczące emotywizmu, odnajdziemy we *Wprowadzeniu do Dziedzictwa cnoty* pióra autora przekładu Adama Chmielewskiego – zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. XX–XXVIII.

nowoczesności oparta na pojęciu nihilizmu – reguły postępowania stają się projekcją woli mocy⁵⁰. Jaki kształt przybrać może republikańskie dążenie w epoce nihilizmu? Uściślając analizę dotyczącą „warunków możliwości” przekształcenia republikańskich reminiscencji w element politycznej praktyki, należy zwrócić uwagę na niejednolitość samego wzorca. Podkreślmy – istnieją dwie matryce, dwa wzorce uczestniczące w republikańskiej tradycji myślenia.

A więc po pierwsze: wzorzec amerykański – koncepcja świata polityki oparta na zasadzie podziału władzy, łącząca ideę wolności z wykluczeniem przemocy oznaczającej bezpośrednią realizację nadrzędnej woli. Jej precyzyjny wykład odnajdziemy w zbiorze *The Federalist Papers*. W «Federaliście» nr 10, którego autorem był James Madison, pojawiają się następujące wyjaśnienia – na scenie politycznej istnieją zawsze podziały związane z działaniem fakkji (dziś powiedzielibyśmy – grup interesów). Ustalenie porządku wolności musi brać to w rachubę: „Szaleństwem – pisze Madison – byłoby obalenie wolności, która jest konieczna dla życia politycznego, tylko dlatego, że jest pożywką dla fakkji”⁵¹. Poglębiamy ten argument («Federalista» nr 51) dodaje – rozumna polityka wolności, związana z podziałem władzy, zmierzać powinna do tego, „by prywatny interes każdej jednostki mógł stać na straży praw publicznych”⁵².

Czy jest to możliwe? Kant przewidywał – „Problem zorganizowania państwa jest do rozwiązania, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum)”⁵³. Rozumna wola może bowiem pogodzić ze sobą sprzeczne interesy stawiając na pierwszym miejscu autorytet prawa. Ludzka wolność nie oznacza samowoli – wyrazem autonomii jest wybór reguł postępowania. Dokonuje go człowiek działający jako istota rozumna.

W tym właśnie kierunku zmierza Kant podejmując rozważania z zakresu „metafizyki moralności” – nauki badającej „źródło praktycznych zasad leżących *a priori* w naszym rozumie”⁵⁴. Przy wszystkich różnicach stwierdzić można, iż formuły racjonalności politycznej, które odnajdujemy u Kanta i u amerykańskich Ojców Założycieli, kładą podobny nacisk na zaakcentowanie zasady wolego wyboru, wykluczającego działanie reguł abstrakcyjnie rozumianej, nadrzędnej woli.

⁵⁰ Precyzyjne wyjaśnienia dotyczące relacji pomiędzy moralnością i wolą mocy: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 89–100.

⁵¹ *Eseje polityczne Federalistów*, przeł. B. Czarska, Kraków–Warszawa 1999, s. 88.

⁵² Tamże, s. 151.

⁵³ *Do wiecznego pokoju*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Kęty 2005, s. 186.

⁵⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 6.

Inaczej w przypadku francuskiego wzorca republikańskiej konsolidacji. We Francji, po obaleniu monarchii, decydującej wagi nabierze ostatecznie idea zespolenia zawarta w pojęciu „la république une et indivisible” – narzucająca zasadę spójności wynikającej z realizacji nadrzędnej woli suwerena. Miała ona bezpośredni związek z koncepcją, którą rozwinął Jan Jakub Rousseau w *Umowie społecznej* wysuwając pojęcie „woli powszechnej”. Według Rousseau „suwerenność jest niepodzielna” – a „wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku pożytkowi ogółu”⁵⁵. Urzeczywistnieniem tych zamysłów stał się model republikańskiej konsolidacji oparty na dyscyplinie celu, przyjęty przez jakobinów i Robespierre’a. Jakobińska koncepcja dyscypliny opartej na cnotcie – na bezwzględnej wierności republice i zasadom dobra wspólnego – stała się ostatecznie narzędziem terroru. W okresie jakobińskiej dyktatury wolność republikańską utożsamiono z terrorem cnoty. Tworząc swój program edukacyjno-wychowawczy jakobini zakładali, iż „ramach budowy nowego porządku społecznego powstaną innowacyjne, republikańskie instytucje, prowadzące obywateli do braterstwa zbudowanego na fundamencie zaufania i przyjaźni”⁵⁶. Jakobinom nie przychodziła na myśl „republika diabłów” – skupiali uwagę na wychowaniu Nowego Człowieka.

Jaki sens mają historyczne transfiguracje koncepcji „woli powszechnej”? To pytanie jest ważne. Sięgając po republikańską retorykę konsolidacji populiści stawiają dziś na pierwszym miejscu ideę suwerenności ludu. Gwarancje republikańskiej wolności utożsamiają z realizacją woli „suwerena”? Isaiah Berlin – rozpatrując zagrożenia związane z gloryfikacją „woli powszechnej” – zaliczył Rousseau do „wrogów wolności”⁵⁷.

Jak zatem pogodzić zasady konsolidacji z imperatywem nowoczesnej wolności opartej na zasadzie autonomii woli? Arendt zwraca uwagę na zawartą w strukturze nowoczesności, pokusę totalitarną. Jej wyrugowanie zdecydowałoby o ocaleniu „godności polityki” – ta myśl często powraca w jej wywodach. W *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* Arendt poddaje egzegezie Kantowską formułę racjonalności politycznej zastanawiając się nad „nieprawością despotyzmu”⁵⁸. Jaką rolę może odegrać w kulturze rozproszenia koncepcja ustroju wolności stworzona przez Kanta?

Pamiętajmy – wolność według Kanta polega na wyborze reguł postępowania. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* decydujące znaczenie Kant nadawał

⁵⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Strumiński, Warszawa 1966, s. 33–35.

⁵⁶ C. Jones, *Upadek Robespierre’a. Ostatnie 24 godziny terroru*, przeł. G. Kulesza, Kraków 2025, s. 119.

⁵⁷ I. Berlin, *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów*, przeł. J. Czernik, Warszawa 2019, s. 69–97.

⁵⁸ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskaiewicz, Warszawa 2012, s. 87.

nakazom rozumnej woli prawodawczej – mówił o „woli powszechnie prawodawczej”. Istota rozumna – jak przyjmował – powinna kierować się prostą zasadą: chcę, „aby maksyma moja stała się powszechnym prawem”⁵⁹. W tym punkcie kształtu nabiera Kantowska idea „imperatywu kategorycznego”.

W jaki sposób może przebiegać konsolidacja związana z działaniem „woli powszechnie prawodawczej”? Podejmując to pytanie musimy skupić uwagę na problemie władzy sądenia. Zastanówić się nad podstawami argumentacji pozwalającej połączyć pojęcie wolności i autonomii woli z zasadą spójności zawartą w pojęciu *common sense*. „Władzę sądenia – przypomina Tadeusz Gadacz – Kant nazwał także zmysłem wspólnym (*common sense*), a rozumiał go jako jako wpasowanie się we wspólnotę z innymi⁶⁰. W *Krytyce władzy sądenia* Kant mówi o „rozszerzeniu myślenia”. Oznacza ono skonfrontowanie własnego sądu „nie tyle z rzeczywistymi, ile raczej z możliwymi tylko sądami innych ludzi”, dokonujące się poprzez „wstawienie siebie w miejsce każdego innego człowieka”⁶¹. Warunkiem kardynalnym urzeczywistnienia „woli powszechnie prawodawczej” staje się ostatecznie wyobraźnia. Jest ona wedle Kanta konstytutywnym elementem „władzy sądenia”.

„Myśleć za pomocą myślenia rozszerzonego – tłumaczy Arendt – znaczy ćwiczyć swoją wyobraźnię w wędrowaniu”⁶². Jak daleko prowadzić mogą takie „wędrowki”. Czy w kulturze rozproszenia, akcentującej zasadę różnicy, można je nadal traktować jako ważny aspekt „woli powszechnie prawodawczej”, czy też – w naturalny niejako sposób – tam, gdzie rozumną wolę zastępują związane z ekspresją emocje, stać się one muszą bezowocne? Czy w realiach „zwrotu ekspresywistycznego” odnajdziemy miejsce dla Kanta?

Do Kanta nawiązywał John Rawls tworząc swoją koncepcję sprawiedliwości. W pojęciu „sprawiedliwości” zawarte są oczywiście wszystkie szlachetne intencje konstytuujące autorytet władzy sądenia. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls zbliża się do krawędzi republikańskiego ideału, gdy mówi – „Przyjęcie zasad sprawiedliwości i słuszności tworzy więzi przyjaźni obywatelskiej i prowadzi do zbliżenia mimo różnic”⁶³. Rawlsowska zasada *justice as fairness* nie wytrzymała jednak próby krytyki i ostatecznie została przez jej autora porzucona⁶⁴. Cytowany już wyżej John Gray oceniał koncepcje Rawlsa bardzo surowo – mówiąc

⁵⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 23.

⁶⁰ Na ten temat: T. Gadacz, *Myślenie a zło...*, s. 178.

⁶¹ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 210.

⁶² H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta...*, s. 77.

⁶³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994, s. 701.

⁶⁴ Na ten temat: S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford UK–Cambridge USA 1992.

o „absurdalności nowego Kantowskiego liberalizmu”⁶⁵. Sam Rawls, odrzucający Kantowskie inspiracje, powiązał rozważania dotyczące podstaw ładu politycznego z refleksją respektującą logikę różnicy. Odrzucający Kantowski rygor abstrakcyjnej racjonalności – przyjmując kulturowe zróżnicowania matryc aksjologicznych – uznał, iż konsolidacja jest możliwa tylko w ograniczonej przestrzeni, w której – mimo różnic – pojawiają się pewne korelacje. W ten sposób powstał *Liberalizm polityczny*, w którym odnajdujemy ideę „częściowego konsensu” (*overlapping consensus*)⁶⁶.

Spór dotyczący mechanizmów konsolidacji nie został ostatecznie rozstrzygnięty. Czy zasady konsolidacji – oznaczającej ukonstytuowanie „rzeczy wspólnej” – można oprzeć na władzy sądenia podporządkowanej rygorom abstrakcyjnie pojmowane racjonalności, czy też mówiąc o regułach sądenia należy brać w rachubę uwarunkowania związane z narodzinami kultury różnicy, dopuszczającej istnienie odrębnych tradycji i odrębnych wzorców myślenia? Jak może przebiegać mobilizacja woli prawodawczej w warunkach konfliktu odrębnych tradycji?

Podając to pytanie zaznaczmy – z upływem czasu oświeceniowa krytyka „przesądów” straciła swoją moc rozstrzygającą. Zwraca na to uwagę, cytowany już Finkelkraut, mówiąc o „matczym ciepłym przesądzie”. Przypatrując się uważnie poglądom tradycjonalistów wyjaśnia ich stanowisko w sposób następujący – „Filozofowie mylili się co do natury i, by tak rzec, płci przesądu. Z matki-żywicielki, która nas otula i inspiruje, uczynili karzącego ojca. I chcąc obalić ojca, zabili matkę. To zabójstwo zamiast człowieka wyzwolić, pogrzyżyło go w rozpacz”⁶⁷. Finkelkraut mówi w istocie o fundamentalnym problemie epistemologicznym nękałym kulturę nowoczesności. Czy abstrakcyjnie ujmowany akt *cogito* jest rzeczywiście fundamentem racjonalności? Autor *Porażki myślenia* zwraca uwagę na rzecz następującą – „Zajadli reakcyjniści są wynalazcami mimo woli” – to oni „kładą podwaliny nauk humanistycznych”. Zaznacza – „Niegdyś prawo boże było uważane za jedną z niezliczonych baśni, od których rozum krytyczny czuł się zobowiązany uwolnić człowieka; wraz z pojawieniem się nauk humanistycznych filozoficzne idee umowy społecznej i prawa naturalnego z kolei zostają zaliczone do mitologii”⁶⁸.

Dyskurs republikański – jak widzimy – wykracza poza ramy wąsko rozumianej batalii o sens polityki. Uczestniczy w procesie przewartościowania kon-

⁶⁵ *Against the new liberalism*, [w:] J. Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the close of the Modern Age*, Routledge 1997, s. 3.

⁶⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 194–243.

⁶⁷ A. Finkelkraut, *Porażka myślenia...*, s. 25.

⁶⁸ Tamże, s. 28–29.

stytuujących dialektykę nowoczesności. Republikańskie nostalgie – bardziej konkretnie, zainteresowanie restytucją republikańskiego wzorca – nie powinny być traktowane jako element powierzchownie rozumianego stylu epoki przeżywającej frustrację związane z rosnącym impetem rozproszenia. Jest w nich głębsza treść związana z pytaniami o koncepcje tożsamości odzwierciedlające ideę autonomii i o sens nowoczesności.

Erudycja i epifania – losy dyskursu republikańskiego

W *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* Arendt podkreśla – związane z władzą sądzienia „myślenie krytyczne zakłada komunikowalność. Otóż komunikowanie sugeruje oczywiście wspólnotę ludzi, do których można się zwrócić, którzy słuchają i mogą zostać wysłuchani”⁶⁹. Czy obecne w polityce nostalgie republikańskie mogą zachować związek z losami dyskursu naukowego skupiającego uwagę na tradycji republikańskiej? Ma on swój olbrzymi dorobek – jest zresztą naturalnym zapleczem politycznych reminiscencji. Jaką rolę może odgrywać tam, gdzie reminiscencje wkraczają już bezpośrednio na obszar oczekiwań związanych z restytucją wzorca? Czy strategia dyskursu naukowego może współgrać z polityką dyskursu obywatelskiego?

Pytanie to dotyczy w istocie powołania hermeneutyki, a więc koncepcji wiedzy wysuwającej na pierwszą linię pojęcie rozumienia⁷⁰. Czy wiedza akademicka otwiera horyzont rozumienia, który staje się widoczny w sferze politycznej praktyki? Jaką rolę odgrywają – nieustannie ponawiane – studia historyczne, oznaczające ewokację republikańskiego wzorca?

Początki hermeneutyki, przypomina Paul Ricoeur, związane są z interpretacją Pisma Świętego. Jej rozwój – jak wyjaśnia – oznacza, specyficznie rozumianą, „deregalizację”, a więc wyjście poza sferę filologii i teologii, w stronę koncepcji wiedzy nastawionych na interpretację szeroko rozumianego doświadczenia myślenia. Charakteryzując te przemiany Ricoeur mówi o powstawaniu „hermeneutyki ogólnej”⁷¹.

W punkcie wyjścia hermeneutyka ma u swych podstaw epifanię, a więc manifestację prawdy obdarzonej szczególnym znaczeniem. W tym miejscu warto rozważyć następujące pytanie – czy pierwiastek epifanii – oderwanej wprawdzie od dosłownie rozumianej sfery *sacrum* – nie przetrwał w nurtach

⁶⁹ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta...*, s. 73.

⁷⁰ Najszerzej na ten temat: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.

⁷¹ *Zadanie hermeneutyki*, [w:] P. Ricoeur, *Hermeneutyka i nauki społeczne. Eseje o języku, działaniu i interpretacji*, przeł. J. Bednarek, P. Graff, Warszawa 2025, s. 10–40.

racjonalizmu, w przestrzeni ewokacji odnoszących się do wzorców konstytuujących tradycję myślenia? Historia filozofii, historia idei politycznych i prawnych, historia sztuki, były zawsze przestrzenią przywoływania. Pełniły – obok wielu innych funkcji – także misję związaną z oświeceniem wzorców stawiających myślenie na krawędzi epifanii (niezmiernie wymowny jest tu przykład zamyśłów związanych z powołaniem Chicago University, mającego skupiać uwagę na przywoływaniu i podtrzymaniu tradycji „wielkich ksiąg”).

Mówiąc o epifanii w kulturze demokratycznej musimy oczywiście zachować nieodzowną ostrożność. Czy jest w niej możliwa ewokacja wzorców reprezentujących jakiś nadrzędny porządek myślenia? To pytanie odnosi się bardzo bezpośrednio do reminiscencji republikańskich pojawiających się na obszarach dyskursu naukowego. Demokratyczna aksjologia wyklucza reguły myślenia, które symbolizuje pojęcie epifanii. Jaki sens może mieć zatem ewokacja republikańskich wzorców? Czy reminiscencje mogą wykraczać poza ramy, które stwarza pojęcie ornamentacji, przyjmując postać obywatelskiej praktyki edukacyjnej?

Przywoływany już wcześniej Rawls zachęcał do wielkiej powściągliwości. Przekonywał – w społeczeństwie demokratycznym refleksja filozoficzna nie tworzy żadnej nadrzędnej płaszczyzny dyskursu i nie jest źródłem szerszych inspiracji. We *Wprowadzeniu do Wykładów z historii filozofii polityki* pisał – „Filozofia polityki nie ma dostępu do prawd fundamentalnych albo idei rozumowych (*reasonable ideas*) dotyczących sprawiedliwości (*justice*) i dobra wspólnego (*common good*)”. Może ona oznaczać „jedynie tradycję filozofii polityki, a w demokracji tradycja ta jest zawsze wspólnym dziełem tych, którzy piszą i tych, którzy czytają”⁷².

Czy powinniśmy zatem mówić o bezradności dyskursu naukowego? Nie do końca. Pojęcie „wspólnego dzieła”, którym posługuje się Rawls, pozwala traktować odczytywanie tradycji jako element kultury obywatelskiej. Reminiscencje republikańskie mogą stać się – przynajmniej w jakimś mierze – przeciw wagą intelektualnej niemocy, którą Arendt łączy z pojęciem kryzysu republiki. Potrzebny jest zatem hermeneutyczny wysiłek – pewna koncepcja rozumienia sprzeciwiająca się stagnacji na płaszczyźnie demokratycznego frazesu. Pokonanie bezwładu nie jest jednak łatwe – jednym z charakterystycznych elementów porządku myślenia, który stworzył protagonista nowoczesności *homo faber* – co podkreśla Arendt w *Kondycji ludzkiej* – „jest wrodzona niezdolność do zrozumienia różnicy pomiędzy użytecznością i sensownością”⁷³.

⁷² J. Rawls, *Wykłady z filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 46.

⁷³ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 170.

Jaką rolę w społeczeństwie demokratycznym może więc odgrywać edukacja wykraczająca poza praktykę myślenia zgodną z wzorcami utylitaryzmu? Czy pojawiające się na obszarach hermeneutyki republikańskie reminiscencje mogą stać się dźwignią politycznych inicjatyw oznaczających restytucję wzorca? Pytanie najważniejsze – czy dyskursy naukowe, nastawione na ewokację republikańskiej tradycji, mogą inspirować dyskurs obywatelski?

Zaznaczmy – dyskursów naukowych i ideologii nie dzieli żadna przepaść. Ricoeur podkreśla: „Epistemologiczna słabość ogólnej teorii społecznej jest proporcjonalna do siły, z jaką potępia ona ideologię”⁷⁴. Żadna teoria krytyczna – ostrzegał – nie zdobywa nigdy „statusu naukowości, który pozwoliłby jej z góry stosować pojęcie «cięcia epistemologicznego», by odróżnić ją od ideologii”⁷⁵. Waga republikańskich reminiscencji nie zależy zatem od determinacji, z jaką byłaby akcentowana ich „naukowa” anty-ideologiczność. Mogą – odwołując się do strategii rozumienia, związanych z rzetelną i głęboką interpretacją tradycji – zabiegać o uzyskanie statusu politycznych idei, co w żadnej mierze nie oznaczałoby obniżenia ich „naukowej” rangi.

Dziś istnieją wszakże powody do obaw rodzących się pod presją przemian związanych z ekspansją technosfery oraz rozwojem nowych technik przekazu. W dobie inwazji symulaków, kreującej schematy polityki marketingowej, tradycja republikańska może zostać z łatwością przekształcona w kolejny „park tematyczny” – w republikański Disneyland, w element „hiperrzeczywistości”, o której mówi Jean Baudrillard⁷⁶. Oznaczałoby to wykorzystanie wzorców republikańskich jako swoistego surowca pozwalającego tworzyć polityczne fantasmagorie – fantazmaty tożsamości.

Bibliografia

- Appleby J., *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press 1992.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.
- Becker M., *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. A Privileged Moment in the History of England, Scotland, and France*, Indiana University Press 1994.
- Berlin I., *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów*, przeł. J. Czernik, Warszawa 2019.

⁷⁴ *Nauka i ideologia*, [w:] P. Ricoeur, *Hermeneutyka i nauki społeczne. Eseje o języku, działaniu i interpretacji*, przeł. J. Bednarek, P. Graff, Warszawa 2025, s. 296.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tendencje te analizuje J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 5–56.

- Blakely J., *Zagubieni w ideologii. Interpretowanie współczesnego życia politycznego*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2025.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Zys i S-ka, Poznań 1997.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.
- Eseje polityczne Federalistów*, przeł. B. Czarska, Kraków–Warszawa 1999.
- Filipowicz S., Gładziuk N., Józefowicz S., *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, Warszawa 1995.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków–Warszawa 1997.
- Finkelkraut A., *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2023.
- Foner E., *The Story of American Freedom*, New York–London 1999.
- Fukuyama F., *Zamieszanie z liberalizmem*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2022.
- Gadacz T., *Myślenie a zło. Martin Heidegger, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas*, Wydawnictwo Nieoczywiste 2025.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Gray J., *Enlightenment’s Wake. Politics and Culture at the close of the Modern Age*, Routledge 1997.
- Gray J., *Nowe Lewiatany. Refleksje po liberalizmie*, przeł. Sz. Żuchowski, Warszawa 2024.
- Hart G., *Restoration of the Republic. The Jeffersonian Ideal in 21st Century America*, Oxford University Press 2002.
- Heidegger M., *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Gesamtausgabe*, cyt. za: T. Gadacz, *Myślenie a zło. Martin Heidegger, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas*, Wydawnictwo Nieoczywiste 2025.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza Państwa Kościelnego i Świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Jones C., *Upadek Robespierre’a. Ostatnie 24 godziny terroru*, przeł. G. Kulesza, Kraków 2025.
- Kant I., *Krytyka władzy sądowniczej*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kaplan R., *Waist Land. A World in Permanent Crisis*, Hurst & Company, London 2025.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Mouffe Ch., *Carl Schmitt i paradoks demokracji liberalnej*, przeł. T. Leśniak, [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Mouffe Ch., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford UK–Cambridge USA 1992.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

- Rawls J., *Wykłady z filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010.
- Ricoeur P., *Hermeneutyka i nauki społeczne. Eseje o języku, działaniu i interpretacji*, przeł. J. Bednarek, P. Graff, Warszawa 2025.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, przeł. B. Strumiński, Warszawa 1966.
- Schmitt C., *Pojęcie polityczności*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000.
- Scurati A., *Faszyzm i populizm. Mussolini dzisiaj*, przeł. A. Pawłowska-Zampino, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2025.
- Steiner G., *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Tulejski T., Banach T., *Republika Rzymska i Wielka Brytania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022.