

STANISŁAW KOWALCZYK

POSTMODERNISTYCZNA KONCEPCJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO*

Postmodernizm, znajdujący się w kręgu wpływów Nietzschego, strukturalizmu, fenomenologii Heideggera i liberalizmu, do kategorii społecznej wspólnoty odnosił się ambiwalentnie. Nie odrzucał jej jako faktu, a nawet mówił o swoiście rozumianej solidarności, ale równocześnie wyjaśniał ją w duchu nominalizmu jako pojęcie pozbawione realnego odpowiednika w świecie. Charakteryzując postmodernistyczną koncepcję życia społecznego, należy uwzględnić następujące jej elementy: ideę społeczności, koncepcję struktur i władzy państwa, opozycję wobec totalitaryzmu, pojęcie solidarności, wreszcie sympatie dla liberalizmu i niejednokrotnie anarchizmu.

W pismach postmodernistów nie znajduje się systematycznego wykładu na temat społeczności, ale mówili o niej wielokrotnie Lyotard, Rorty, Foucault i Bauman, dlatego można podjąć próbę zrekonstruowania ich rozumienia natury życia społecznego. Jean François Lyotard, idąc za sugestiami Nietzschego, odrzucił logocentryzm, a pod wpływem Wittgensteina na rzeczywistość patrzył przez pryzmat języka. To, oczywiście, rzutowało na sposób rozumienia życia społecznego. Był on rzecznikiem pluralizmu i heterogenności ludzkich języków¹. W takiej optyce istotne jest pytanie: jak różnorodność języków może doprowadzić do jedności niezbędnej w życiu społecznym? Lyotard uznał, że najlepszym ustrojem aprobującym wielość różnorodnych

Ks. prof. dr hab. STANISŁAW KOWALCZYK – kierownik Katedry Filozofii Społecznej w Instytucie Socjologii KUL; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 7B/9, 20-109 Lublin.

* Artykuł dyskusyjny.

¹ J. F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20 nn.; por. H. F. H a b e r, *Beyond Postmodern Politics, Lyotard, Rorty, Foucault*, New York–London 1994, s. 17-26.

opinii, stanowisk, języków, partii, poglądów itp. jest demokracja. Natomiast wszelka próba ujednoczenia języka i postaw byłaby już faszyzmem i dyktaturą. Monopol lingwistyczny należy zatem uznać za rodzaj społeczno-politycznego terroru. Liberalizm genezę życia społecznego upatruje w akcie ugody – konsensusu. Jest to akt woli, ale jego kontekst ma profil racjonalny i wynika z oceny zaistniałej sytuacji. Negacja logocentryzmu w ideologii postmodernistycznej powoduje krytyczną w zasadzie ocenę umowy społecznej, a w każdym razie traktuje ją jako czasową i czysto koniunkturalną. Język jest tworem człowieka, jest po prostu grą. Nie ma uniwersalnych metareguł języka, dlatego Lyotard logicznie wnioskował – z przyjętych przez siebie założeń – iż nie istnieje ludzkość jako uniwersalny podmiot i dawca lingwistycznych reguł². Jeżeli mówi się analogicznie np. o ludzkiej, to jedynie w sensie semantyczno-pragmatycznym, a nie jako kategorii filozoficznej³. Zamiast homologii należy więc mówić o paralogii. Skoro nie istnieje w sensie ontologicznym ludzkość, to należy zrezygnować z mówienia o emancypacji czy wyzwoleniu ludzkości. Dla Lyotarda pojęcie społeczności pozbawione jest sensu obiektywno-ontycznego, dlatego sprowadza się ono do kategorii lingwistycznych (gier językowych).

Postmodernizm, jak uprzednio zostało stwierdzone, kwestionuje istnienie natury ludzkiej jako bytowego datum. Skoro nie ma człowieka, to kategorię społeczności należy interpretować w duchu nominalizmu jako zwrot językowy mający uzasadnienie jedynie psychologiczne, a nie ontologiczne. Społeczeństwo nie jest quasi-osobą, nie stanowi więc swoistego przedłużenia wolności indywidualnej⁴. Richard Rorty cel życia społecznego pojmuje zgodnie z liberalizmem, tj. jako wzajemny rozsądny kompromis indywidualnych interesów. Tylko indywidualni ludzie istnieją, nie ma więc niczego, co można by określić mianem dobra wspólnego. Społeczna wspólnota to jedynie „wytwór czasu i przypadku”⁵. Skoro nie ma żadnej społeczności, to nie istnieje także ludzkość rozumiana jako jedność pokoleń⁶.

² J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, w: K. Baynes, J. Bohman, M. C. C. Arthur (eds.), *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge 1987, s. 88; por. s. 68-89.

³ Tamże, s. 81.

⁴ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 93.

⁵ *Przygodność języka*, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 140.

⁶ Tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 40.

Michel Foucault nie wypowiadał się wprost na temat koncepcji społeczności, ale jego poglądy w tej sprawie można wydedukować. Akcentował on polimorfizm relacji międzyludzkich, modeli życia społecznego, odniesień, metod naukowych itp.⁷ Francuski postmodernista polityczno-państwowy establishment traktował jako zagrożenie dla wolności człowieka, gdyż wszelka władza dąży do kodyfikacji prawdy, ustaw i obowiązków, co ma być równoznaczne z „uwięzieniem” człowieka. Foucault sprzyjał ideom anarchizmu, jego postawa kolidowała, oczywiście, z uznaniem społeczności jako naturalnego *milieu* człowieka.

Więcej na temat społecznej wspólnoty pisał Zygmunt Bauman. O ile początkowo jako marksista był zwolennikiem organistycznej koncepcji społeczności, o tyle po przejściu na pozycje postmodernizmu dokonał istotnej reinterpretacji swych poglądów. Twierdził mianowicie, że polityczna wspólnota bazuje na trzech podstawowych wartościach: wolności, zróżnicowaniu i solidarności⁸. Wartości te – wyjaśniał – są nawiązaniem i zarazem przekształceniem klasycznych haseł Oświecenia propagowanych przez Rewolucję Francuską: równości, wolności i braterstwa⁹. Idea równości została zreinterpretowana jako aprobata prawa do różnorodności i zróżnicowania, co z kolei wymaga tolerancji dla wszystkich poglądów i idei. Wolność jest wspólną wartością dla nowoczesności i ponowoczesności. Idea braterstwa w pismach Baumana przekształciła się w ideę solidarności, co zapewne jest nawiązaniem do marksistowskiej koncepcji solidarności klasowej. Zasady różnorodności i solidarności uznane zostały za wzajemnie warunkujące się¹⁰. Postmodernizm nie dostrzega ontologicznych podstaw życia społecznego, czego potwierdzeniem jest wypowiedź: nie istnieje „jakaś szersza, posiadająca swoją wewnętrzną naturę wspólnota zwana ludzkością”¹¹. Taki pogląd jest logiczną konsekwencją przekonania, że nie istnieje utrwalona bytowo natura ludzka. Życie społeczne nie jest więc naturalnym dopełnieniem człowieka indywidualnego, ale aktem woli i czasowym kompromisem jednostek ludzkich. Dobrym podsumowaniem postmodernistycznej koncepcji życia społecznego jest wypowiedź Baumana: „Socjologia dostosowana do warunków postmodernizmu po-

⁷ *Questions of Method: An Interview with Michel Foucault*, w: *After Philosophy*, s. 105-111.

⁸ *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 383 nn.

⁹ T e n z e, *Wieloznaczność nowoczesna i nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 315 nn.

¹⁰ Tamże, s. 294.

¹¹ R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 92.

winna zastąpić kategorię społeczeństwa kategorią uspołecznienia (*sociality*), która mogłaby uzmysłwić nam procesualny charakter społecznej rzeczywistości, dialektyczne współgranie przypadku i wzorca (z punktu widzenia działającego podmiotu wolności i zależności)”¹². Życie społeczne – w proponowanej interpretacji – nie jest konsekwencją prospołecznej natury człowieka, nie jest czymś naturalno-oczywistym. Nie istnieją więc społeczności jako bytowe struktury, lecz zachodzi tylko proces uspołecznienia jako fenomen ustawicznie zmieniający się i niestabilny. Społeczność ponowoczesna to polimorfizm języków, zachowań, dyskursów, postaw itp.¹³

Ambiwalencja wobec idei społeczności, charakterystyczna dla postmodernizmu, szczególnie dobitnie ujawnia się przy ocenie narodu i państwa narodowego. Pisze o tym Bauman, który bardzo krytycznie ocenił ideę państwa narodowego¹⁴. Sądzi on, że narody są dopiero tworem czasów nowożytnych, co sprzeczne jest z opinią większości historyków¹⁵. Idea państwa narodowego – sugeruje autor – dezaktualizuje się, zwłaszcza w Europie. Mankamentem takiego państwa jest niechęć czy nawet wrogość do „obcych”, a niejednokrotnie podejmowane są próby inżynierii społecznej¹⁶. Negatywna postawa wobec idei narodu i państwa narodowego w pismach Baumana koreluje z pochwałą kosmopolityzmu¹⁷. Jest on jednak świadomy, że współczesny człowiek czuje się etnicznie, kulturowo i ideowo wykorzeniony. To wywołuje u niego tęsknotę za wspólnotą, w wyniku czego powstają „neoplemienne” wspólnoty¹⁸. Dziwne, że Bauman w miejsce nazwy *naród* preferuje nazwę o wydźwięku dziś często pejoratywnym – *plemię*. Z innych współczesnych postmodernistów godne odnotowania są sugestie R. Rorty’ego, który postuluje „zbudowanie kosmopolitycznego społeczeństwa światowego”, za czym przemawiają – jak sądzi – „znaki historii”¹⁹. Niechętna najczęściej postawa postmodernizmu wobec pojęcia *naród* jest zrozumiała: skoro jego zwolennicy

¹² *A Sociological Theory of Postmodernity*, maszynopis 1990, s. 4 – cyt. za: J. S ó j k a, *Destrukcja prawdy w filozofii*, w: *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań 1992, s. 44.

¹³ M. K o w a l s k a, *Mała opowieść tłumacza*, w: L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna*, s. 15 nn.

¹⁴ *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1991, s. 334-354.

¹⁵ Por. A. W i e r z b i c k i, *Naród – państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia powojennego*, Wrocław 1978; K. P o m i a n, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992.

¹⁶ B a u m a n, *Wieloznaczność nowoczesna*, s. 93-96.

¹⁷ Tamże, s. 113-177.

¹⁸ Tamże, s. 281-286.

¹⁹ M. K w i e k, *Rorty i Leonard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 182.

podważają samą ideę społeczności, to oczywiście nie mogą zaakceptować kategorii narodu będącego społecznością naturalną.

Problematykę narodu omawiał w swych wykładach w Collège de France Michel Foucault. Najpierw kategorię narodu wyjaśniał historycznie, odwołując się do oświeceniowej koncepcji encyklopedystów. Terminem *narod* obejmowali oni cztery podstawowe elementy składowe: gromadę ludzi, terytorium, granice i posiadanie wspólnego prawa. Foucault krytycznie ocenił ich koncepcję narodu, podobnie jak koncepcję zwolenników liberalizmu, którzy genezy narodu upatrywali w akcie konsensusu²⁰. Odrzucenie oświeceniowej i liberalno-jurystycznej koncepcji narodu nie było jednak równoznaczne z przyjęciem etniczno-kulturowej koncepcji narodu, tj. uznaniem specyfiki jego kultury duchowej, formowanej przez stulecia. Taka alternatywa byłaby sprzeczna z założeniami postmodernizmu, który kwestionuje istnienie natury ludzkiej i jej wymiaru psychiczno-duchowego. Foucault opowiedział się ostatecznie za polityczną koncepcją narodu, mówiąc: „Naród to przynajmniej zarys państwa, to państwo w trakcie powstawania i znajdowania swoich historycznych warunków istnienia w określonej grupie jednostek”²¹. Aby nie było żadnych wątpliwości, francuski autor dopowiada: „Naród nie określa się istotowo przez stosunek do innych narodów”, ale konstytuuje się poprzez „zdolności państwowotwórcze”²². W myśl tej interpretacji naród jest „konstytutywnym jądrem państwa”, równocześnie zaś utożsamia się z nim i jego strukturami. Powyższa koncepcja narodu ignoruje fakt istnienia wielu dużych wspólnot etnicznych pozbawionych własnego państwa²³. Foucault faktycznie utożsamiał naród z państwem. Skoro zaś to ostatnie oceniał bardzo krytycznie, to można wnioskować, że nie cenił również społeczności narodu.

Ideologię postmodernistyczną charakteryzuje silnie akcentowana opozycja wobec faktycznego lub domniemanego totalitaryzmu. Faktycznymi ustrojami totalitarnymi były niewątpliwie w czasach współczesnych hitleryzm i komunizm. Pisze o nich Bauman, który ich rodowód wywodzi z ideologii Oświecenia, a dokładniej – z jego idei ładu²⁴. Nazizm (takim mianem określa hitleryzm) to gloryfikacja idei ładu i czystości rasy, natomiast komunizm to apoteoza ładu klasowego. Oświeceniowe idee ładu polityczno-państwowego

²⁰ *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 146 nn., 216-236.

²¹ Tamże, s. 223.

²² Tamże, s. 222.

²³ Por. S. K o w a l c z y k, *Naród – Państwo – Europa*, Radom 2003, s. 117-126.

²⁴ *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 23-66.

głosili m.in. Kartezjusz, Kant, Locke i Rousseau. Ich realizacją była Rewolucja Francuska, która antycypowała erę społecznej inżynierii powiązaną z despotyzmem i próbą „hodowli” ludzi²⁵. Komunizm w przekonaniu Baumana to także tragiczne dziedzictwo idei oświeceniowych ładu, jasności, pewności i rozumu. Ludobójstwo Stalina było szczególnie jaskrawym przypadkiem zastosowania eugeniki mającej na celu fizyczne wyeliminowanie ludzi naruszających kryteria ładu społeczno-klasowego²⁶. Potępienie terroru Rewolucji Francuskiej i współczesnych ustrojów totalitarnych przez Baumana jest w pełni zasadne, ale dopatrywanie się ich źródeł w oświeceniowej idei ładu jest uproszczeniem. Oświecenie zerwało z tradycją chrześcijańską, co zaowocowało antypersonalizmem i antyhumanizmem. Eugenika i ludobójstwo nie są konsekwencją jednoznaczności w rozumieniu człowieka jako osoby, lecz właśnie niejednoznaczności w zakresie filozoficznej antropologii. Skoro nie chce się widzieć w każdym człowieku osoby-podmiotu, to tak łatwo programuje się i realizuje inżynierię społeczną.

Bauman drugie źródło totalitaryzmu odkrywa w idei prawdy absolutnej, szczególnego zagrożenia wolności upatruje w prawdzie religijnej²⁷. Autor, związany etnicznie z narodem żydowskim, obszernie omawia problem tzw. holokaustu²⁸. Przy tej okazji powielił antychrześcijańskie stereotypy (np. że holokaust był konsekwencją nienawiści religijnej chrześcijańskiej Europy, milczenia Kościołów wobec faktu ludobójstwa), równocześnie zaś pomniejsza rolę współudziału samych Żydów w ich eksterminacji (choć nie przeczy faktowi).

Antytotalitaryzm jest wspólnym rysem wszystkich postmodernistów, ale ta postawa łączy się u niektórych (głównie Rorty’ego) z aprobatą ideologii liberalizmu. Opozycja wobec totalitaryzmu jest szczególnie silnie uwypuklona w pismach Foucaulta, u którego pojawia się nawet idea anarchizmu, ponieważ kwestionuje on legalność wszelkiej władzy polityczno-państwowej utożsamianej z represją i „więzieniem”.

Zdecydowana większość czołowych postmodernistów w przeszłości akceptowała ideologię marksistowską, dlatego sympatyzowała z rewolucją studencką we Francji w 1968 roku. Lyotard sądził np., że ówczesne wydarzenia dezaktualizują klasyczną ideę demokracji parlamentarnej. Jedynym zdecydo-

²⁵ T e n ż e, *Wieloznaczność nowoczesna*, s. 33-46.

²⁶ Tamże, s. 49-59.

²⁷ *Ponowoczesność*, s. 370-381.

²⁸ *Nowoczesność i zagłada*, s. 27-53, 160-199.

wanym zwolennikiem ustroju demokratycznego, opartego na instytucji parlamentu, był amerykański liberał lewicujący Richard Rorty. Polemizował on z Lyotardem, że rewolucyjne wydarzenia 1968 roku oznaczają bankructwo parlamentarnej demokracji²⁹. Ustrój demokracji polityczno-państwowej akceptują współcześnie komunitarianie (m.in. Mc Intyre, M. Sandel), ale dostrzegają oni konieczność oparcia demokracji na wartościach moralnych i na prawach człowieka. Rorty nie akceptuje takiego stanowiska, odrzucając zarówno oświeceniowe, jak i chrześcijańskie uzasadnienie demokracji i praw człowieka³⁰. Jego poglądy w tej sprawie są typowe dla zwolenników liberalizmu, którzy instytucje demokratyczne ujmują wyłącznie w aspekcie politycznym, a nie filozoficzno-aksjologicznym. Amerykański neopragmatyk całkowicie separuje sektor życia polityczno-publicznego od sfery prywatno-osobistej i sądzi, że najlepszą drogą do rozwiązywania problemów politycznych jest postawa ironisty³¹. Deklaratywnie nie utożsamiał on ironizmu z relatywizmem, lecz proponował swoistą estetyzację polityki. Takie stanowisko budzi wiele wątpliwości: ironizm ma profil elitarny i teoretyzujący, zaś ustrój demokracji wymaga aktywnego współdziałania ogółu obywateli. Po wtóre, jeżeli zakwestionuje się etykę jako fundament demokracji, to takim fundamentem tym bardziej nie może być estetyka. Aprobata ustroju demokracji w pismach Rorty'ego jest niewątpliwa, ale jest to konsekwencją jego przynależności do społeczeństwa północnoamerykańskiego. Nie potrafił on jednak racjonalnie pogodzić deklarowanego pluralizmu politycznego z twierdzeniem, że ustrój demokracji jest obowiązujący dla wszystkich społeczności państwowych. Model demokracji parlamentarnej jest powiązany z kulturą zachodnio-liberalną, ale czy jest najlepszym rozwiązaniem dla wszystkich tradycji kulturowo-cywilizacyjnych?

Żarliwym przeciwnikiem liberalnej koncepcji państwa był Foucault, który postawił podstawowe pytanie: czym jest władza polityczna w strukturach państwa? Liberalizm odpowiada, że jest ona konsekwencją umowy społecznej.

²⁹ R. R o r t y, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge 1991, s. 197-202.

³⁰ Tamże, s. 175-195. Por. t e n ż e, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 261-262. Autor stwierdza, że model demokracji liberalnej nie wymaga odwołania się do wartości i zasad moralnych jako jej podstawy, dlatego oponuje przeciw modelowi demokracji komunitarian. Por. t e n ż e, *The Priority of Democracy to Philosophy*, w: A. M a ł a c h o w s k i (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to „Philosophy and the Mirror of Nature”*, New York 1991, s. 279-302.

³¹ Por. H a b e r, *Beyond Postmodern Politics*, s. 50-66.

Fryderyk Nietzsche sądził, że władza polityczna jest rezultatem zwycięskiej walki. Foucault był nietzscheanistą, uznał więc posiadanie władzy za efekt militarno-politycznej przemocy, czyli za zło samo w sobie. „Władza polega zasadniczo na represji”³². Jej istotą jest zawsze konflikt, walka, wojna. Pruski generał Clausewitz określił politykę jako wojnę prowadzoną innymi środkami. Foucault władzę polityczną nazwał „cichą wojną” prowadzoną w różny sposób: poprzez instytucje polityczne, ekonomiczny wyzysk, dominujący język, tzw. biowładzę³³ itd. Polityka jest więc usankcjonowaniem dysproporcji ekonomiczno-społecznych, jakie są rezultatem wojny. Każda władza polityczna jest więc formą represji, dominacji, zniewolenia. Państwo, sprawowane w jego imieniu władza i formułowane prawo, służą zamaskowaniu faktu dominacji jednych nad drugimi. W średniowieczu władcą absolutnym był król, we współczesnych ustrojach politycznych funkcjonują inne elity władzy. Foucault krytycznie oceniał wszelkie instytucje polityczno-państwowe, niezależnie od ustroju. Szczególnie ostra jest jego ocena systemu prawodawstwa, bez którego przecież nie może prawidłowo funkcjonować żadne państwo. „Prawo nie rodzi się z natury – sądził – [...] Prawo rodzi się z rzeczywistych bitew, zwycięstw, masakr, podbojów. [...] z opiewanej krwi niewinnych”³⁴. Punktem wyjścia takich poglądów na życie społeczne jest teza Thomasa Hobbesa, że człowiek jest człowiekowi wilkiem. Zaważył również wpływ Nietzschego, zdaniem którego wojna jest naturalnym stanem w międzyludzkich relacjach. Francuski postmodernista wbrew Hobbesowi uznał obowiązujące w państwie prawo za kamuflaż przemocy, represji i wojny. Ze swych założeń wyciągnął wniosek: „Suwerenna władza [...] zniewala”³⁵, dlatego należy „odszyfrować sekrety i demistyfikować władzę”³⁶. Identyfikacja struktur państwa z przemocą jest pośrednio zachętą do jego destrukcji i współtworzących go instytucji. Foucault słusznie jest więc określany jako neoanarchista i apologeta kulturowego nihilizmu³⁷.

³² *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 27. Władza „uciska przyrodę, instynkty, klasę, jednostki”. Tamże.

³³ Tamże, s. 245-250. Biowładza to kontrola, jaką sprawuje państwo nad domeną prokreacji i seksualności w życiu społecznym.

³⁴ Tamże, s. 58-59.

³⁵ Tamże, s. 75.

³⁶ Tamże, s. 83.

³⁷ Por. J. G. M e r q u i o r, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris 1986, s. 166-188.

Autor pracy *Trzeba bronić społeczeństwa* nie tylko dezawuuje instytucje i struktury państwa³⁸, ale wskazuje na mechanizmy zniewolenia z nimi związane. W jego przekonaniu najważniejszym instrumentem takiego zniewolenia wykorzystywanym przez państwo jest fakt, że władza „instytucjonalizuje poszukiwanie prawdy”³⁹. Każda władza polityczno-państwowa przyznaje sobie monopol na posiadanie prawdy, jej odkrywanie i upowszechnianie. W ten sposób posiadana prawda staje się warunkiem zdobycia i utrzymania władzy politycznej. Relacja pomiędzy wiedzą/prawdą a władzą/państwem jest ścisła i obustronnie korzystna: władza dekretuje prawdę, inwigiluje ją, ingeruje w proces jej nabywania i popularyzowania, równocześnie zaś prawda jest narzędziem sprawowania władzy⁴⁰. W tej interpretacji prawda nie jest dziełem ludzkiego geniuszu odkrywającego tajniki rzeczywistości, lecz środkiem sprawowania rzeczywistej władzy nad społecznością. Foucault prawdę ujmował wyłącznie w kategoriach ideologiczno-politycznych i instrumentalno-utylitarnych, dlatego widział w niej narzędzie zniewolenia człowieka.

Francuski postmodernista swoją koncepcję władzy polityczno-państwowej zilustrował na przykładzie historii XVIII-wiecznej Francji i najnowszej historii Europy. Encyklopedyści głosili wzniosłe hasła równości, wolności i braterstwa, ale Rewolucja Francuska doprowadziła do tego, że tzw. trzeci stan (burżuazja) przejął wszelkie prerogatywy państwa i zdobył władzę absolutną⁴¹. Wszelkie ekscesy rewolucji były logiczną konsekwencją tego faktu. Dwudziestowieczny nazizm (hitlerizm) także sankcjonuje prawo państwa do zabijania ludzi, co więcej – prawo to przyznał poszczególnym jednostkom, np. formacjom SS⁴².

Francuski postmodernista historię ludzkości interpretuje jako ustawiczną walkę różnych ras. Jej współczesną konsekwencją jest tzw. rasizm państwowy, którego odmianami są niemiecki nazizm i sowietyzm inspiracji marksistowskiej⁴³. Obie ideologie dążyły do stworzenia „uporządkowanego społeczeństwa” na podstawie różnych formacji policyjnych.

³⁸ Foucault krytycznie ocenia nawet system szpitalnictwa. Zob. t e n ż e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 38 nn.

³⁹ *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 34.

⁴⁰ „Prawda łączy się z nierozumem i brutalnością” (F o u c a u l t, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 64). Por. t e n ż e, *Power/Knowledge*, Brighton 1986; S z a h a j, *Ironia i miłość*, s. 160 nn.; T. K o m e n d a n t, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994, s. 184-187.

⁴¹ *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 235 nn.

⁴² Tamże, s. 252-256. Foucault krytycznie oceniał w równej mierze państwo liberalno-kapitalistyczne, jak i państwo socjalistyczno-komunistyczne. Tamże, s. 257-258.

⁴³ Tamże, s. 86-88.

Foucault, dyskredytując globalnie państwo, prawo, wiedzę, system sądownictwa i system penitencjarny, uległ utopiom lewicującego anarchizmu politycznego i etycznego. Znane z historii fakty deformacji roli państwa nie usprawiedliwiają jego globalno-apriorycznej negacji: struktur, instytucji, elementów składowych⁴⁴. Jednostronne i przez to fałszywe było także jego rozumienie wiedzy/prawdy, które mogą być zinstrumentalizowane przez totalitarne państwo, ale same w sobie należą do fundamentalnych wartości człowieka.

W pismach niektórych postmodernistów zaskakuje aprobata dla idei solidarności, ponieważ ich podstawowym postulatem jest koncentrowanie się na różnorodności, pluralizmie, inności itp. O potrzebie solidarności dość często wspominał Rorty. Poszukując fundamentów tej wartości, zdecydowanie odciął się od religijnego i świeckiego uniwersalizmu antropologicznego. Jako postmodernista nie uznawał istnienia trwałej natury ludzkiej, człowieczeństwa, jakiegoś pra-języka⁴⁵, wspólnych wszystkim ludziom atrybutów osobowych. Uznawał potrzebę międzyludzkiej solidarności, ale rezygnował z religijno-etycznych i laicko-filozoficznych jej przesłanek czy uzasadnień⁴⁶. W ujęciu chrześcijańskim i kantowskim etyczny nakaz solidarności wypływa z idei człowieczeństwa, tj. uniwersalności ludzkiej natury. Rorty nie uznaje istnienia osobowej natury człowieka jako ontologicznego *datum*, dlatego dostrzega istnienie wielu różnic pomiędzy „my” a „oni”. Mimo to potwierdza nieodzowność „uczuć solidarności”, które wymagają uwzględnienia zarówno podobieństwa łączących ludzi, jak i dzielących ich różnic. Nie należy więc – stwierdza Rorty – procesu kształtowania coraz to szerszej ludzkiej solidarności opierać na „rozpoznaniu jakiejś rdzennej jaźni, istoty człowieczeństwa obecnej we wszystkich istnieniach ludzkich”, ale na „zdolności do postrzegania coraz to większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolność do myślenia zdecydowanie różniących się od nas jako objętych zasięgiem «my»”⁴⁷.

Solidarność jest dla Rorty’ego, jak wynika choćby z cytowanej wypowiedzi, wyłącznie naturalnym procesem implikującym istnienie zarówno różnic dzielących ludzi, jak i zbliżających ich do siebie cech podobnych. Punktem

⁴⁴ Por. D. D r e y f u s, P. R a b i n o w, M. F o u c a u l t, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, s. 184-204.

⁴⁵ *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 134.

⁴⁶ Tamże, s. 255-260; *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 21-35.

⁴⁷ *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 259; por. s. 267.

wyjścia inicjacji procesu solidarności jest grupa ludzi w sposób spontaniczno-naturalny określających się mianem „my”. Reszta ludzi to początkowo „oni”, lecz z biegiem czasu należy poszerzać krąg uczuć solidarności, zauważalne bowiem różnice coraz bardziej stają się nieistotne. W tym miejscu nasuwa się pytanie: dlaczego różnice etniczne, światopoglądowe, religijne czy choćby polityczne należy uznać za nieistotne, skoro nie ma – zdaniem tego myśliciela – człowieczeństwa jako wspólnej cechy wszystkich ludzi? Jego postulat kształtowania ogólnoludzkiej solidarności jest pozbawiony racjonalnych podstaw, był on zapewne reminiscencją ewangelicznego nakazu miłości bliźniego. Jest to zresztą idea czysto negatywnej solidarności, zakładająca, że różnice pomiędzy ludźmi nie są istotne; brakuje w niej natomiast pozytywnych fundamentów/przesłanek. Negatywne są także zalecenia związane z ideą solidarności w ujęciu Rorty’ego, mianowicie unikanie zadawania cierpień i upokorzeń innym ludziom⁴⁸. Taki postulat jest, oczywiście, słuszny, ale brakuje w tej idei solidarności konkretnego pozytywnego programu.

Do idei solidarności powrócił Bauman, który jej podstawę widzi w fakcie przygodności człowieka i wspólnotcie losu wszystkich ludzi⁴⁹. Skoro wszyscy ludzie odczuwają własną brakowość i ograniczenia bytowe, to powinni być solidarni względem siebie. Autor ten akcentuje także potrzebę dopełnienia idei tolerancji ideą solidarności⁵⁰. Skoro wszyscy jesteśmy tak różni w posiadanych właściwościach, poglądach i postawach, to wszyscy mamy prawo do uznawania przez innych odrębności i specyfiki. Jest to postulatem tolerancji, a nakazem solidarności jest obrona tego prawa. Bauman, podobnie jak Rorty, nie uzasadnił racjonalnie podstaw ogólnoludzkiej solidarności. Skoro obaj kwestionowali istnienie ludzkiej natury i jej cech gatunkowych (rozumności, wolności), a równocześnie akcentowali maksymalistycznie rozumianą różnorodność, to postulat solidarności międzyludzkiej pozbawiony jest uzasadnień merytoryczno-rzeczowych.

⁴⁸ Por. S z a h a j, *Ironia i miłość*, s. 266-268.

⁴⁹ *Wieloznaczność nowoczesna*, s. 266-268.

⁵⁰ Tamże, s. 293-296.

POSTMODERNIST CONCEPTION OF SOCIAL LIFE

S u m m a r y

Postmodernists' opinions on social life are fragmentary, diverse and ambivalent and they are mainly concerned with three categories: community, nation and state. J. F. Lyotard and R. Rorty treat the origin of community as the result of a temporary social contract, whereas Z. Bauman considers freedom, differentiation and solidarity as the foundation of the political community. All postmodernists call in question ontological foundations of social life and this is why they express their criticism of the categories of nation and national state. Bauman accepts the ideas of cosmopolitanism, and M. Foucault suggests the political conception instead of the ethnic-cultural conception of the nature. Postmodernists' common position is a decided anti-totalitarianism, but they differ in their appraisal of state models; Rorty accepts the liberal model of parliamentary democracy, Lyotard considers it as out of date, and Foucault favors the ideas of anarchism, and that is why he considers any kind of political power connected with state structures to be a form of violence against man. Some postmodernists accept the idea of solidarity, but they call in question its foundations: the ontological one – the existence of the human nature, and the religious one – the idea of love of the neighbor. Rorty bases the postulate of solidarity on the belief that the differences that divide people are less important than their common characteristics. Bauman sees the basis of solidarity in the accidental character of man and in community of all people's fate.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: postmodernizm, społeczność, naród, państwo, antytotalitaryzm, solidarność.

Key words: postmodernism, community, nation, state, anti-totalitarianism, solidarity.