

# **Słowo wstępne**

## **Idea antropologii nowoczesności i odkrycie mocy człowieka**

Niniejszy zestaw sześciu esejów wraz z posłowiem-zakończeniem, będącym bardziej po-słowiem, wyrazem ostatecznej niemoty filozofii raczej niż definitywną konkluzją i zbiorem wniosków końcowych czy postulatów, zdaje sprawę z prowadzonych przez autora od kilku lat dociekań z zakresu antropologii i filozofii społecznej nowoczesności<sup>1</sup>.

Badania te mają charakter, z jednej strony, czegoś na kształt historii duchowej nowoczesności czy historii wyobraźni ludzkiej, literacko-filozoficzno-historycznej rekonstrukcji narracji, jakimi posługiwał się człowiek nowożytny

<sup>1</sup> Niniejszy tekst został poprawiony, uzupełniony i skorygowany w stosunku do swej pierwotnej wersji, która znalazła się w finale konkursu na esej filozoficzny Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi w roku 2016. Zmiany nie wpłynęły na wydźwięk tekstu ani w ogólności, ani w żadnym szczególe. Poprawki zmierzały w stronę rozjaśnienia, doprecyzowania lub lepszego uzasadnienia przedstawionych tez. Uzupełniono też przypisy i bibliografię.

w swoich wyobrażeniach samego siebie, głównie, bardziej specyficznie rzecz ujmując, w zakresie narracji o emancypacji – z drugiej zaś strony, czegoś, co ma dostarczyć autorowi i czytelnikowi jakichś narzędzi orientacji w jego/jej własnych okolicznościach, a mówiąc bardziej górnolotnie, dostarczyć, za pomocą sięgającej daleko wstecz genealogii tego, co aktualne, ontologii bytu społecznego terażniejszości (drugiej dekady XXI wieku) – rozumianej, oczywiście, w ramach większej koncepcji historycznej jako późna nowoczesność.

Naczelną i raczej klasyczną, zważywszy na literaturę filozoficzną, jaką ten temat obrósł, przesłanką tego rozważania historii nowoczesnego człowieka oraz jego najbardziej aktualnej społecznej kondycji będzie zasada emancypacji, która jest samą istotą projektu nowoczesnego człowieka (również, jak można dowodzić, jego unikalną ideą, nigdy wcześniej jako projekt społeczny nierealizowaną) – to miara emancypacji oraz jej ewentualnej negatywności, którą również tropić będzie niniejsza refleksja (jako nieuchronnie dialektyczna), a podług której będzie też chciała oszacować osiągnięcia i perspektywy oświecenia, jest tym, co decyduje o ostatecznym sukcesie nowożytnych programów antropogonicznych.

Zapewne nie będzie – i nie ma być – dla nikogo z czytelników zaskoczeniem, że szacunki te wypadają bardzo niepewnie, a perspektywy, jakie w dalszym ciągu się zarysowują, raczej nie wróżą postępu na tym polu; przeciwnie – jak staram się to dalej bardziej szczegółowo opowiedzieć – era emancypacji nowoczesnej, zdaje się, dobiega końca i trwa w stanie powolnej erozji. Ażeby to zilustrować, odwołujemy się tutaj do historii – zarówno teoretycznej, wyobrażonej i opowiedzianej przez filozofów, jak i realnej, przeżytej przez żywych ludzi – niewolnictwa, które traktujemy tutaj jako kluczowe, centralne zagadnienie antropologiczne świata nowoczesnego.

Już od starożytności pytanie, jak nie być niewolnikiem, kształtowało rozumienie tego, czym jest bycie wolnym, obywatelem, a zatem i człowiekiem w ogóle. Zwłaszcza jednak w nowożytności emancypacja nie może być kompletna bez zniesienia niewolnictwa – a nowoczesne, oświecone myślenie zawsze chciało uwierzytelniać się w oczach publiczności i odbiorców tym właśnie hasłem promocyjnym: „natura wszystkich ludzi jest równa i wolna” – czyli: niewolnictwo jest skandalem.

Ze względu na ten właśnie postulat nowoczesność w ogóle może być atrakcyjniejsza niż inne propozycje spoza jej kręgu ideologicznego (tradycyjalne czy antynowoczesne). Emancypacja jest obietnicą wspólnoty wolnych, racjonalnych podmiotów-panów-obywateli, a nie tylko uwolnienia z kajdan, ale bez zniesienia niewolnictwa nowoczesność nie mogłaby rościć żadnych pretensji do moralnej wyższości; na ile pretensjom tym możemy jeszcze ulegać, na ile musimy je podtrzymywać, choćby bez wiary? Co to znaczy, że emancypacja przybrała formę „upańszczenia” poddanych/niewolników, do jakich antynomii to doprowadziło? Wreszcie, jak to się dzieje, że projekt ukonstytuowania nowej ludzkiej wspólnoty – społeczna modernizacja – często w nowoczesności dewiował w stronę nieprzewidywalnych, antyracjonalnych i moralnie odrażających formacji wspólnotowych o charakterze wojowniczo agresywnym? Jak, innymi słowy, nowoczesne społeczeństwo staje się faszystowską masą? Te głównie pytania przyświecają niniejszym medytacjom, zmierzającym finalnie nie tyle do wyraźnych na nie odpowiedzi, ile raczej do zarysowania warunków niemożliwości definitywnych rozstrzygnięć, czy inaczej: warunków możliwości nierozstrzygalności pewnych kwestii – przy jednoczesnym zachowaniu, na ile to możliwe, postawy nieindifferentnej moralnie czy politycznie, nawet pomimo niepewności perspektyw polityki emancypacji w najbliższym czasie.

Jeśli zasadą samej nowoczesności jest emancypacja, to z kolei podstawową, decydującą także o metodologii, przesłanką antropologii nowoczesności jest zakładana tu jako niekontrowersyjna i trywialna teza, że to, czym człowiek w ogóle jest dla siebie i za co się ma, jest historycznie zmiennym, zdeterminowanym przez wiele różnorodnych czynników konstruktem jego samoświadomości czy autorefleksji (i w tym sensie czymś więcej niż tylko „faktem empirycznym”), ujawniającym się w różnych formach w religii, mitologii, filozofii, sztuce, nauce, literaturze, które to antropologia filozoficzna bada w poszukiwaniu poszczególnych paradygmatów antropogenetycznych i ich wariacji, najpowszechniejszych wyobrażeń (z ich odmianami i przekształceniami), najoczywściej przyjmowanych wartości, idei, ideałów i projektów – po to, by nakreślić historię intelektualną człowieka w jego samo-pojęciu (czy samowiedzy). Nie istnieje dla niej „człowiek jako taki”, a jedynie zależne od miejsca i czasu, dominujące w nich lub też oboczne, marginalne przekonania, wyobrażenia, fantazje ludzi o tym, czym są (dystrybucje przekonań centralnych i marginalnych mogą zaś być specyficznym przedmiotem badania i opisu „ducha” danej epoki czy kultury)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Do przekonania tego prowadzi wiele częściowo krzyżujących się, a częściowo odrębnych tropów; samo w sobie nie rości sobie ono zresztą pretensji do oryginalności. Najbliższym źródłem, z jakiego wywodzi się to przekonanie u autora niniejszych uwag, jest, obok kilku innych, studium Michela Foucault *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. To w tej właśnie nader sławnej w swoim czasie, a w naszym już kanonicznej książce pojawia się sformułowane w języku późnego modernizmu, który można też zwać, jeśli się chce, postmodernizmem, przekonanie, że Człowiek, jak go rozumiemy, „zaistniał” w zachodnim myśleniu nie wcześniej niż na przełomie XVIII i XIX wieku, właściwie dopiero u schyłku oświecenia, kiedy to z gramatyki generalnej, historii naturalnej oraz nauki o bogactwach wyłoniły się, odpowiednio, nauki o języku, o życiu i o pracy, które to dopiero, zdaniem Foucaulta, zdefiniowały istotnie nowoczesne rozumienie

Antropologia filozoficzna nie jest przeto sferą ustalania i bezpośredniego badania faktów, lecz raczej idej, posługując się ona, prócz doświadczenia historycznego i uogólniających jego obrazów, idealizacji, przede wszystkim materiałem wyobrażonym, samoświadomością ludzką jako sferą autoimaginacji; człowiek, mówiąc po prostu, nie tylko jest czymś – ot tak, bezpośrednio – ile raczej jest tym, czym sobie wyobraża, że jest; co sobie opowiada o sobie; przy czym to, co *de facto*, oraz to, co *de imaginatio*, są trudne do odróżnienia, tak w wymiarze historii jednostkowej, jak i w historii powszechnej czy zbiorowej, granica między nimi jest płynna.

człowieka i człowieczeństwo w naukach humanistycznych – właściwie definiując go od nowa i od zera, projektując jego ideę i definicję w ramach własnego, nowego, „humanistycznego” paradygmatu. Zatem to, co mamy na myśli, gdy mówimy „człowiek”, jest stosunkowo świeżym tworem ostatnich dwustu lat nauk o człowieku (humanistycznych) – wcześniej nieznanym. „Przed końcem XVIII wieku człowiek nie istniał. Tak samo jak moc życia, płodność pracy czy historyczna głębia mowy. Tę postać demiurgia wiedzy stworzyła własnymi rękoma niedawno, niecałe dwa wieki temu” (M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, t. 2, s. 122–123). Uzupełniającą do tego przekonania hipotezę–konkluzją całego dzieła, która uczyniła je tak sławnym i szeroko cytowanym, było postnietzscheańskie powiedzenie: „człowiek umarł”. Tzn. ten twór dziewiętnastowiecznej humanistyki oraz specyficznych odkryć nauk biologicznych, lingwistyki i ekonomii (głównie zresztą Foucault miał na myśli ekonomię marksistowską, w porównaniu z którą, jako prawdziwie humanistyczną, „klasyczna ekonomia” Smitha i Ricarda w istocie jest „niehumanistyczna” – człowiek jako cel sam w sobie w niej nie występuje) w obecnych czasach jest już przeżytkiem, czymś, co ustąpić musi miejsca nowym formacjom epistemologicznym.

Michel Foucault nie ma racji – źródłem niniejszej pracy jest polemiczna refleksja nad powyższą tezą, nie zaś ta teza wzięta sama w sobie. Założenie, jakie mi przyświeca, wynika ściśle mówiąc z antytezy wobec tego, co proponuje Foucault, ale i z rozpoznaniem i zachowaniem tego, co w jego tezie jest prawdą. Otóż uważam, że prawda rozpoznania, jakie wyraża się w Foucaultowskim „odkryciu człowieka” jako tworu końca XVIII wieku, polega właściwie na tym, iż to wtedy właśnie wykształcił się dojrzały nowoczesny dyskurs antropogoniczny (nie tylko antropologiczny!) – czy inaczej,

Wszelki zresztą sens jakiegokolwiek „natury” czegokolwiek, nie tylko natury samego człowieka, ma taki właśnie w jego świadomości charakter pomieszania doświadczenia z fantazją. Dlatego historia antropologii filozoficznej jest nie tyle historią faktów jakiegokolwiek rodzaju, ile historią wyobraźni, ściślej jeszcze: historią wyobraźni intelektualnej – historią duchową. Uwaga ta jest ważna dlatego, że odtwarzając tę historię będziemy mówili o wyobrażeniach raczej i o tym, jak sobie te wyobrażenia wyobrażamy na podstawie lektury tekstów kultury, a nie o wydarzeniach historycznych, które stanowią tu tło i kontekst, lecz nie główny przedmiot.

Specyficzną ideą antropologiczną, która będzie tu przedmiotem rekonstrukcji, jest pojęcie człowieka nowoczesnego, które wydaje się być o tyle istotne i ciekawe, że wciąż jeszcze w odniesieniu do niego właśnie musimy – my, ludzie cywilizacji zachodniej – budować nasz obraz samych siebie, naszych wartości, celów czy kryteriów samooceny: jesteśmy wytworami nowoczesnej, postoświeceniowej cywilizacji, czy nam się to podoba, czy nie, i niezależnie od wszelkich innych ewentualnych naszych tożsamości. Jedyną integralną alternatywą dla pojęcia człowieka nowoczesnego może być tylko narracja, która zamiast do nowoczesności odwoływać się będzie do

dojrzałe i do dziś żywe nowoczesne autoimaginarium człowieka – takie, jakie znamy i my, jakie i nas wciąż formuje i kształtuje. Niemniej, człowiek nowoczesny w ogóle kształtować zaczął się jeszcze wcześniej, już w epoce klasycznej, a ściślej, już na przełomie średniowiecza i renesansu, kiedy to właśnie człowiek, jak my go (siebie) rozumiemy – człowiek antropocentryczny, ego-centryczny itd. – zgodnie z wszelkimi typowymi odczytaniem sensu historycznego tej epoki, został w istocie odkryty po raz pierwszy. Foucault trafnie rozpoznaje moment przełomu, ale nietrafnie, na wyrost, określa go jako „odkrycie człowieka”. W istocie jednak człowiek, jakkolwiek banalnie by to zabrzmiało, zawsze wie, że jest człowiekiem. Koncepcja człowieczeństwa, którą ma na myśli Foucault mówiąc o ustanowieniu człowieka przez nauki humanistyczne XIX wieku, to w istocie swej koncept „dojrzałego człowieka nowoczesnego”, a nie człowieka w ogóle. W dalszym ciągu pracy myśl ta zostanie jeszcze wielokrotnie przywołana i rozwinięta.

ideału „człowieka w ogóle” (który zresztą jest ideałem nowoczesnym w proveniencji, nawet jeśli zakorzenionym w chrześcijaństwie) – to jednak opcja o wiele bardziej ogólnikowa i u kresu dnia apelująca do intuicji religijnych bądź wręcz etnicznych raczej niż racjonalnych; lepiej już zakładać, że dostatecznie uniwersalna i uniwersalistyczna jest sama koncepcja nowoczesności (choć to założenie nieoczywiste), niż poszukiwać poza jej ramami jakiejś postaci człowieczeństwa czy po-człowieczeństwa, z którego czerpać mielibyśmy nowe, świeże sensory. „Chrześcijanin”, który zdaniem wielu wciąż jest atrakcyjną, jeśli nie „ostatecznie zwycięską” alternatywą dla „nowoczesnego”, wydaje się niezdolny do całkowitego uwierzytelnienia swoich intencji, najgłębszych motywacji i proveniencji jako realnie emancypacyjnych, niezmistyfikowanych, szczerze służących dobru jednostek i nie mających za sobą żadnych panów, którzy instrumentalnie wykorzystują go do swoich celów, zgoła mało filantropijnych (nie znaczy to, rzecz jasna, że nowoczesny sam nie ma nic za uszami).

Jeśli chodzi o ideę „nowoczesności”, to nie trzeba zapewne nikogo przekonywać, że epoka, w której żyjemy, ma wszelkie cechy czasu późnego, a nie nowego i świeżego, przynajmniej z naszej, ludzi cywilizacji zachodniej, perspektywy – stąd właśnie, paradoksalnie, również nowo-czesność, nowy czas, jest już dla nas czymś raczej starym niż nowym. Mamy za sobą długą przeszłość, a przed sobą krótką, choć być może dynamiczną i eksplozywną przyszłość – w każdym razie jej perspektywa wydaje się bardzo zawężona, co jest pewnym *novum*<sup>3</sup>. W tym czasie zresztą „cywilizacja zachodnia” zdążyła przekonać się nie tylko o swej mocy, ale i o swojej przemijalności, kruchości i względności – to pojęcie, które jeszcze w poprzednim wieku oznaczać mogło wszystko to, co najlepsze w ludzkich dziejach, straciło

<sup>3</sup> Por. M. Augé, *Où est passé l'avenir?*, Paris 2011.

stopniowo siłę i pewność siebie, przestało prawie być aktualne, wyczerpało swoją atrakcyjność. „Modernizacja” w sensie głębiej duchowym, a nie tylko tym obejmującym jakość infrastruktury materialnej, zdaje się nam hasłem raczej zdezwuowanym. I czy komuś jeszcze zabije szybciej serce na hasło: „bądźmy nowoczesni!”? Ta dezaktualizacja nowoczesności to proces paradoksalny i znamionujący wyczerpanie. Oczywiście, jak we wszystko, tak i w nią można wciąż święcie wierzyć – zawierzenie nie jest aktem o wysokiej cenie psychicznej; nie da się już jednak być do niej bez reszty, bez zwątpienia przekonanym. Rozumiemy już dobrze, że „człowiek nowoczesny” w takim sensie, jak pojmuje go kultura zachodnia (czy jest jakaś inna, niezachodnia wersja tego człowieka, to wielkie pytanie, na które tutaj nie odpowiemy), nie jest kimś danym raz na zawsze, kimś, kto skazany jest na przetrwanie, przeciwnie, nic nie gwarantuje mu długiego trwania historycznego, może okazać się efemeryczny i przelotny, wcale nie „najlepiej przystosowany” – zostanie zastąpiony przez inną formację antropologiczną, mniej lub bardziej nam – czyli jemu – obcą.

Kto to zatem jest człowiek nowoczesny? W tym punkcie nie należy się spodziewać, że można go ująć w prostej definicji; jego tożsamość to cała jego historia, jego historia zaś to wiele zmiennych postaci, konceptów, formacji duchowych, które nowoczesność, począwszy od swych praźródeł, wczesnonowożytnych czasów odrodzenia, wydała<sup>4</sup>; człowiek

<sup>4</sup> „Rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało” – o tej zasadzie hermeneutycznej, która przyświeca niniejszym badaniom naszej kondycji, pisze Herbert Schnädelbach (*Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 190–220). W sporze o historyczne datowanie „nowoczesności” wybieram postulowaną m.in. przez Immanuela Wallersteina koncepcję, że nowoczesność zaczyna się wraz z renesansem (por. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. 41–64).



ten ma więc wiele różnych oblicz, czasem niekoniecznie ze sobą spójnych, choć noszących wspólne cechy ogólnoantropologiczne<sup>5</sup> – jedną z nich, będą tutaj dowodzić, jest ego-centryczne pryncypium antropokracji światowej (która zastąpiła obaloną przez siebie przednowoczesną i poza ramami nowoczesności powszechną wśród ludzi teokrację), to, że człowiek i tylko człowiek jest panem świata, kimś, kto zaprowadza w świecie swoje porządki, ale czyni go nie tylko sobie podporządkowanym, czyni coś jeszcze więcej, uruchamia proces światowy, wprawia świat w ruch – ściśle, ruch mocy, wzrostu potęgi, kumulacji i ekspansji<sup>6</sup>. Człowiek tworzy byt – robi to, co wcześniej zarezerwowane było dla Boga, zmienia oblicze ziemi, wytwarza z niczego nowe formy. Zmienia swój stosunek do losu – przestaje być jego ofiarą czy marionetką<sup>7</sup>. W tej właśnie głównej zasadzie leżą źródła nowoczesności, która nie zna Mojr ni Eumenid. Mówiąc technicznie, chodziło tu o ruch immanentyzacji nieskończoności – jeszcze Giordano Bruno poszedł na stos między

<sup>5</sup> Zwłaszcza najnowsze badania nad nowoczesnością prowadzą wielu znawców przedmiotu do postulowania idei „wielości nowoczesności” czy wręcz jej heterogeniczności (S. Eisenstadt, B. Wittrock) rozumianej już jednak jako odrzucenie idei unikalnie zachodniego charakteru tego fenomenu w dziejach ludzkości – tej kontrowersyjnej kwestii nie będę tu próbował rozstrzygać, zaznaczam tylko, że wielość oblicz nowoczesnego człowieka rozumiałbym raczej jako historyczny szereg rozwojowy różnych jego odmian, wariacji, odchyień i „patologii”, związanych z ogólnospołecznymi historycznymi zmianami, w drugim dopiero rzędzie jako wielość źródeł nowoczesności i nowoczesnej antropologii czy jej nieunikalność.

<sup>6</sup> Jest to raczej niekontrowersyjna i trywialna wizja „istoty człowieka nowoczesnego”, którą w rozmaitych odmianach wysledzić możemy u wielu bardzo różnych badaczy nowoczesnego świata, poczynszy od Marksa i marksistów, a na tradycjonalistycznych krytykach nowoczesności kończąc.

<sup>7</sup> O. Marquard, *Koniec mocy przeznaczenia?*, w: tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 68–73.

innymi za to, że zimmanentyzował nieskończoność, czyli odebrał ją jako ekskluzywną jakość/kompetencję Bogu, aby przypisać temu światu (czy światom). Jak jednak pamiętamy, spalenie Giordana w roku 1600 nie zapobiegło nadejściu nowoczesności.

Nieskończoność immanentna to ta, po którą sięgnąć może w swoim panowaniu człowiek, nieograniczoność, brak pojęcia końca, kresu, zwieńczenia, w końcu też – konturów, postaci. Ma ona różne aspekty – to przede wszystkim nieskończoność samego projektu nowoczesnego człowieka, dla którego nie ma żadnego w istocie kresu, który nie ma granic, limitów, może bezgranicznie dużo, urzeczywistnia to, co wcześniej zdawało się nieosiągalne, niemożliwe czyni możliwym – itd. To nieskończoność mocy, którą można zakumulować, przemienić w pracę, przekształcić w dobra. To nieskończoność woli, która, jak to ustalił Kartezjusz, sięga tak daleko, jak wola Boga<sup>8</sup>.

Jednym z tekstów inauguracyjnych antropologii nowożytnej i szerzej – nowoczesnego samorozumienia człowieka – jest *Księżę Machiavellego*. Tylko na pierwszy rzut oka to nic więcej jak wczesnonowożytny traktat o zdobywaniu i sprawowaniu władzy w renesansowych Włoszech; pokolenia jego bardziej wnikliwych czytelników trafnie

<sup>8</sup> Por. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998. Kwestia „nieskończoności” i jej rozmaitych pojęć, a także różniczeń pomiędzy nieskończonością matematyczną i fizyczną, to temat na osobną rozprawę. Warto zaznaczyć, że dla potrzeb niniejszego eseju rozumiemy ogólnie to pojęcie jako oznaczające brak pojęcia końca, kresu, granicy, ograniczenia – w różnych możliwych kontekstach tego braku. Przez „immanentyzację” nieskończoności należy rozumieć właśnie generalny ruch intelektualny wczesnej nowożytności polegający na wpisywaniu takiego pojęcia braku kresu/granicy, wcześniej zmonopolizowanego przez teologię, a dla antropologii zakazanego, w rozmaite porządki ludzkiego życia (natury, biologii, ekonomii, cywilizacji, psychiki).

odczytywały pod tym powierzchniowym kamuflażem wskazania podręcznika jednostkowego wyemancypowanego życia ludzkiego w ogóle, podręcznika, który podpowiada każdemu, by nie oglądając się na żadne transcendentne sankcje kierował się jedynie własnym interesem, rozumianym jako moc, kumulując w swoich rękach władzę, jedyną gwarancję osobistej wolności – dobrze wszak wiadomo, że podmiotowi chodzi o wolność pozytywną nie mniej niż tylko negatywną, bo nikt nie jest aż tak głupi, żeby cieszyć się jedynie z tego, że nie jest uwięzionym – i Machiavelli też to wiedział. Wiedział też dobrze to, co w jego czasach wiedziało niewiele, a jeszcze mniej odważyłoby się to powiedzieć: że chrześcijański Bóg to taka sama fantazja jak i inni bogowie, zaś antropologia powinna patrzeć na człowieka oczyma *realnej bezbożności*, oczywiście nie zapominając o instrumentalizacji tej fantazji dla potrzeb władzy i panowania. W istocie bowiem jest tylko jeden problem, jaki przed człowiekiem stawia Machiavelli – i właśnie to, przy wszystkich zastrzeżeniach, czyni go jednym z wynalazców nowoczesnego podmiotu: jak zostać panem? Nic nie jest od tej sprawy istotniejsze, ani mądrość (najwyższy cel starożytnych), ani zbawienie, ani miłość (najwyższe cele chrześcijańskie) – nic. Takie też, tym samym, przekleństwo rzucił Machiavelli na nowoczesny podmiot, każąc mu – gest ten powtórzy po nim Hobbes, potem zbuduje na nim swój teatr Dionizosa Nietzsche – nienasycenie kumulować moc, bez spoczynku, końca i wytchnienia grać o więcej i więcej. Nienasycenie, bezkresne dążenie podmiotu, ostatecznie straceńcze, pogoń za mirażem, to właściwe imię nowoczesnej tragiczności (Faust, Napoleon, Michael Jackson, jakże wiele ma ono samo wcieleń) – w przeciwieństwie do starożytnej, którą konstytuowało raczej zrządzenie losu, wola fatum.

W nowoczesności, choć coraz mniej to oczywiste wraz z jej schyłkiem, wola jest przede wszystkim wola człowieka

pojedynczego, na dobre i na złe, od wielkich twórców i „mężów stanu”, aż po dyktatorów i despotów (owszem, istnie-li despoci, tyrani w świecie przednowoczesnym, jednak tam zasięg ich mocy działania nie był aż tak ogromny, monstrualizujący wszelkie zbrodnicze poczynania za pomocą millionowych mnożników) – nie zaś wolą Boga czy króla, czy przeznaczenia. Wszystko odtąd wynika z tego, że to człowiek, i nikt inny, chce. Dotąd człowiek nie umiał chcieć, miał jedynie potrzeby. Natomiast człowiek nowoczesny nauczył się chcieć nieskończenie. Każdy człowiek (oczywiście wówczas to „każdy” nie znaczyło „wszyscy”, znaczyło jednak pierwszy krok w kierunku uczynienia równości między „każdym” a „wszystkimi”), każdy człowiek może być panem. Polski tytuł „Książę” sugeruje co prawda, że rzecz zastrzeżona jest do arystokracji, skoro „książę” to tytuł dziedziczny, wszelako „*il principe*” należy po prostu rozumieć jako „pierwszy”, czyli „pan”, ktoś, kto nad sobą nie ma już innego pana. To znamienne, że Machiavelli opisuje najobszerniej kariery ludzi z „nizin”, którzy, jak niejaki Oliverotto da Fermo („ponieważ uważał, że służyć innym jest ujmą dla niego”), dzięki osobistej zaradności, tudzież szczęściu – czynnik losu, ale nie woli losu czy „zrządzenia”, lecz raczej po nowoczesnemu mówiąc: przypadku, „losowania” – wdarli się przemocą na szczyty, ustanawiając własne państewka<sup>9</sup> (potem te same euforie, tylko że w dodatkowym, heroizująco-romantycznym kostiumie, będzie przeżywał mistrz Nietzschego Burckhardt w swej *Kulturze odrodzenia we Włoszech*).

Pierwsi nowocześni ludzie to właśnie owi zabijacy, którzy, za nic mając Boga, prawa, tradycje i wszelkie inne uświęcone obyczaje, czynili siebie „książętami” z własnego

<sup>9</sup> N. Machiavelli, *Książę*, przeł. Cz. Nanke, Warszawa 1984, s. 60.

nadania i woli – ten sam gest, na inną skalę, powtórzy potem Napoleon, wzbijając się z niższych warstw na ustanowiony przez samego siebie tron cesarski. To Machiavelli pierwszy powiedział, oczywiście głośnym szeptem i w masce politycznego doradcy: jeśli Boga nie ma, to wszystko jest możliwe. I ty też, choćbyś był byle kim, choćbyś wziął się znikąd, możesz być *principe* i *ex nihilo* ustanawiać księstwa.

Wykraczając poza historycznie dość epizodyczną koniunkturę, z jakiej wyrasta opis Machiavellego, pamiętajmy, jak wielkim było to krokiem naprzód we wczesnej fazie emancypacji. Z perspektywy dotychczasowego reżimu, już wówczas kruszejącego, to pytanie – jak zostać panem? – niezależnie od przejściowości jego praktycznych przesłanek, samo w sobie jest już innowacją, wyzwaniem, czymś niesłychanym, przynajmniej oficjalnie, obrazoburczym: panem się wszak nie zostawało, lecz rodziło; struktury były raczej zamknięte, a przynajmniej takie udawały, uzurpacje tępiono, wpisując ją w porządek uświęconego świata jako profanację. Logika systemu musiała ukrywać wszelkie nowe upańszczenia, jeśli do takich dochodziło, by hołdować mitowi boskiego pochodzenia różnic, a wraz z nim i boskiej sankcji dla panów. Jednak jeśli Boga nie ma, to różnica między uzurpacją a legalnością jest co najmniej względna, być może konwencjonalna, to zrozumiał florencki urzędnik. Jak pamiętamy, zamęt panujący w ówczesnych Włoszech, jak i studia nad burzliwą historią starożytną, w której również obowiązywała częściowo zasada stawania-się panem, przechwytywania władzy, skłoniły Machiavellego do przekonania, że należy przeprowadzić badania z zakresu prakseologii dynamicznej, tzn. stworzyć przewodnik życia-ku-władzy, życia jako woli mocy, panowania, nie jako po prostu bycia, ale jako zdobywania, osobistej ekspansji, której jedyną racją jest ona sama, bo nie ma żadnego „wyższego celu”. Nie ukrywa się tutaj, że władza jest dla podmiotu celem samym w sobie, dobrem

najwyższym, a nie instrumentem do czegoś. W tym sensie rozumie się władzę właśnie przede wszystkim jako moc (a nie, dajmy na to, stosunek między podmiotami itp.). Chodzi więc o perspektywę podmiotowości czysto, acz racjonalnie egoistycznej, kierującej się wyłącznie interesem samej siebie, a nawet nie to: interesem własnej władzy, mocy: największy pan jest w największej służbie u tego mechanizmu, jaki czyni go panem i jaki musi wciąż podtrzymywać w ruchu. Oto nowy sposób bycia, bycia-motorycznego, pragnienia jako „silnika”, życia jako nieustannego ruchu (por. zanik wagi pojęcia spoczynku w fizyce Newtonowskiej) – czyli życia nowoczesnego<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Porównajmy z tą koncepcją człowieka z Księcia obraz człowieka nowoczesnego z analiz współczesnego nam brytyjskiego badacza Krishana Kumara, który inspirując się Comte’em, Weberem, Parsonsem i innymi klasykami socjologicznej analizy nowoczesności („modernizacji”) przedstawia swoją ideę istoty tego zjawiska – okaże się, że pomiędzy „człowiekiem Machiavellego” a „człowiekiem nowoczesnym” w najbardziej uwspółcześnionym jego pojęciu zachodzi wyraźna esencjonalna jedność. Otóż Kumar wymienia pięć zasad życia nowoczesnego: indywidualizm, dyferencjację, racjonalność, ekonomizm i ekspansywność. Każdą z nich można wyinterpretować z Księcia. 1. Indywidualizm to w oczywisty sposób jedna z jego cnót podstawowych, kieruje się on wyłącznie własnym interesem i polega na własnych zasobach, „legitymizację” zaś swojej władzy odnajduje wyłącznie w sobie samym (a nie autorytecie zewnętrznym). 2. Dyferencjacja – rozumiana jako wielość możliwości, wyborów, szans, okazji do wykorzystania – to jedno z podstawowych rozpoznań dotyczących świata, jakie za swe przesłanki Machiavelli przyjmuje. 3. Racjonalność – kierowanie się wyłącznie rozumem, sprytem i „względami strategicznymi, nigdy zaś sentymentami, instrumentalizm i cynizm, to podstawowe zalety Księcia. 4. Ekonomizm – rozumiany szeroko jako uniwersalizacja na wszystkie ludzkie poczynania zasady zysku, kalkulacji i kumulacji – przyświeca Księciu nie na polu handlu, rzecz jasna, który Machiavellego jako taki nie zajmuje, ale w ogóle w całym jego postępowaniu, podobnie też 5. ekspansywność. Ponad pięćcioma wiekami historii nowoczesnej te dwa przedstawienia „człowieka” spina łuk izomorfizmu – dostrzegamy wyraźną ciągłość, bez żadnych zerwań. Por. K. Kumar, *The Rise of Modern Society: Aspects of the Social and Political Development of the West*, Oxford 1988.

Wynikają z tego jednak wielorakie nierozwiązywalne problemy i antynomie nowoczesności, z których jedna będzie nas tutaj szczególnie zajmować: można by ją nazwać problemem, antynomią i paradoksem „równopañskości” (tak bowiem należy właściwie interpretować emancypację nowoczesną: „każdy panem!”). W wymiarze historii społecznej, a przynajmniej ideologicznej, nowoczesność to opowieść o kolejnych próbach rozwiązania kwestii równoprawienia, pogodzenia porządku wertykalnego upańszczenia z porządkiem horyzontalnego „braterstwa”. Kwestię indywidualnej, egocentrycznej autokonstytucji podmiotu uzupełnia, ale i zakłóca kwestia ukonstytuowania się podmiotu społecznego, społeczeństwa obywatelskiego czy innej nowego typu formacji zrzeszającej tego rodzaju upańszczone podmioty. Ilustruje to znany fragment z Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Stanowi on wielostronną genezę życia społecznego, wpisującą się w ten sam trop narracyjny filozofii nowożytnej, jaki rozpoczął w niej Hobbes, po nim kontynuował Rousseau, a jaki później podejmą jeszcze Nietzsche i Freud: opowieść o tym, jak człowiek spotyka pierwotnie człowieka, o „pierwszej konfrontacji” czy pierwszym „face-to-face”, i co z tych spotkań wynika. Opowieść zgodna z typową dla nowożytności logiką myślenia o zawiązywaniu się społeczeństwa jako pewnym dodawaniu-zgromadzeniu niezależnych i monadycznych jednostek:  $1+1+n\dots$  U Hegła jest ona wyjątkowo okrutna, w kostiumie filozoficznej abstrakcji i rozbudowanej, często trudnej do rozszyfrowania pojęciowości, opowiada o pierwotnych i konstytutywnych aktach przemocy, o gwałcie i zabijaniu. Nazwijmy konfliktualizmem ten nurt w nowożytnej filozofii społecznej, zgodnie z którym konflikt jest istotą bądź źródłem życia zbiorowego. Hegłowski konfliktualizm zdaje się iść jeszcze dalej niż Hobbesowski (choć jest bardziej zawołowany i rozrzedzony za pomocą idealizmu, w przeciwieństwie do szorstkiego

materializmu nie owijającego niczego w bawełnę Anglika) – o ile w *Lewiatanie* demonstracyjny wywód instytucji politycznych za wszelką cenę chce uniknąć dedukowania bezwzględnej konieczności zabijania i nie wkracza w sferę spekulacji o domniemanym socjogenetycznym charakterze samej wojny, mordu, kanibalizmu i tym podobnych spraw, ostatecznie zostawiając je gdzieś z boku, jako to, co zostaje zasadniczo przez społeczeństwo zawczasu zażegnane (dzięki umowie, jest ono dlatego „stanem pokoju”), o tyle wywód Hegla wprost przeprowadza „ducha” (w stadium „samowiedzy”) przez te przykre sytuacje, włączając je do toku konieczności jego stawania się. „Walka na śmierć i życie” jest czymś w tej logice nieuniknionym, przez co koniecznie trzeba przejść, by stać się człowiekiem – nie zaś tylko niepożądaną okolicznością stanu natury, której społeczność ma za wszelką cenę (nawet za cenę absolutyzmu władzy-policjanta) uniknąć. Jest wręcz niezbędna, by móc stać się osobą, bo kto nigdy nie naraził w takiej walce własnego życia, kto nigdy nie okazał pogardy dla życia tak cudzego, jak swojego, ten nie jest naprawdę „wolny” (gdy dla Hobbesa wolność byłaby raczej wolnością od takich prób).

Opowieści o „stanie natury” i jego porzuceniu na rzecz „stanu cywilizacji” stanowią w historii intelektualnej nowoczesności mity założycielskie i antropogenetyczne: to z nich dowiadujemy się najwięcej o tym, jak wyobraźnia ludzka kształtowała swoją uniwersalną tożsamość na nowych zasadach i zgodnie z nowymi celami, wartościami. Wszystkie one w ten czy inny sposób rozwiązują problem konfliktu, albo poprzez jego wykluczenie, albo wygaszenie, albo wcielenie czy zniesienie, stanowią teoretyczną i wyobrażoną (narracyjną) legitymizację i wizję stosunków obywatelskich pomiędzy równo wolnymi ludźmi, ustanawiającą pomiędzy nimi warunki współżycia bez przemocy – pomimo konkurencji i zbieżności bądź niekompatybilności celów



i równości roszczenia do ich osiągnięcia. „Gdzie dwóch panów, tam nie ma braci” – można by powiedzieć, a nowoczesność jako proces społeczny jest ambiwalentną i antynomiczną próbą rozwiązania tej sprzeczności albo, nieco inaczej, ciągłym zarządzaniem kryzysami z niej wynikającymi, być może wręcz zarządzaniem – jak chcą krytycy nowoczesności – kompromitująco nieudolnym i opłakanym w skutkach?