

# **Spór o społeczne znaczenie wartości**

## **Polityczna asymilacja zdobyczy hermeneutyki**

DOI: 10.35757/CIV.2011.13.05

We współczesnych, coraz bardziej spluralizowanych i wielokulturowych społeczeństwach jedną z najważniejszych przestrzeni sporu i dialogu jest sposób ustalania, opisu i funkcjonowania wartości. Życie społeczne, ekonomiczne i polityczne, choć ma utrwaloną dynamikę, to, chcąc nie chcąc, musi się opierać na przyjęciu pewnych podstawowych paradygmatów, także takich, które dotyczą problematyki moralnej i etycznej. I mimo że polityka zawsze jest raczej próbą realizacji konkretnych zadań i sposobem rozwiązywania wspólnotowych problemów, to jednak ostatecznie nie ucieknie od rozstrzygnięć natury ogólniejszej dotyczących wartości – ich ustalania, obowiązywalności i hierarchii.

### **Wartości a wspólnota i polityka**

Pytanie o wartości, zadawane w kontekście życia wspólnotowego (które jest przecież doświadczeniem powszechnym), jest niejako pytaniem politycznym. Widać to szczególnie w interpretacjach i re-

---

Ks. **Jacek Grzybowski** – doktor filozofii, adiunkt na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym.

akcjach, jakie instytucje Unii Europejskiej (Parlament Europejski, Komisja Europejska) podejmują wobec regulacji o charakterze prawno-moralnym państw członkowskich. Obecnie w UE propaguje się zasadę legislacji opartej na idei synkretyzmu wartości. W Unii, jako swoistym konglomeracie wpływów i tradycji wielu narodów i państw, funkcjonują oraz konkurują ze sobą różne równorzędne systemy i oceny moralne. Dlatego naczelną staje się zasada prowadzenia dyskursu, a następnie próba osiągania konsensu, czyli uzgodnienia wspólnych stanowisk. W rezultacie odbywa się polityczna, społeczna i publiczna debata na temat wartości. Jej osią jest, jak mi się wydaje, pytanie o swoisty społeczny status wartości – czy są one uniwersalne (stałe), czy też relatywne (umowne, zmienne). Jeśli polityka dotyczy wspólnot ludzkich, takich jak rodzina, gmina, region, państwo, to jej rozwiązania potrzebują racji, na gruncie których buduje się teorie społeczne. Czy jednak racje te wyznaczają jakiś uniwersalny, niezmienny fundament, czy też mogą być całkowicie poddane kontekstom historycznym i czasowym?

Problem ten staje się szczególnie ciekawy i ważny wówczas, gdy uświadomimy sobie, że współcześnie powoli, choć nieuchronnie, spełnia się Nietzscheańskie proroctwo o utracie wartości przez wartości. Bo jeśli one przestaną obowiązywać, to jednocześnie zostanie zaprzeczona ich funkcja porządkująca<sup>1</sup>. Każdy z nas zaczyna dostrzegać, że dla wielu ludzi wartością przestaje być praca, oszczędność, umiarkowanie, wierność, uczciwość, samodyscyplina, prawdomówność, lojalność, sprawiedliwość. Ideałem stał się wypoczynek, zamożność, swoboda, rozrzutność, nieliczenie się ani z czasem, ani z ludźmi, ani z pieniędzmi. W badaniach społecznych zostało to nazwane „odejściem od powściągliwości” (*repeal of reticence*)<sup>2</sup>. Wysiłek zachowania dawnego etosu kultury więc

---

<sup>1</sup> Por. K. Michalski: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków 2007, s. 17.

<sup>2</sup> Sformułowanie Rochelle Gurstein, które cytuje Gertrude Himmelfarb. Zob. G. Himmelfarb: *Jeden naród, dwie kultury*, przekład P. Bogucki, wprowadzenie P. Kurowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, seria „Współczesna Myśl Humanistyczna. Cywilizacja Amerykańska”, s. 43.

wydaje się skazany na porażkę. Świat wartości, w którym żyjemy i do którego przywykliśmy, stopniowo bowiem koroduje i znosi to, czego dawniej nie podawano w wątpliwość.

W takim kontekście kulturowym najistotniejsza wydaje się refleksja nad pytaniem, czy etyka polityczna, będąca dla odniesień społecznych zawsze jakąś przestrzenią rozważań dotyczących moralności społeczeństwa, powinna mieć charakter zmienny, czy też uniwersalny, stały. Czy konieczne jest stworzenie wspólnego kanonu wartości społeczno-politycznych, czy też winniśmy zgodzić się na relatywizm aksjologiczny w duchu pragmatyzmu proponowanego na przykład przez amerykańskiego filozofa Richarda Rorty'ego? Jakie wizje świata, a tym samym polityki, kryją się za uniwersalnymi, a jakie za relatywnymi propozycjami aksjologicznymi?

Zanim podejmiemy te kwestie, spróbujmy się zastanowić, czy i dlaczego wartości są istotne dla życia społecznego? Niewątpliwie sfera polityki i sposób jej uprawiania przez państwo, oprócz działań typowo funkcjonalnych, to również przestrzeń uczenia się kultury i etyki. Polityka niejako wyrasta z kultury, ale kiedy utrwali się w obyczajach i prawie, zwrotnie determinuje oblicze kultury, kształtując tym samym zarówno uznawane wartości, jak i model cywilizacji, w której dokonują się działania polityczne. Polityka, chcąc nie chcąc, funkcjonuje w obszarze sugerowanych, proponowanych czy wręcz promowanych sposobów życia, temu zaś powinna towarzyszyć świadomość praktycznych zasad, wartości i reguł służących człowiekowi (obywatelowi) jako podstawa (legitymacja) jego wyborów i ich konsekwencji<sup>3</sup>. Wynika z tego, że cele polityki – realizowane zadania i proponowane dobra – zależą od rodzaju cywilizacji. Ta zaś, dziś przede wszystkim pod wpływem polityki, może się zatrzymać na którymś z etapów swojego naturalnego rozwoju bądź wyakcentować jeden z czynników kultury (np. religię, prawo, naukę bądź pragmatykę) i przypisać mu główną rolę.

---

<sup>3</sup> Por. E. Nowak, K.M. Cern: *Ethos w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 13.

Jak słusznie zauważył Hans-Georg Gadamer, etyka stanowi część polityki, bo zawsze jest konkretyzacją nas samych, wytyczoną przez cnoty i postawę dzięki sięgnięciu głęboko w to, co wspólne dla społeczności, co Grecy nazwali *polis*, za którego właściwe ukształtowanie byli współodpowiedzialni wszyscy<sup>4</sup>. W cywilizacji klasycznej tym, co wspólne, czyli celem polityki oraz miarą słuszności tworzących ją decyzji, jest dobro człowieka-osoby. Innymi słowy, obowiązkiem polityki w tym etosie jest dobór takich narzędzi społecznych i takiej ich organizacji, które pozwolą każdemu obywatelowi – na miarę posiadanych możliwości – stworzyć szansę życia zgodnego z własną osobową naturą. Przypomnijmy, że dla Zachodu to Grecy odkryli, iż celem polityki jest człowiek. Mimo jednak wielkiej historycznej debaty, jaka stała się ich udziałem, nie rozstrzygnęli oni kwestii, co stanowi ostateczny horyzont politycznego i społecznego trudu. Odkrycie tego celu równałoby się znalezieniu właściwego kryterium oceny samej polityki, a dokładnie mówiąc – neutralnego kryterium oceny tworzonej przez nią cywilizacji i proponowanych w jej obszarze wartości<sup>5</sup>.

Ów brak rozstrzygnięcia ostatecznego celu wysiłków na rzecz wspólnego dobra, jakim jest państwo, sprawia, że do dziś polityka i kształtowana przez nią przestrzeń kulturowa i cywilizacyjna stanowi obszar formowania się wartości. W cywilizacji łacińskiej, która przez wiele wieków była spadkobierczynią bogactwa stworzonego przez Greków i Rzymian, państwo funkcjonuje jako pewna struktura nadbudowana na ludzkiej społeczności, po to, by ułatwić człowiekowi egzystencję i chronić go przed złem, z którym on sam nie może sobie poradzić. Skuteczna realizacja tak pojętego celu wymaga jednak osadzenia i wkomponowania polityki w jakiś obszar aksjologiczny. Ten wszakże nie pojawia się sam

---

<sup>4</sup> Zob. H.G. Gadamer: *O możliwościach etyki filozoficznej*, przekład A. Mergler, w: P. Dybel (red.): *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 138.

<sup>5</sup> Por. H. Kiereś: *Polityka a religia*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krapca*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 489.

z siebie, lecz wynika nie tylko z religii, literatury, mitologicznych narracji, tradycji czy rozwijających się we wspólnocie obrzędów, ale również z działań państwa, jego struktur i realizowanych przez nie celów. W decydującej mierze wartości są pochodnymi cywilizacji w obrębie której państwo zaistniało. Państwa bowiem, podobnie jak sfera działań publicznych, żyją i działają dzięki porządkowi kultury oraz elementom danej cywilizacji<sup>6</sup>.

## **Językowość filozofii i polityczność języka**

W moim przekonaniu debata o polityce, kulturze, cywilizacji i wypracowywanych w ich łonie wartościach współcześnie opiera się jednak nie tyle na filozoficznopolitycznej refleksji, ile na języku. Skoro bowiem globalne spotkanie kultur i cywilizacji domaga się stworzenia przestrzeni dla spójnej teorii społecznego porozumienia, pozwalającej na wypracowanie właściwego pola wspólnego działania, to współcześnie może się to stać jedynie na płaszczyźnie języka. Jeśli kultura tworzy miejsce, w którym żyjemy, a język jest sposobem opowiedzenia sobie nawzajem o rozumieniu symboli i znaków przyjętych w zachowaniach społecznych, to polityka uczy, jak żyć, by powiązać ze sobą te dwa obszary. Język, a raczej zrozumienie jak ważnym jest on medium, uświadamia nam rolę refleksji nad projektami politycznymi i sposobem wypracowywania debaty o wartościach.

Problem jednak w tym, że dokonany w XX wieku „zwrot lingwistyczny” sprawił, iż poznanie od tej pory postrzega się jako rezultat rozpatrywania językowych znaczeń, a nie docierania do samej rzeczywistości. Oznacza to również, że wiedza powinna być postrzegana jako działalność pozbawiona z góry milczących założeń co do świata. Wszelkie próby wykraczania w poznaniu zarówno filozoficznym, jak i aksjologicznym poza obręb danej kultury i da-

---

<sup>6</sup> Zob. A. Toynbee: *O stosunku historyka do religii*, przekład J. Marzecki, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007, s. 46 i nast.

nego języka uważa się z góry za skazane na niepowodzenie i uznaje za nieuprawnione. Dopóki pozostajemy na etapie wiedzy pojęciowej (a więc zdobywanej intelektem), dopóty nie posiadamy żadnych ani środków, ani możliwości dotarcia do czystej, prawdziwej rzeczywistości. Poznanie jest pojmowane jako operacja wewnątrzkulturowa, dlatego należy je rozpatrywać raczej jako proces horyzontalny, zachodzący wewnątrz pewnej wspólnoty ludzkiej, nie zaś wertykalny – odnoszący się do relacji podmiot–przedmiot<sup>7</sup>. Wszelkie elementy kultury (poznawcze, aksjologiczne, społeczne) ma się za historycznie zmienne, gdyż nie istnieje przejście od tekstu-języka-interpretacji do tego, co obiektywne, naturalne, uniwersalne, stałe. Możliwe jest jedynie przechodzenie do tego, co subiektywne, lokalne, sytuacyjne, zmienne. Słowa niejako „odkleiły się od świata”<sup>8</sup>, stanowiąc przedmiot interpretacji i podlegając schematom hermeneutycznego dyskursu.

W ten właśnie sposób stały się one doskonale polityczne. Racjonalna debata, której trwałym fundamentem zawsze była filozofia, jako przestrzeń pytań i merytorycznych uzasadnień, w ponowoczesnym trendzie myślenia została zachwiana. W filozofii i kulturze dokonała się dekonstrukcja tzw. myśli mocnej – jak ujął to Gianni Vattimo – która rozpatrywała i tłumaczyła świat w kategoriach obecności, trwałości, stabilności. Zakładała ona możliwość bezpośredniego – pozbawionego kulturowych, historycznych i językowych mediacji – dostępu do bytu przez wysiłek racjonalizmu. Dla myśli mocnej punktem wyjścia będzie zawsze kwestia początku i ufundowania, czy to w tradycyjnej wersji metafizyki arystotelesowskiej, akcentującej znaczenie pierwszych zasad, czy też w wersji historycystycznej (heglowskiej), operującej kategoriami spełnienia, zwieńczenia, finalności<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. V. Szydłowska: *Nihilizm i dekonstrukcja*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 81.

<sup>8</sup> A. Szahaj: *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 182.

<sup>9</sup> Por. A. Zawadzki: *Literatura a myśl słaba*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009, s. 61.

Okazało się jednak, iż we współczesnej atmosferze ponowoczesności to paradoksalnie na filozofii spoczął obowiązek pokazania, że prawda nie jest nigdy obiektywnością, lecz zawsze międzyosobowym dialogiem toczonym w obrębie pewnej językowej przestrzeni. Ta zaś oznacza nie tyle *wspólnotę w obiektywności*, ile porozumienie prowadzących dyskurs podmiotów w odniesieniu do niektórych preferencji. Owo porozumienie może z kolei doprowadzić do wyłonienia się nowego paradygmatu i rozpoczęcia nowej „gry językowej”<sup>10</sup>.

Wydaje się, że nie ma innej drogi, ludzkość wkroczyła bowiem – jak mówi Vattimo – w „wiek interpretacji”. Żyjemy w kulturze dyskursu – prawda nie jest czymś absolutnym, co można by zrozumieć i ocenić z jakiejś ponadhistorycznej perspektywy (jakby oczami Boga), lecz stała się dzieckiem dyskursu.

Źródła i powody tej sytuacji są bardzo złożone. Na podstawie rozwiązań lingwistycznych i hermeneutycznych, z jednej strony Ludwiga Wittgensteina, a z drugiej Hansa-Georga Gadamera, pojawiło się pragnienie stworzenia uniwersalistycznej teorii języka. To dwudziestowieczna refleksja nad językiem spowodowała zarówno w filozofii, jak i w naukach społecznych szczególne zespolenie, a wręcz jedność „ludzkiego bycia” i znaczenia słów. Przeprowadzony przez Gadamera ontologiczny zwrot hermeneutyki (ontologizacja hermeneutyki) polegał na osadzeniu poznania/rozumienia w językowym wymiarze ludzkiego bycia<sup>11</sup>. Ontologizacja i zarazem uniwersalizacja hermeneutyki była w rozwoju filozofii języka krokiem poniekąd naturalnym i koniecznym, jeśli przyjąć, że u pod-

---

<sup>10</sup> Por. S. Zabala: *Religia poza teizmem i ateizmem*, przekład S. Królak, w: R. Rorty, G. Vattimo: *Przyszłość religii*, przekład i redakcja S. Królak, S. Zabala, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 22.

<sup>11</sup> „[...] W Gadamerowskiej hermeneutyce prawda dzieje się w trybie nieustannego budowania wspólnot, między którymi dochodzi do «stopienia horyzontów» (*Horizontverschmelzung*) i w których nie sposób wytyczyć jakichkolwiek nieprzekraczalnych «obiektywnych» granic (takich jak rasa, język czy «naturalna» przynależność). We współczesnym postmetafizycznym myśleniu coraz bardziej oczywiste staje się przekonanie, iż prawda nie polega na odpowiedniości między sądami a rzeczami. Nawet mówiąc o odpowiedniości, mamy na myśli twierdzenia sprawdzalne jedynie w kontekście określonych paradygmatów, których prawdziwość wynika z uznawania ich przez pewną wspólnotę”. G. Vattimo: *Wiek interpretacji*, przekład S. Królak, w: R. Rorty, G. Vattimo: *Przyszłość...*, s. 62; zob. H.G. Gadamer: *O możliwościach...*, s. 127.

staw rozwiązań metodologicznych i epistemologicznych znajdują się ustalenia ontologiczne<sup>12</sup>. Pozwala to rozumieć filozoficzną hermeneutykę jako teorię poznania w sensie metafizyki poznania lub metafizykującej teorii poznania. Dlatego główną dziś kategorią filozoficzną jest nie tyle rozumienie, ile interpretacja. Fakty istnieją, są jednak interpretacjami (czy też rezultatami interpretacji), to znaczy ujęciem czegoś zewnętrznego w przyjętych ramach metodologiczno-językowo-kategorialnych<sup>13</sup>. Tego rodzaju projekt *odnowy filozofii przez przekroczenie metafizyki* pociąga za sobą przekonanie, że ludzkie doświadczenie konstytuuje językowe *a priori*. A skoro jest ono ze swej istoty językowe, nasza egzystencja zaś z istoty swej historyczna, to niepodobna wykroczyć poza język, by sięgnąć do rzeczywistości jako „całości”. Na przeszkodzie staje sam język, działający zawsze w przestrzeni, w której nie napotkamy innych faktów niż językowe, tzn. w przestrzeni interpretacji<sup>14</sup>.

W kontekście politycznym jest to niewątpliwie konsekwencja przemian społeczeństwa postindustrialnego. Jego struktura i sposób funkcjonowania spowodowały, że nie wypada już mówić o obiektywności istnienia świata, lecz wyłącznie o pluralistycznie porozrzuconych elementach tekstowych, scalanych imperatywem ciągłego i nieodpartego ponawiania wysiłku interpretacji, deinterpretacji, dekonstrukcji. Skoro zaś nie ma dostępu do rzeczywistego świata, to nie może być żadnej pewności poznawczej. Nauka ze swoimi roszczeniami ostatecznościowego wyjaśnienia wszystkiego, religia i światopoglądy, odwołujące się do stałych norm i zasad moralnych, nie mają już racji bytu<sup>15</sup>. Pluralizm, indywidualizm,

---

<sup>12</sup> Chodzi oczywiście o tzw. ontologię słabą, przeciwstawiającą się całej tradycji metafizycznej, tradycji myślenia naznaczonego „przemocą”, gdyż oparte go na kategoriach „mocnych”, które uprzywilejowują to, co ogólne, unifikujące, wsparte na niewzruszonych i pewnych fundamentach. Zob. A. Zawadzki: *Literatura...*, s. 60.

<sup>13</sup> Por. A. Bronk: *Zrozumieć świat współczesny. Studia metodologiczno-filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Katedra Metodologii Nauk Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 130.

<sup>14</sup> Por. S. Zabala: *Religia poza teizmem i ateizmem*, przekład S. Królak, w: R. Rorty, G. Vattimo: *Przyszłość...*, s. 14.

<sup>15</sup> Wydaje się w tej sytuacji, przekonują niektórzy, iż zarówno ateizm, jak i teizm stają się współcześnie zbędne. Dekonstrukcja metafizyki oczyściła bowiem pole dla kultury wyzbytej



sprowadzenie Prawdy (pisanej wielką literą) do poziomu prawdy (pisanej małą literą) określonych grup wspólnotowych, włączenie jej w zmienne konteksty różnych społecznych dyskursów, a także pochwała lokalnej interpretacji tego, czym jest wolność, sprawiedliwość czy moralność, wszystko to powoduje, że utraciliśmy łączność z rzeczywistością niezależną od ludzkich możliwości poznawczych. Klasyczne opozycje: racjonalny–mityczny, idealny–realny, podmiot–przedmiot, fakt–teoria, rozumowe–zmysłowe, tekst literacki – tekst filozoficzny, logika–retoryka, filozofia – nauki szczegółowe, zostały gruntownie zakwestionowane<sup>16</sup>.

Nic zatem dziwnego, że w tej perspektywie główną rolę społeczną odgrywa kultura dyskursu, a w niej sztuka i siła interpretacji. Dlatego dziś hermeneutyka jest czymś więcej niż *koine* kultury ponowoczesnej i szeroko pojmowanej humanistyki, jest ona również autentyczną „ontologią aktualności”, filozofią późnonowoczesnego świata, w której ów świat w coraz większym stopniu w istocie dzieli się na rozmaite *gry interpretacyjne*<sup>17</sup>.

Dostrzeżenie i zrozumienie tak opisanego kontekstu sprawia, że możemy powiedzieć, iż postawa hermeneutyczna dla świata intelektualnego jest tym, czym demokracja dla świata politycznego. Oba obszary można traktować jako alternatywne sposoby mówienia o najważniejszych problemach współczesności. W wyniku tego ład polityczny zostaje uznany za element oparty nie tyle na obiektywnym porządku prawdy, ile raczej na opiniach, przekonaniach i interpretacjach. Legitymacja demokratyczna stanowi przecież rodzaj konsensu (jako forma uzgodnienia stanowisk) osią-

---

tego rodzaju dualizmów, znamionujących naszą dotychczasową tradycję zachodnią. W warunkach ponowoczesnych wiara, niewzorowana już na Platońskim obrazie nieruchomego Boga, łagodzi tego rodzaju dualizmy, nie znajdując w nich dłużej jakiegokolwiek zarzewia konfliktu. Współcześni postmoderniści konstatują – nastąpiła śmierć Boga – zeświecczenie świętości, tkwiącej u podstaw procesu, za którego sprawą zachodnia cywilizacja osiągnęła dojrzałość. Śmierć Boga jest wszak fenomenem ze swej natury nie tyle antychrześcijańskim, ile postchrześcijańskim; żyjemy bowiem w epoce śmierci Boga, w której laickość stała się normą wszelkich dyskursów teologicznych (Por. S. Zabala: *Religia poza teizmem...*, s. 11.

<sup>16</sup> M.P. Markowski: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio F – „Homini”, Bydgoszcz 1997, s. 304; V. Szydłowska: *Nihilizm...*, s. 81.

<sup>17</sup> Por. S. Zabala: *Religia poza teizmem...*, s. 14.

ganego po to, by doprowadzić do ustanowienia regulacji, zasad, a także norm<sup>18</sup>.

Oznacza to, że można chyba postawić tezę, iż polityka, kultura i społeczna debata przejęła (a może raczej zasymilowała) zdobycze hermeneutyki. Osiągnięcia filozoficznej hermeneutyki polegające na ujawnieniu dziejowości językowości jako uniwersalnych aspektów każdego rozumienia i sposobu poznania w praktyce zostały zastosowane w działaniach politycznych. Ontologiczny zwrot hermeneutyki polegający na podkreśleniu, że poznanie/rozumienie jako sposób istnienia człowieka ma charakter istotnie dziejowy i językowy, zszedł z piedestału idei i stał się narzędziem konkretnych działań społecznych<sup>19</sup>. W tym kluczową racją współczesnej polityki.

## **Interpretacyjny spór o wartości**

W takiej sytuacji, skoro znaczenie społecznych relacji jest kwestią „intersubiektywnego porozumienia językowego” dokonującego się między ludźmi, a nie adekwatną reprezentacją rzeczy, to ostatecznym celem poznawczym i politycznym po *końcu metafizyki* nie jest już stykanie się z czymś istniejącym niezależnie od nas, lecz jedynie kultura jako nigdy niekończący się proces kształtowania języka i jego znakowych odniesień. Jeśli norm moralnych nie ustanawia, ale też nie unieważnia żadna obiektywna racja, to wykazanie ich zasadności bądź nieobowiązywalności stanowi problem demokratycznego projektu państwa i tworzonego w jego ramach prawa.

Albowiem polityka, kształtując życie społeczne, nie może się obejść bez określonych norm, a jednocześnie, będąc przestrzenią debaty, oparta jest na współczesnych zasadach interpretacji. Dlatego, chcąc

---

<sup>18</sup> Por. A. Przyłębski: *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 153.

<sup>19</sup> Por. H.G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekład B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 434.

nie chcąc, musi stanąć wobec problemu wskazania oraz zdefiniowania wartości i celów życia społecznego. Każdy bowiem system instytucjonalny musi działać w imię czegoś. Aby powstało to, w imię czego się działa, układ złożonych połączeń przez różne głęboko mitologiczne i tradycyjne racje tworzy wyobrażenia mające zdolność powodowania subiektywnych i społecznych skutków<sup>20</sup>. I tak jak w filozofii interpretacja stała się zasadniczą cechą debaty intelektualistów ponowoczesności, tak w polityce stała się przestrzenią sporu, szczególnie dotyczącego norm moralnych życia publicznego.

Istotą tej kontrowersji jest interpretacyjne określenie takich pojęć ogólnych jak dobro, cel, godziwość, zło, sprawiedliwość, moralność, niemoralność. Polityka spotyka się więc z moralnością, a moralność z polityką. Realizują one, stosownie do własnych zakresów, ten sam cel – służą optymalnej aktualizacji bytu ludzkiego, ale posługują się odmiennymi, właściwymi sobie metodami. Niejako wspólnym dla nich polem jest człowiek i tworzone przez niego społeczeństwo, a ponieważ te dobra powinny być dla kultury i cywilizacji nadrzędne, to wydaje się, iż pomiędzy polityką a wartościami (zdefiniowanymi dobrami) nie zachodzi kolizja, a jeśli już dochodzi do konfliktu, to jego źródłem są wyłącznie błędy poznawcze. Jeśli bowiem celem polityki jest dobro realnego człowieka, to nie ma w życiu ludzkim sfery pozapolitycznej czy apolitycznej. Tworzenie takich sfer jest zabiegiem sztucznym. Zaznaczam to, ponieważ wielu współczesnych myślicieli, a także filozofów polityki, jest przekonanych, że kwestie odnoszące się do dobra, prawdy, wartości i ludzkich celów są pozbawione politycznej doniosłości. Głoszą oni, że politykę da się dziś uprawiać niezależnie od aksjologicznych tradycji.

Oczywiście prawdą jest, że wynikające z „braku wiary w istnienie prawdy” przekonanie, iż „wszystkie opinie mają równą wartość”, zdaje się stanowić największy sukces, jaki udało się osiągnąć zwolennikom dekonstrukcji metafizyki. Kres metafizyki sprawił, iż

---

<sup>20</sup> Por. B. Dupret: *Prawo w naukach społecznych*, przekład J. Stryczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 126.

celem działalności intelektualnej, a tym samym politycznej, stało się już nie tyle poznawanie prawdy, ile „konwersacja”, w toku której każdy argument – na równych prawach i bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek autorytetu, tradycji i wartości – może zyskać uznanie. Co więcej, prorocy ponowoczesności wyraźnie zaznaczają, że przestrzeni opuszczonej przez metafizykę nie wolno zapełnić przez jakieś nowe filozoficzne i polityczne projekty, roszcujące sobie pretensje do odsłonięcia jakichkolwiek podstaw zewnętrznych wobec owej „konwersacji”. W tych warunkach aksjologia (wywodząca się na przykład z religii bądź metafizyki) nie może dłużej pełnić swej moralizatorskiej, dyscyplinarnej czy wręcz doktrynerskiej funkcji, lecz co najwyżej z nadzieją uczestniczyć w dialogu między kulturami i religiami<sup>21</sup>.

## **Degradacja rozumu, banalizacja debaty**

Mimo jednak „zwycięstwa demokracji nad filozofią” – jak stanowczo ujął to Richard Rorty<sup>22</sup>, aktualne pozostaje pytanie o źródło, status i obowiązywalność wartości. Jak wspomniałem wyżej, polityka, chcąc nie chcąc, tworzy przestrzeń ludzkich działań określanych w normach prawa jako dobre bądź złe. Jak zatem – w dobie filozofii i polityki interpretacji – wyznaczyć zakres aksjologicznej prawomocności? Najbardziej adekwatny wydaje się rozumny namysł.

Jedną z jego odmian jest Kantowski formalizm etyczny, odwołujący się do pojęcia prawa, jednak nie narzucanego z zewnątrz (na przykład przez naturę bądź religię), ale określonego przez źródła tkwiące w ludzkiej rozumności i wolności. Owocem tego jest wizja społeczeństwa zorganizowanego zgodnie z zasadami kolektywnymi, gdzie konfliktowe sytuacje rozwiązuje się w toku rozwoju konsensualnego modelu społecznego, w którym akcent kładzie się na

---

<sup>21</sup> R. Rorty: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przekład J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 32.

<sup>22</sup> R. Rorty: *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, przekład J. Margański, w: *idem: Obiektywność...*, s. 285.

rozumną kooperację<sup>23</sup>. Do tej tradycji nawiązują poglądy Jürgena Habermasa, który przekonuje, iż toczący się w przestrzeni publicznej dyskurs powinien mieć charakter racjonalnej i rzeczowej wymiany poglądów. W tym projekcie tkwi pragnienie takiego skonstruowania demokratycznej sfery stosunków społecznych, by wszystkie dysputy toczyły się w niej zgodnie z racjonalnymi regułami debaty. Habermas jest bowiem przekonany o konieczności oparcia porządku prawnokonstytucyjnego państwa na wspólnych dla wszystkich obywateli uniwersalnych ideach i wartościach, zakorzenionych w wypracowanym przez nich idealnym modelu komunikacji społecznej<sup>24</sup>.

Teoria ta ma także inny, ważny dla środowisk liberalnych element. Podstawowym wyznacznikiem, który przyświeca tej oświeceniowej wykładni społecznej racjonalności jest przekonanie, że człowiek sam jest zdolny odnaleźć we własnym umyśle ostateczne kryterium wszelkiej prawdy o sobie, o innych i o świecie<sup>25</sup>. Tym samym może wypracować w sposób racjonalny rozwiązania wszelkich problemów społecznych. Od razu trzeba jednak zaznaczyć, że fundamentem tej racjonalności jest wymóg światopoglądowej neutralności państwa i całej sfery publicznej oraz idea tolerancji.

Propozycja taka zawiera nadzieję na możliwość ukształtowania społeczności (dzięki roli i naturze samego prawa) opartej na racjonalności praktycznej, odpowiadającej modelowi działań regulo-

---

<sup>23</sup> Zob. S. Wróbel: *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002, s. 52.

<sup>24</sup> Por. J. Habermas: *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przekład W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, seria „Terminus”, s. 43; *idem: Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przekład A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, seria „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, s. 475; *idem: Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przekład A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, seria „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, Warszawa 2002, s. 92; *idem: Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekład M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000, s. 384; *idem: Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przekład A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 166.

<sup>25</sup> Por. P. Dybel, S. Wróbel: *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN – Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 501.

wanych przez normy, którym towarzyszą wypowiedzi normatywne przedstawicieli urzędów państwowych których celem jest nadanie statusu powinności relacjom zachodzącym w obrębie danej wspólnoty. Prawo jest tu rozumiane jako forma wypowiedzi normatywnej, wyjaśniająca wybór określonej racjonalności praktycznej oraz próbująca nadać tym wypowiedziom ważność dzięki wskazaniu na ich słuszność i prawomocność.

Samo jednak ogólne pojęcie prawa i norm poddane jest zawsze roli interpretatora. To z jednej strony czyni z niego podmiot komunikacji taki sam, jakim jest osoba, której wypowiedzi chce się zrozumieć, z drugiej strony stawia go w roli sędziego, który uznaje za prawomocne te, a nie inne normy i wartości<sup>26</sup>. W tradycji Kantowskiej i Habermasowskiej można uznać za prawomocne jedynie te prawa, które mogą być racjonalnie zaakceptowane przez wszystkich obywateli w dyskursywnym procesie kształtowania opinii i woli. Habermas rozpatruje prawo w świetle swojego modelu komunikacyjnego. Ponieważ prawo jest komunikacją, reprezentuje jakiś „wybór” społeczny, który nigdy nie jest ustalony z góry, lecz zawsze pozostaje otwarty na historyczną przypadkowość oraz na intersubiektywną aktualizację. Norma prawna jawi się tutaj zatem jako *gatunek socjologiczny*, który w analizie nie da się oddzielić od doświadczanych kontekstów komunikacyjnych. Dlatego dyskursywna rozumność jest w tej propozycji dla społeczeństw demokratycznych zasadą i fundamentem prawomocności prawa. Chodzi o ogólną tezę o racjonalności proceduralnej, przez którą

---

<sup>26</sup> „Zdaniem Pierre’a Bourdieu prawo jest dyskursem władzy związanym z konstrukcją państwa oraz jego legalizacją, zmonopolizowanym przez jedną klasę – prawników. [...] Zdaniem Bourdieu świat przeżywany musi być rozumiany jako świat praktyki, to znaczy złożony z dialektycznej kombinacji determinant subiektywnych (struktury uwewnętrzone lub *habitus*) oraz obiektywnych (struktury właściwe polom społecznym). W centrum tej praktyki znajdują się więc pojęcia *habitus* oraz pole. Pole jest «siecią lub konfiguracją obiektywnych relacji między pozycjami. Istnienie pozycji oraz sposób, w jaki determinują zajmujących je agensów i zajmujące je instytucje, można obiektywnie zdefiniować poprzez ich obecne i potencjalne umiejscowienie w strukturze podziału typów władzy (lub kapitału), którego posiadanie wymaga dostępu do specyficznych korzyści będących stawką w danym polu, a także poprzez ich obiektywną relację wobec innych pozycji (taką jak dominacja czy podporządkowanie [...])» [przekład cytatu z dzieła Pierre’a Bourdieu – J. Stryczyk]”. B. Dupret, *Prawo...*, s. 112–113.

można zastosować do prawa Habermasowską teorię komunikacyjnego działania<sup>27</sup>.

Czy jednak rozumna debata nad projektem politycznej aksjologii jest dziś możliwa? W dobie szerokiego rozwoju i kulturowej ekspansji mediów elektronicznych słowo stało się suplementem obrazu, a myślenie (zwłaszcza krytyczne) czymś niemodnym i niewygodnym<sup>28</sup>. Wszyscy jesteśmy świadkami rozkładu społecznego dyskursu i przeistoczenia się debaty w *show*. Dokonała się ekspansja semantyki obrazu, narzucającej priorytet skrótu i uproszczenia. Przewagę uzyskują reguły zręcznego obrazowania. Nie ma już miejsca na sztukę słowa, precyzję i dogłębną myśl, a tym bardziej merytoryczne uzasadnienia<sup>29</sup>.

Współczesny dyskurs publiczny i kulturowy nie toczy się zatem w przestrzeni racjonalno-merytorycznej i nie kreuje idei etycznych, ale jest sterowany i określany przez różnego rodzaju interesy grup społecznych, instytucji światopoglądowych, grup biznesowych. Pragnienie racjonalności zostaje odrzucane w spotkaniu z dyskursem, w którym obecny jest, niestety, element przemocy, mający niewiele wspólnego z komunikacyjną racjonalnością<sup>30</sup>. Urzeczywistnienie w politycznej i społecznej praktyce teorii racjonalizmu – chociaż ma w społeczeństwach o europejskiej tradycji racjonalnej samowiedzy, wyrastającej z ideałów oświeceniowych, głębokie zakorzenienie – jest, w moim przekonaniu, raczej mrzonką. Dyskurs, którego jesteśmy obecnie świadkami – społeczny, polityczny czy kulturowy – dawno przestał mieć charakter racjonalnego sporu na argumenty, a stał się przestrzenią niewybrednej walki o wpływy, władzę i pieniądze. Oderwanie demokratycznych procedur i wyborów od racjonalnej refleksji upodabnia politykę do konsumpcji. Staje się panowaniem narcystycznego konsumenta zmieniającego preferencje

---

<sup>27</sup> Por. A. Szahaj: *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 85.

<sup>28</sup> Por. N. Postman: *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przekład L. Niedzielski, Muza, Warszawa 2002, s. 22.

<sup>29</sup> Por. S. Filipowicz: *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 79.

<sup>30</sup> Por. P. Dybel, S. Wróbel: *Granice polityczności...*, s. 523.

wyborcze podobnie jak swoje marketingowe upodobania<sup>31</sup>. To sprawia, że współcześnie dyskurs naukowy i rozumowy jest coraz mniej brany pod uwagę. W strategii neoliberalnej albo postpolitycznej rolę mediatora i swoistego arbitra (także wobec wartości) spełnia rynek. Rynek, a z nim marketing, wchłonał kulturę, aksjologię, naukę i religię<sup>32</sup>. Współcześnie zjawisko to nabiera szczególnego charakteru. Okazuje się bowiem, iż w świecie szumu informacyjnego najcenniejsze i najskuteczniejsze są legendy oraz narracje. Narracja, a więc właściwie ukazana, określona i ukierunkowana opowieść, zatrzymuje uwagę i uruchamia wyobraźnię, kierując tok myślenia w odpowiednim kierunku. Okazuje się więc, że w polityce to nie idee, ale dobrze opowiedziana i przedstawiona historia jest kluczem do sukcesu. Czytelnie rozrysowane i proste narracje układają świat widzom, odbiorcom, konsumentom, wyborcom<sup>33</sup>.

Paradoksalnie zatem zwrot, jaki nastąpił w filozofii za sprawą hermeneutyki, podważył w kulturze naczelną pozycję dyskursu naukowego, niewiele jednak proponując w zamian. Współczesna polityka musi sobie poradzić z fenomenem rozwoju społeczeństwa postsekularnego z jednej strony i osłabieniem dyskursu uprawomocniającego władzę i wartości z drugiej. Rozwiązaniem tego paradoksu stała się propozycja neoliberalna, by rolę mediatora przejął rynek i media<sup>34</sup>. Niemniej powoduje to, iż sprawdza się formuła Guy Deborda: „spektakl jest kapitałem, który osiągnął taki stopień akumulacji, że stał się obrazem”<sup>35</sup>. Spektakl jest jednak wyłącznie czystą formą iluzji – świat rzeczywisty przeistoczył się w obraz, a obraz stał się rzeczywisty. W rządzonym za pośrednictwem me-

---

<sup>31</sup> Por. J. Rancière: *Nienawiść do demokracji*, przekład M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 32.

<sup>32</sup> Zauważmy, że ekonomiczny kryzys to kryzys wartości – szczególnie pojęć lojalności, zaufania, uczciwości, prawdy (prawdomówności) i rzetelności.

<sup>33</sup> Por. M. Karnowski, E. Mistewicz: *Anatomia władzy*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2010, s. 139.

<sup>34</sup> Zob. E. Bandyk: *Ateizm w epoce posthumanistycznego kapitalizmu*, w: P. Luboński (red.): *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 292.

<sup>35</sup> G. Debord: *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przekład M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 34.



diów świecie, w którym, mimo wzajemnego nakładania się obszarów polityki i ekonomii, działania marketingowe się emancypują, zrzekając się jednocześnie wszelkiej odpowiedzialności za całość życia społecznego. Postpolityczny świat, oparty na emocjach, manipuluje zbiorową percepcją, włada społeczną pamięcią i komunikacją, przekształcając je w atrakcyjny towar jako element spektaklu, gdzie można wszystko zakwestionować z wyjątkiem samego spektaklu, który się powtarza w nieskończoność: to, co pokazujemy, jest dobre, a to, co dobre pokazujemy<sup>36</sup>. Tym samym, moim zdaniem, rozumność straciła polityczną obowiązywalność, a wartości straciły wartość.

Przekonywanie wszelkimi sposobami, że pozbawione jakiegokolwiek metafizycznego oparcia, a jednocześnie dysponujące nieograniczoną wolnością społeczeństwo będzie się kierowało racjonalnością, świadczy raczej o naiwności bądź specyficznej – jak mówi Bogdan Baran – „społecznej nadziei”, która jednak coraz bardziej wydaje się heroiczna<sup>37</sup>. Racjonalna debata jest bowiem możliwa tam, gdzie ludzie chcą wysłuchać drugiej strony, uzgodnić racje, rozumnie spierać się aż do ustalenia płaszczyzny porozumienia i przestrzegać zawartego konsensu. A to oznacza swoistą „pewność racjonalności” komunikacyjnej i oparte na niej porozumienie. Wizja taka wydaje się dziś jednak raczej utopijna. Coraz powszechniej mówi się, iż społeczno-racjonalne uprawomocnienia nie są przenoszone do politycznej rzeczywistości. Raczej tylko wyraża się nadzieję na to, że opinia publiczna zechce podążać ku ideałom rozumności<sup>38</sup>. Richard Rorty w książce *Philosophy as Cultural Politics* zauważa nieobecność racjonalności w publicznym dyskursie. Tylko profesorowie filozofii – pisze – traktują jeszcze serio kartezjańską tezę „naturalnego porządku rozumu”<sup>39</sup>. Winę

---

<sup>36</sup> Por. G. Agamben: *Wspólnota która nadchodzi*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 84.

<sup>37</sup> Por. B. Baran: *Szczyt Rorty’ego*, w: R. Rorty: *Filozofia jako polityka kulturalna*, przekład B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 16.

<sup>38</sup> Por. E. Nowak, K.M. Cern: *Ethos ...*, s. 95, 387.

<sup>39</sup> Zob. R. Rorty: *Philosophy as Cultural Politics*, w: *idem: Philosophical Papers*, t. 4, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 75; zob. też: E.W. Böckenförde: *Der säkularisierte*

za to (jeśli tak można powiedzieć) ponoszą media i ich społeczne znaczenie, gdyż nie gwarantują one wcale przebiegu dyskursu publicznego zgodnie z racjonalnymi regułami modelu idealnej komunikacji.

## **Prawo – moralność czy legislacja**

Konsekwencją powyżej opisanej sytuacji jest fakt, iż publiczny dyskurs ustalający reguły zachowań, w tym także reguły moralne, nie zawsze kieruje się argumentami merytorycznymi, ale bywa, że niejednokrotnie wręcz często ukrytymi przesłankami ideologicznymi bądź światopoglądowymi. Pragmatyczny kompromis, jaki proponuje się dla relatywnej (a zatem wolnej od transcendentnych pryncypiów) idei indywidualizmu etycznego, nie przebiega według zasad racjonalności<sup>40</sup>.

W rezultacie wydaje się, że w „dobie interpretacji” skutecznie udaje się przekształcić problematykę aksjologiczną w sprawę prywatną, związaną wyłącznie z jednostkowymi przekonaniem. Ponowoczesny człowiek staje się podmiotem odpowiedzialnym już nie wobec Boga czy własnej rozumnej natury, ale wobec siebie samego oraz innych członków wspólnoty, czyli wobec projektu demokracji jako ideału interpretacji. Współczesne rozumienie ustroju demokratycznego wymaga nie tyle obiektywistyczno-metafizycznej koncepcji prawdy, ile interpretacyjnej odwagi we wciąż zmieniających się kontekstach społecznych<sup>41</sup>.

---

*Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21 Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, seria „Themen”, t. 86, München 2007, s. 34.

<sup>40</sup> Habermas zwracał uwagę na ogromną rolę mediów w komunikacyjnych strukturach interakcji społecznej. Przypisywał im szczególnie rolę edukacyjną i opiniotwórczą, tak aby wzmacniały chęć do nauki i zdolność krytycyzmu. Zob. R. Wonicki: *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne – Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2007, s. 156, 183.

<sup>41</sup> Zob. A. Kołakowska: *Wojny kulturowe i inne wojny*, Fundacja Świętego Mikołaja – „Teologia Polityczna”, Warszawa 2010, s. 286.

Powstaje pytanie, jak wpływa to na relację między polityką a wartościami. Bezsprzecznie skutkuje rozdzieleniem sfer prawa, moralności i religii oraz zapoczątkowaniem ich rozumienia jako aktów zdeterminowanych społecznie. Prawo jawi się jako całość norm, które nie pochodzą od faktów, lecz od innych norm. To autonomiczny system powiązany nie zasadą przyczynowości, ale zasadą przypisania. Prawo ma zatem swe źródła w faktach społecznych i ich praktyce. Ustanawiane jest przez konwencję i przysługuje mu warunek rozdzielności (*separability thesis*), czyli przekonanie, że nie istnieje związek pojęciowy między prawem a moralnością, a zatem standardy moralne nie muszą mieć wpływu na kryteria obowiązywania prawa<sup>42</sup>. Stąd tak istotna, wspomniana już wyżej, rola języka. Język jako system komunikacyjny stanowi tutaj fundament prawa, a interpretacja językowych zapisów prawa decyduje o „wartości” wartości. Nie istnieje więc żadna konieczna relacja między prawem a moralnością. Oczywiście obowiązki prawne i moralne mają pewne wspólne cechy – obowiązek nie zależy od woli jednostki, jest ona zobligowana go spełnić; ma on charakter rekurencyjny, a nie okazjonalny, i odnosi się do wymagań życia zbiorowego. Reguła prawa jednak, aby być obowiązująca, nie musi się pokrywać z normami moralnymi. Z tego punktu widzenia prawo obejmuje wszystkie reguły, które są prawomocne według formalnych kryteriów systemu reguł prymarnych i wtórnych, nawet jeśli niektóre z nich naruszają moralność charakterystyczną dla danego społeczeństwa. W ten sposób pojęcia moralne tracą swoją aksjologiczną suwerenność<sup>43</sup>.

Konsens demokratyczny, który w toku formalnego zachowania procedur tworzy prawo, oznacza, że to, co przyjęte i zdecydowane obowiązuje. Stanowisko to (można je nazwać nominalistycznym) traktuje państwo jako wyzwanie intelektualne, w którym dynamikę i legitymizację prawa wyznacza społeczny proces racjonalizacji. O legalności prawa i wyborów decydują nie tyle zgodność z prawem

---

<sup>42</sup> Por. J. Stelmach, B. Brożek: *Metody prawnicze: logika, analiza, argumentacja, hermeneutyka*, Zakamycze, Kraków 2006, s. 271.

<sup>43</sup> Por. B. Dupret: *Prawo...*, s. 141, 144, 148.

naturalnym czy koncepcją człowieka jako osoby, ile względy formalne – zgodność z procedurą i logiczność (niesprzeczność). W tej swoistej *ontologii państwa i prawa* jest ono potraktowane przede wszystkim jako wyzwanie proceduralne. Dynamikę i legitymizację wspólnoty społecznej wyznacza w tej koncepcji niekończący się proces „racjonalizacji”, rozumianej jako trafna substytucja materialnej rzeczywistości jednostkowych faktów przez wytwory intelektu (w tym – pojęcia ogólne). O legalności decydują względy formalne: logiczność i trafność – nigdy niespełnione do końca – zastępowania faktów jednostkowych znakami i pojęciami wytworzonymi przez intelekt. Taki postulat nie tylko jednak radykalnie uniezależnił i uspołeczniał państwo i prawo, ale też oderwał je od sfery etyki. W ten sposób w nominalizmie porządek społeczny ujawnił się w procesie „zastępowania”, używając sformułowania Jadwigi Staniszkis, rzeczywistości materialnej przez rozwiązania instytucjonalne i prawne. „Racjonalizacja” oznacza tu stopniowe doskonalenie relacji między racjonalnością formalną a racjonalnością substancjalną<sup>44</sup>.

W związku z tym można stwierdzić, że normy prawne legitymizują nie tyle zasady moralne życia praktycznego, ile model logiki, właściwy samej formie prawnej i jej językowi. Prawo i moralność są stopniowo rozdzielane do tego stopnia, że w nowoczesnych systemach prawnych sama idea połączenia prawa z moralnością stanowi zagrożenie dla fundamentów uprawomocnienia dominacji prawnej i suwerenności prawa. Innymi słowy, w tym paradygmacie ponowne połączenie prawa z moralnością byłoby zagrożeniem dla autonomii konstrukcji prawnej, a przez to dla żywotności systemu prawnego jako formy kontroli społecznej<sup>45</sup>.

W tej perspektywie widać wyraźnie, że filozofia współczesna, między innymi za sprawą hermeneutyki, przekonała nas, iż źródłem moralności i kultury nie muszą już być założenia dotyczące

---

<sup>44</sup> Por. J. Staniszkis: *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, Wydawnictwo Literackie, s. 53–55.

<sup>45</sup> Wszelako wraz z pojawieniem się państwa opiekuńczego można znów obserwować wzajemne przenikanie się prawa i moralności, ponieważ system prawny jest stale wykorzystywany przy rozstrzyganiu między różnymi sektorami społeczeństwa na podstawie koncepcji takich jak uczciwość i sprawiedliwość społeczna. Zob. B. Dupret: *Prawo...*, s. 156.

dziedziczenia przekazu i tradycji, ale coraz to nowe „samopisy”, znajdujące zwięźczenie w egzystencjalnym „samostwarzaniu”, usuwającym w cień ideał przekazywanej przez pokolenia wiedzy. Dlatego normy i zasady egzystencji nie czerpią treści z refleksji nad własną tożsamością, lecz z tego, co za pomocą wszelkich dostępnych nam kryteriów zdajemy się rozpoznawać jako dobro<sup>46</sup>. Interpretacyjna etyka porzuca metafizyczne mrzonki o uzasadnianiu ostatecznym. Jest etyką „na miarę ludzką”, świadomą ludzkiej skończoności. Dlatego mówi się tutaj raczej o uzasadnieniu „pragmatycznie ostatecznym”, które jednak zawsze może podlegać reinterpretacji, pogłębieniu lub odrzuceniu. Hermeneutyka zapobiega wtórnemu zapełnieniu otwartej przez kres metafizyki przestrzeni przez kolejną filozofię, a nade wszystko nie dopuszcza, by ostatecznym celem dociekań filozoficznych mogło być zetknięcie się z czymś istniejącym niezależnie od nas, uznając za nie wyłącznie kształtowanie siebie samych i kulturę<sup>47</sup>.

Tym samym prawo jawi się jako niezależny od otoczenia autopojetyczny system, zamknięty zbiór normatywnych oczekiwań, w tym sensie, że samo przypisuje normatywną jakość swoim elementom i jako takie je tworzy. System ten oparty jest na kodzie binarnym legalne–nielegalne, a nie moralne–niemoralne, godziwe–niegodziwe. Prawo, jako samodzielny podmiot epistemologiczny, tworzy własną wspólnotową rzeczywistość, stając się nie tyle produktem, ile wytwórcą rzeczywistości społecznej<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Por. R. Spaemann: *Tożsamość religijna*, przekład A. Kopacki, w: K. Michalski (red.): *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Znak, Warszawa – Kraków 2010, s. 193. Szczególnie istotne jest dostrzeżenie erozji tożsamości religijnej. Wychowanie religijne od wieków w bardzo niewielkim stopniu zajmuje się doktryną. Jego zasadnicze przesłanie jest zawarte w rytuałach, maksymach i opowieściach, których cel stanowi wychowanie moralne – nauczenie wychowanków, co mają robić, a przede wszystkim co mają czuć w codziennych okolicznościach ludzkiego życia. Celem wychowania religijnego jest z jednej strony kształtowanie serca, a nie głowy, oraz wpajanie doktryn, które wyjaśniają tę inną wiedzę – wiedzę, którą łatwiej przyswajamy sobie przez rytuał, święte słowa i przykłady niż przez jakąkolwiek formę teorii. Erozja religijności jest automatycznie erozją kultury, wychowania, norm. Por. R. Scruton: *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przekład T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2010, s. 56.

<sup>47</sup> Zob. R. Moń: *Warto czy należy?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011, s. 411 i nast.

<sup>48</sup> Por. B. Dupret: *Prawo...*, s. 170.

## Nadzieja w religii i kulturze

Przedstawione wyżej rozważania ukazują, że w ostatnich czasach w procedurach dotyczących życia społecznego nastąpiło swoiste przesunięcie akcentu z normatywności na legislację. Godziwe oraz obowiązujące w aktach politycznych i moralnych staje się to, co legalne. Taka sytuacja mogła nastąpić, ponieważ dziś ani kultura, ani cywilizacja czy tradycja, lecz język (a dokładnie hermeneutyka) decyduje o polityce i wartościach. „Pierwszeństwo demokracji przed filozofią”, o które zabiegał Rorty, zostało zastąpione inną relacją pierwszeństwa: pierwszeństwa zasadniczo otwartych i niemających końca relacji interpretacyjnych przed interpretacjami określonymi i zawsze skończonymi. Nie ma potrzeby brania demokracji w obronę przed filozofią, jeśli tylko filozofię pojmie się jako teorię praktyk interpretacyjnych, wyznaczających ludzkie bycie-w-świecie. Idea demokracji nie jest konsekwencją „światopoglądu empiryczno-relatywistycznego”, ale raczej interpretacyjnej relacyjności, charakteryzującej naszą życiową praktykę. Demokracja jawi się tu zatem jako forma systemu, który najlepiej odpowiada interpretacyjnemu charakterowi publicznych aktów życia. Dlatego właśnie wykładnie, które w danym momencie nie znajdują uznania większości, mogą je zdobyć w przyszłości. Decyzje społeczne nie wynikają bowiem z absolutnej, niedającej się podważyć wiedzy rzeczowej, lecz mają zobowiązujący charakter tylko w pewnym momencie czasowym<sup>49</sup>.

Jeśli jednak zastanowimy się nad istotą tak rozumianych norm i praw, to wydaje się dość oczywiste, iż prawo nie może być jedynie rodzajem legislacyjnej logiki. Obowiązywanie go nie zależy jedynie od spójności i sensowności systemu, ale także od charakteru normatywnego jako idei wskazującej wartości. Obowiązywanie tkwi ostatecznie w zdolności prawa do wysuwania racjonalnych żądań w dyskursie, którego celem jest zapewnienie i obrona dóbr właściwych naturze człowieka. System prawny musi być więc

---

<sup>49</sup> Por. A. Przyłębski: *Etyka...*, s. 156.

zarazem skuteczny z punktu widzenia społecznego oraz słuszny z punktu widzenia etycznego<sup>50</sup>. Dlatego właściwe rozpoznanie tego, jakie jest naprawdę dobro osoby i wspólnoty, zawsze pozostaje najistotniejszym wyzwaniem i zadaniem tegoż systemu. Jak je jednak rozpoznać? Wydaje się, iż ukazanie priorytetowej roli wartości w polityce mogłoby być zrealizowane w dialogu z głęboką naturalną i religijną tradycją życia społecznego, obficie czerpiącą z tego, co wspólnie wielu pokoleniom.

I choć w nowoczesnych społeczeństwach religia straciła władzę nad zbiorową wyobraźnią, to jej zadania może przejąć kultura. To ona wydaje się dziś najbardziej niezawodnym z kanałów, którymi idee etyczne i moralne mogłyby dotrzeć do ludzkich umysłów. Kultura jest źródłem wiedzy: wiedzy emocjonalnej, dotyczącej tego, jak należy postępować oraz co należy czynić i czuć. Każda kultura ma jednak korzenie w religii, inspirującej przecież przez tysiąclecia zarówno myślenie, jak i sztukę<sup>51</sup>.

W dzisiejszych wielokulturowych, wielowątkowych i polifonicznych społecznościami to kultura może (i powinna) stać się obszarem ukazującym, że „warto być etycznym”. Jeśli tak się nie stanie, moralność zostanie zepchnięta do „niszy egzystencjalnej”, stając się – używając metafory późnego Wittgensteina – „rzadko graną grą językową”, w której uczestniczą coraz bardziej nieliczni. Konsekwencją tego będzie zredukowanie moralności do legalności<sup>52</sup>.

Obserwując jednak regres współczesnej kultury można, nawet w środowiskach liberalnych, dostrzec pragnienie edukowania nowych pokoleń do zrozumienia i asymilacji podstawowych wartości świata Zachodu. Okazuje się bowiem, że filozofia praktyczna uprawiana w duchu hermeneutycznym nie wyposaża nas w niepodważalne, aprioryczne zasady etyczne. Jej zadaniem jest raczej ćwiczenie w nas etycznego „poczucia taktu”<sup>53</sup>. To tak jakby seku-

---

<sup>50</sup> Por. B. Dupret: *Prawo...*, s. 110.

<sup>51</sup> Por. R. Scruton: *Kultura...*, s. 11, 42.

<sup>52</sup> Por. A. Przyłębski: *Etyka...*, s. 177.

<sup>53</sup> E. Wolicka: *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s. 284.

laryzm chciał zachować chrześcijańską etykę, ale bez doktryny i płynących z niej zobowiązań, po to, by w społeczeństwie przetrwało „poczucie sympatii” dla dobra i zasad uczciwego życia, bez żadnych jednak powiązań z transcendentnymi uzasadnieniami<sup>54</sup>.

Być może szansą zachowania relacji aksjologii z prawem jest refleksja ukazująca ten związek w sposób umiarkowany, uznająca z jednej strony „minimalną treść prawa natury” jako wspólnego substratu prawa i moralności, z drugiej tradycję religijną chrześcijaństwa. Refleksja nad naturalną kondycją ludzkiego bycia może stanowić właściwe kryterium oceny tego, co jest sprawiedliwe, godziwe, słuszne. Poważny namysł (podjęty nawet w debacie medialnej) nad obowiązywalnością norm, zasad i wartości w przestrzeni politycznej pokazuje, iż demokratyczna większość oraz demokratyczny dyskurs nie mogą stanowić jedynej i ostatecznej legitymizacji prawa. Legitymizacja ta sięga we współczesnych państwach najpierw pryncypiów konstytucyjnych, a te z kolei powinny być zawsze interpretowane w świetle praw człowieka i podstawowych praw jednostki, odsyłających przecież tak naprawdę do tradycji *ius naturale*<sup>55</sup>.

Cywilizacja, która ogranicza życie społeczne do walki o byt materialny tworzy kulturę o niskiej jakości i nie ma wielkich szans na przetrwanie. Ustrój społeczny musi być otwarty na wyższe cele, będące spontanicznym wyrazem transcendencji człowieka nad światem, winien także nadać życiu społecznemu formę osiadłą (*stabilitas loci*), która jest niezbędnym warunkiem zbudowania niszy kulturowej. Cywilizacja łacińska – jeśli ma realizować swój cel – zobowiązana jest służyć wolności człowieka i (podobnie jak prawo, rodzina, moralność, sztuka itd.) umożliwiać mu współtworzenie tej cywilizacji, która z racji adekwatności do aposterioryzmu natury ludzkiego poznania oraz otwartości na rzeczywistość pozwala człowiekowi na jego wolny, osobowy rozwój<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Por. G. Smith: *A Short History of Secularism*, I.B. Tauris, London 2008, s. 34.

<sup>55</sup> Por. E. Nowak, K.M. Cern: *Ethos...*, s. 205–206.

<sup>56</sup> Por. P. Skrzydlewski: *Państwo i jego cel w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, w: *Wierność rzeczywistości...*, s. 536.



Szansą zatem na trwałe i zasadne powiązania polityki z wartościami są wciąż ważne i obowiązujące prawa rozumu. By jednak właściwie ująć naturę rozumu, należy go na nowo związać z bytem i wówczas okaże się, że jest on częścią inteligibilności samego bytu; jest świadomością ukształtowaną przez dzieje i osadzoną w dziejach, a nie samoświadomością odrębną od świata. Ponieważ świadomość hermeneutyczna jest formowana przez dzieje, jej treści i prawa to nie aprioryczne formy (w rozumieniu Kanta), lecz treści i prawa samej rzeczywistości, przez nas odkrywanej jako ostateczna miara rozumienia<sup>57</sup>. Ono zaś sprawia, iż dostrzegamy nieredukowalność i nieprzemijalność takich społecznych wartości jak sprawiedliwość, dobro wspólne, uczciwość, zaufanie, poświęcenie czy solidarność. I choć, jak pokazałem, równowaga pomiędzy legitymacją czysto proceduralną a legitymacją substancjalną (etyczną, wypływająca z pozaprawnych norm zobowiązań prawa naturalnego bądź boskiego) jest społecznie zadaniem niezwykle skomplikowanym, to być może dzięki wysiłkowi racjonalności ten trudny konsens stanie się możliwy.

---

<sup>57</sup> Zob. A. Bronk: *Zrozumieć...*, s. 134.