Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

Radykalizmy polityczne. Konteksty kulturowe polskie i europejskie

We współczesnym dyskursie politycznym i medialnym po słowo radykalizm sięga się z rosnącą częstotliwością, posługując się nim jako pewnym *verbum tremendum et fascinans*. Wraz z powstaniem tak zwanego Państwa Islamskiego stało się ono określeniem publicystycznym, które stosuje się nagminnie w odniesieniu do powiązanych z tym tworem lub deklaratywnie się z nim wiążących terrorystów względnie bojowników. Obok „radykałów islamskich" określenie to nie mniej często odnosi się również do tradycyjnie już nim opatrywanych, skrajnych odłamów rodzimej sceny politycznej. Podobnie, jak w całym wieku dziewiętnastym i dwudziestym, mianem „radykalnych" określa się dziś przede wszystkim te europejskie ruchy, partie i ugrupowania, które czy to w warstwie doktrynalno-ideologicznej, czy to w obszarze praktyki politycznej kwestionują zasady liberalno-demokratycznego państwa prawa. Za radykalne w tym sensie uznaje się z jednej strony organizacje, które nawiązują w swych programach do ideałów właściwych skrajnej lewicy, jak choćby hiszpańskie Podemos czy grecką Syrizę. Z drugiej strony, określa się nim również ugrupowania skrajnie prawicowe, na przykład francuski Front Narodowy lub niemiecką Pegidę. Także w polskim kontekście kulturowym, który zgodnie ze słowami poety „scen okropnych, gwałtownych nie lubi", mianem „radykalnego" chlubi się – i to już od lat trzydziestych – nie tylko jeden z obozów prawicy narodowej. Na miano to próbuje zapracować także nowo powstałe, lewicowe Razem.

Określanie jako radykalnych tak różnych ugrupowań umożliwia najogólniejsza, przyjęta w leksykografii definicja tego słowa. Zgodnie z nią „radykalny" to „będący skutkiem zdecydowanych, bezkompromisowych działań" względnie „dążący do zasadniczych zmian w życiu społecznym lub politycznym; też: będący wyrazem tych dążeń" (Drabik 2016). Tak zdefiniowane, słowo radykalizm pozwala rzeczywiście bez kłopotu stosować je w nieodróżnialnym od eks-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

tremizmu, fundamentalizmu czy integryzmu znaczeniu jako pewnej negatywnie – względnie w określonych kontekstach pozytywnie – obciążonej etykiety do wszelkich ruchów i ugrupowań o charakterze antysystemowym. Niewykluczone, że to właśnie z uwagi na idącą w parze z rosnącą popularnością tego słowa jego rosnącą pojemność sprawia ono dziś również wrażenie pozbawionego jakiegoś konkretnego odniesienia. Jak się wskazuje, jeszcze do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku pojęcia lewicowego i prawicowego radykalizmu, choć używane często synonimicznie z pojęciem ekstremizmu, miały oznaczać pewną bardziej miękką jego formę. Według ówczesnych definiujących to słowo leksykonów politologicznych radykalizm miał się poruszać w ramach konstytucji, podczas gdy ekstremizm miał te ramy porzucać. Dziś, w obliczu galopującej inflacji jego znaczenia, słowo radykalizm utraciło w języku naukowym godność pojęcia i z tego języka właściwie zniknęło (Jaschke 2006: 17).

Niemniej już sama wspomniana, dająca się zaobserwować niewspółmierność w sposobie użycia słowa radykalizm w społecznej praktyce językowej oraz w języku nauk społecznych skłaniałaby do poddania go również naukowej refleksji. Drogą rekonstrukcji jego sensu stanie się w tym artykule namysł nad istotą radykalizmu z perspektywy historii idei (Gniazdowski 2014, 2015). Próbować się w nim będzie odpowiedzieć na pytanie, czy poza zróżnicowanymi kontekstami politycznymi i kulturowymi, w których mówienie o radykalizmie wydaje się dzisiaj stosowne, daje się wyśledzić pewną historycznie ukształtowaną treść doktrynalną, ideologiczną lub światopoglądową, która to umożliwia. Próbie refleksji poddane w nim zostaną zarazem przemiany społeczne i kulturowe, odpowiedzialne za publicystyczną karierę określenia „radykalizm polityczny" w kontekście polskim i europejskim. Zebrane tu uwagi, poczynione głównie na marginesie wybranych, zakurzonych lektur, będą miały charakter wyłącznie przygotowawczy. Ich celem stanie się dopiero otwarcie drogi do krytycznego namysłu nad sensem radykalizmu jako możliwego pojęcia politologii. Namysł taki nie wydaje się bowiem bez znaczenia dla zdolności rozumienia samej praktyki politycznej: zarówno dla jej analitycznego opisu, jak i wszelkich prób normatywnego określenia jej granic.

Korzenie radykalizmu

Aby podjęta tu próba rekonstrukcji sensu radykalizmu jako pewnego pojęcia nie okazała się wyłącznie jego mniej lub bardziej arbitralną konstrukcją, nieuniknione wydaje się jej zakotwiczenie historyczne. Rzucić taką kotwicę pozwala przyjęcie, że radykalizm to jak większość lub jak stwierdziłby Carl Schmitt, wszystkie istotne pojęcia nauki o państwie, zsekularyzowane pojęcie

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

teologiczne (Schmitt 2000: 60 i n.). Ważne światło na kontekst historyczny jego kształtowania się rzuca obecne u Kanta pojęcie „zła radykalnego". Jak zwraca na to uwagę *Leksykon języka społeczno-politycznego w Niemczech*, użycie go w tym kontekście w istotny sposób odbiegało wprawdzie od jego współczesnego rozumienia (Wende 1984: 114). Nazwanie przez Kanta „radykalnym wrodzonym złem w ludzkiej naturze" (Kant 1993: 54) pewnej skłonności do nieprzestrzegania maksym moralnych, wpisanej w samą wolność człowieka, stanowiło świadectwo etymologicznego rozumienia tego słowa. Zgodnie z nim, być radykalnym to – w nawiązaniu do łacińskiego słowa *radix*, „korzeń" – być po prostu „głęboko zakorzenionym", „ugruntowanym" względnie „pierwotnym" (Wende 1984: 114). W tej mierze, w jakiej tak rozumiane zło radykalne należało według Kanta do samego sposobu bycia człowiekiem, nie mając charakteru diabelskiego buntu przeciwko prawu moralnemu, nie było ono zatem w jego oczach – w przyjętym dziś sensie – „radykalnie złe" (Wodziński 1988: 22). Mimo to, jak się wskazuje we wspomnianym leksykonie, owo prominentne użycie przymiotnika radykalny jako atrybutu zła, przywoływane następnie jako element jego definicji w dziewiętnastowiecznych słownikach, nie pozostało bez wpływu na jego stosowanie w obszarze życia społeczno-politycznego, obciążając go z czasem – przede wszystkim w Niemczech – negatywną konotacją (Wende 1984: 114).

Posłużenie się tym słowem przez Kanta odsyłało do tego pierwotnego kontekstu kształtowania się pojęcia radykalizmu, jakim była judeochrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym i skalanej nim, określanej już przez Augustyna jako *origine depravata, velut radice corrupta*, naturze człowieka (sw. Augustyn, *Państwo Boże*, XIII, 14). W jednej z pierwszych monografii na temat idei radykalizmu z perspektywy filozofii społecznej kontekst ten rekonstruował już w 1923 roku Helmuth Plessner. W swojej książce *Granice wspólnoty*, poświęconej krytyce radykalizmu społecznego w Republice Weimarskiej, Plessner wskazywał, że „do bodźców ożywiających radykalizm należy chrześcijaństwo *Ewangelii* i jego świadomość grzechu pierworodnego, czyli upadku człowieka" (Plessner 2008: 14). Radykalizm pierwotnego chrześcijaństwa stanowił w jego ujęciu odpowiedź na głoszoną w Ewangeliach nowinę „dualistycznego rozdarcia ducha i ziemi jako nie dających się pogodzić przeciwstawnych istności" i związane z nią wezwanie do „życia zgodnego z duchem", do którego drogę otworzyła lecząca człowieka z radykalnego zła ofiara Chrystusa (s. 15).

Stwierdzając, że „aby pokazać źródła radykalizmu w dziejach ducha, trzeba by prześledzić historię powstania nowoczesnego świata od samych jego początków" (s. 10), Plessner rekonstruował w ten sposób kształtowanie się nowożytnej, pozytywnej konotacji tego pojęcia. Takiego jego rozumienia, zgodnie z którym być radykalnym to sięgać do korzeni zła, niejako karczować zło, wyrywać je z korzeniami. Zapomniany i mówiąc słowami Claude'a Tresmontanta,

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

„etnicznie nam obcy" kontekst kształtowania się pojęcia radykalizmu w jego pozytywnym sensie stanowiła w tym względzie judeochrześcijańska idea odkupienia względnie – w jej zsekularyzowanej postaci – wyzwolenia lub emancypacji[1]. W swoim studium na temat tej idei również jej współczesny teoretyk, Ernesto Laclau wskazywał, że „dyskurs radykalnej emancypacji pojawił się po raz pierwszy wraz z chrześcijaństwem, a jej specyficzną formą było *zbawienie*" (Laclau 1996: 8). Chrześcijaństwo jako dziedzictwo apokaliptyki żydowskiej przedstawiało w jego ujęciu „obraz przyszłej ludzkości – lub post-ludzkości – z której wszelkie zło miało zostać wykorzenione" (s. 8). Sensem Ewangelii jako dobrej nowiny była, jak pisał Laclau, wizja historii powszechnej jako permanentnych zmagań pomiędzy świętymi a siłami zła, pomiędzy którymi nie ma żadnego pojednania: „przyszłe społeczeństwo będzie doskonałe bez żadnych wewnętrznych podziałów, niejasności i alienacji; rozmaite alternatywy w walce przeciwko siłom zła i ostatecznym triumfem Boga są nam znane dzięki Objawieniu" (s. 8).

Historyczne kształtowanie się nowoczesnego pojęcia radykalizmu analizował w literaturze polskiej w sposób wnikliwy Leszek Kołakowski. Analizy tej dokonywał na marginesie swojej mniej lub bardziej otwartej krytyki ideologii marksistowskiej, którą prowadził zarówno w swoich wczesnych pracach na temat filozofii Spinozy i bezwyznaniowego chrześcijaństwa, jak i w późniejszych *Głównych nurtach marksizmu*. Przedstawiając myśl Marksa jako odpowiedź na doświadczenie fundamentalnej ułomności człowieka, nieprzezwyciężalnego „inwalidztwa" jego istnienia, Kołakowski podobnie jak Plessner upatrywał źródeł Marksowskiego „radykalizmu" w teologicznych zmaganiach z pytaniem o korzenie zła. Choć sam Kołakowski marksizmu tym słowem nie określał[2], sens wiązany współcześnie z tym pojęciem przygotowały również według niego odpowiedzi, jakich na to pytanie udzielała heterodoksja chrześcijańska, od późnoantycznych herezji do Reformacji (Kołakowski 2009: 22 i n.). Pierwotny, historyczny kontekst radykalizmu Marksa stanowiło dla niego pytanie o rolę, jaką w wyzwoleniu człowieka od zła – w jego wykorzenieniu – odgrywa łaska, a jaką wolna wola. Sens tak rozumianego radykalizmu konstytuowała z perspektywy Kołakowskiego daleka od chrześcijańskiej ortodoksji idea samozbawienia człowieka. Drogę do niej miała otwierać „odmowa uznania, iż wykorzeniać zło ludzkim wysiłkiem niepodobna i że nieuleczalnie skalani jesteśmy radykalnym złem, z którego tylko Bóg, jeśli tak zechce, może nas oczyścić" (Kołakowski 1994: 226).

[1] „Wyrazy «odkupienie» i «odkupiciel» nie mówią nic człowiekowi XX wieku, ale «uwolnienie» coś dla niego znaczy", por. Tresmontant 2008: 16.

[2] Na temat różnicy pomiędzy ideą a pojęciem radykalizmu oraz ugruntowanej w niej możliwości rekonstrukcji „historii radykalizmu przed radykalizmem" por. Gniazdowski 2014: 66–68.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

W swoim studium o religijności Pascala, w którym analizował nowożytne konsekwencje sporu między Augustynem jako „doktorem łaski" a Pelagiuszem jako herezjarchą, który podkreślał znaczenie wolnej woli w dziele zbawienia człowieka, Kołakowski zakorzeniał całą historię europejskiego radykalizmu w „mentalności pelagiańskiej". Jak pisał, „nasza nowoczesność jest u korzenia pelagiańska, w czym mieści się również jej prometejska nadzieja na zbudowanie doskonałego, wolnego od zła Państwa ludzkiego. Jest to równoznaczne z wiarą w samoodkupienie się człowieka" (1994: 226). Jako historyczne formy pelagianizmu Kołakowski przedstawiał w tym studium, podobnie jak w innych swoich pismach, wszelkie typy „europejskiej myśli millenarystycznej i utopijnej, poczynając od XVI wieku, a może nawet od średniowiecza" (s. 226). Za ich wspólny mianownik uznawał przejęte z filozofii greckiej, przede wszystkim z tradycji neoplatońskiej, poszukiwanie możliwości przezwyciężenia „przypadkowości" ludzkiego istnienia, faktu, że – jak ujmował to Sartre, „człowiek jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest", że jego empiryczne istnienie nie zbiega się z idealnym i doskonałym, pozaczasowym bytem człowieczeństwa jako takiego. „Platon i platonicy, stwierdzał Kołakowski, sformułowali w języku filozoficznym pytanie przejęte z religijnej tradycji i ponawiane bezustannie przez całe dzieje europejskiej kultury: czy przypadkowość ludzka jest uleczalna? Czy sytuacja przygodności jest ostateczna (…), czy też, być może, człowiek mimo swego rozdwojenia zachował jakąś odszukać się dającą więź z bytem nie-przypadkowym i nie-warunkowym, która pozwala mu żywić nadzieję na autoidentyfikację?" (Kołakowski 2009: 23).

U podstaw pozytywnej konotacji idei radykalizmu Kołakowski dostrzegał konstytutywne dla niej przekonanie, że powołaniem człowieka jest powrót ku własnej pełni i nieprzypadkowości. „Plotyn, Jamblich i inni platonicy upowszechnili myśl, która nigdy dotąd nie wygasła w naszej kulturze, a sama była filozoficzną artykulacją mitotwórczej tęsknoty za utraconym rajem (…). Wprowadzili w obieg kategorie, które miały uchwycić różnicę miedzy empirycznym, faktycznym i skończonym istnieniem człowieka, a jego istnieniem autentycznym, wolnym od czasu, istnieniem samo-tożsamym; ukazywali «miejsce naturalne» człowieka poza jego rzeczywistością doraźną, opisali powołanie jego do «bycia sobą»" (2009: 27)[3]. Prekursorami tak rozumianej idei radykalizmu w kulturze europejskiej byli dla Kołakowskiego w tej samej mierze ożywiani tą myślą zwolennicy Pelagiusza, co Eriugeny, Eckharta, Cusanusa, Boehmego czy Silesiusa. Idea powrotu człowieka do siebie, wykorzenienia jego własnym wy-

[3] Jak ujmował to również Helmuth Plessner, „przez radykalizm rozumiemy zazwyczaj przekonanie, że to, co prawdziwie wielkie i piękne, powstaje wyłącznie za sprawą świadomego powrotu do korzeni egzystencji", por. Plessner 2008: 8.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

siłkiem „radykalnego zła" z ludzkiej natury i ludzkich urządzeń społecznych, podjęta przez przedstawicieli renesansowego humanizmu i myślicieli Oświecenia od Locke'a do Rousseau, tworzyła – w jego ujęciu – „historyczne zaplecze heglowskiej dialektyki", a przez to również myśli Marksowskiej oraz innych radykalizmów politycznych dziewiętnastego i dwudziestego stulecia (Kołakowski 2009: 36).

Konstytutywną dla idei radykalizmu w jego pozytywnym sensie okazywała się zatem zarówno z perspektywy Plessnera, jak i Kołakowskiego za każdym razem pewna wizja człowieka, pewna określona antropologia[4]. Już zapoczątkowujące historię europejskiej filozofii politycznej argumenty na rzecz tego, do czego człowiek powinien dążyć jako jednostka i jako członek wspólnoty politycznej, sformułowane w *Państwie* Platona i *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, zakładały określoną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek i jakie jest jego – mówiąc słowami Maksa Schelera – „stanowisko w kosmosie". Średniowieczna teologia polityczna i filozofia polityczna Europy nowożytnej od Hobbesa do Hegla tak samo potwierdza, że nieodzownym warunkiem rozwijania określonej idei „najlepszego możliwego państwa" i sprawiedliwego porządku społecznego było zawsze pewne pojęcie natury ludzkiej i ludzkiej wolności. Mówiąc w schematycznym uproszczeniu, o ile teologia polityczna od Augustyna do Schmitta wywodziła z tezy o „radykalnym wrodzonym złu w ludzkiej naturze" konieczność autorytetu i represyjnej władzy politycznej, o tyle radykalna filozofia polityczna od angielskich purytanów po współczesne ruchy anarchistyczne uprawomocniała wiarą w zdolności człowieka do samozbawienia ideę „suwerenności ludu" i „permanentnej rewolucji". Jak ujmował to w *Pojęciu polityczności* Carl Schmitt, „radykalizm w walce z państwem rośnie proporcjonalnie do radykalizmu wiary w naturalne dobro człowieka" (Schmitt 1932: 217).

Mesjanizm polityczny

Idea zniesienia alienacji człowieka, przezwyciężenia ludzkiego wyobcowania od własnej istoty i własnych wytworów, która wyznaczała podstawowy sens idei radykalizmu, każe wiązać kształtowanie się jego nowoczesnego pojęcia z historią mesjanizmu politycznego. Jak zauważał Jacob Talmon (1963), autor monografii na temat tego fenomenu duchowego w historii myśli politycznej

[4] Ze stwierdzenia tego faktu Helmuth Plessner jako twórca dwudziestowiecznej „antropologii filozoficznej" wyciągał wniosek, że w krytyce radykalizmu „filozofii przypada rola szczególna – rewizja antropologicznych założeń etyki politycznej, a nawet całej etyki stosowanej", por. Plessner 2008: 20.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

i społecznej dziewiętnastego wieku, „zadaniem, jakie stawia sobie polityczny mesjanizm, jest połączenie w jednej rzeczywistości dwóch rzeczy całkowicie sprzecznych: pragnienia wyrażenia siebie i potrzeby społecznej spójności" (Talmon, Voegelin, Polanyi 2016: 81). U podstaw politycznego mesjanizmu Talmon dostrzegał potrzebę rozwiązania sprzeczności, które charakteryzują społeczeństwo i które ujawniały się na przestrzeni dotychczasowej historii. Wskazywał, że „Rozwiązanie, proponowane przez polityczny mesjanizm zakłada, że ludzkie wady nie są czymś przyrodzonym, lecz wynikają z istnienia wadliwych lub złych instytucji, które same opierają się na pojęciu grzechu pierworodnego. Wszelkie zło wynika z niezaspokojenia. Jeśli ludzkie potrzeby mogłyby być swobodnie wyrażane, powstałby harmonijny model społecznej spójności i ładu" (s. 81).

Początków mesjanizmu politycznego można poszukiwać, m.in. wraz z Karlem Löwithem (2002: 141) i Erikiem Voegelinem (1992), już w judeochrześcijańskim chiliazmie i apokaliptycznych spekulacjach na temat zbawczego sensu historii. Mesjanizm polityczny ten ostatni interpretował jako pewien rodzaj wiary, proponując do jej opisania termin *metastasis*. Jak stwierdzał, „rozumiem przez to postawę osoby, która wierzy, że poprzez akt wiary natura ludzka przestanie być taką, jaka jest, zastąpi ją nowa, odmieniona natura, nowe społeczeństwo i nowa, odmieniona historia. Dziewiętnastowieczny polityczny mesjanizm należy do takiego właśnie typu przekonań, zakładających całkowitą przemianę" (Talmon, Voegelin, Polanyi 2016: 83). Jak zauważał również Jacob Talmon, „od czasów rewolucji francuskiej aż po dzień dzisiejszy w Europie cały czas obecni byli ludzie, bądź grupy ludzi, którzy szykowali się na Dzień – przez duże D – i których działania wynikały z wiary, że historia nieuchronnie zmierza w stronę ostatecznego finału, jakiegoś z góry wyznaczonego celu. Ludzie ci żyli w stałej gotowości i stałym oczekiwaniu Dnia albo jako prometejscy bohaterowie, zdolni zmieniać rzeczywistość, albo akuszerzy Historii, przez duże H. Tworzone przez nich ruchy tworzą pewną całość, która ma własną tożsamość i zachowuje ciągłość – będę ją tu nazywał sprawą Rewolucji albo ruchem mesjańskim" (s. 83).

O przynależności mesjanizmu politycznego do tradycji w tej samej mierze filozofii greckiej, co judeochrześcijańskiej teologii zadecydowało zakorzenienie tej wiary w teologicznej idei wcielenia. Na gruncie klasycznej myśli greckiej, jak wskazywał Ernesto Laclau, pomiędzy przygodnym, partykularnym bytem człowieka a jego bytem autentycznym, „uniwersalnym", nie dało się pomyśleć więzi, która mogłaby znaleźć w jego doraźnym życiu swoje właściwe urzeczywistnienie. Autentyczny byt człowieka w jego uniwersalności był na jej gruncie w pełni uchwytny rozumowo, jednak pomiędzy nim a jego bytem doraźnym nie było żadnej mediacji: „to, co partykularne, mogło jedynie psuć to, co uniwersalne" (Laclau 1996: 22). Filozofia grecka, zauważał Laclau, dopuszczała

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

pomiędzy skończonym bytem człowieka a jego bytem samo-tożsamym jedynie dwojaki typ relacji. „Albo to, co partykularne, realizowało w sobie to, co uniwersalne – to znaczy eliminowało siebie jako partykularne i przemieniało się w transparentne medium, przez którego działała uniwersalność – albo negowało to, co uniwersalne, podtrzymując swój partykularyzm (lecz ponieważ ten ostatni był czysto irracjonalny, nie miał on bytu samodzielnego i istniał jedynie jako zepsucie bytu)" (s. 22).

Możliwość idei *metastasis*, całkowitej przemiany człowieka, ludzkiej natury i historii, otworzyła w ujęciu Laclaua dopiero teologia chrześcijańska oraz dokonany na jej gruncie namysł nad ludzką naturą Chrystusa. Przezwyciężenie „dualistycznego rozdarcia ducha i ziemi", o którym pisał Plessner, głębszego jeszcze niż w myśli greckiej, gdyż z racji radykalnego zepsucia ludzkiej natury niemożliwego do przeniknięcia rozumem, stało się na gruncie tej teologii kwestią wiary w niezbadane wyroki Boga. Nowy typ relacji pomiędzy skończonym a uniwersalnym bytem człowieka, stwierdzał Laclau, „nazwano wcieleniem, zaś jej charakterystyczną cechą było to, że pomiędzy uniwersalnością a wcielającym ją ciałem nie zachodziło żadne racjonalne powiązanie. Wyłącznym, absolutnym mediatorem był Bóg. Tu ma swój punkt wyjścia subtelna logika, której przeznaczeniem stał się jej głęboki wpływ na całą naszą tradycję intelektualną. Mowa o logice *uprzywilejowanego podmiotu historii*, podmiotu, którego partykularne ciało było wyrazem transcendującej je uniwersalności. Nowoczesna idea «klasy uniwersalnej» i różne formy eurocentryzmu nie są niczym innym, jak odległymi następstwami historycznymi logiki wcielenia" (s. 23).

Etapy rozwoju tej logiki, będącej zarazem logiką kształtowania się nowoczesnego pojęcia politycznego radykalizmu, rekonstruował w swojej opublikowanej w 1949 roku książce *Historia powszechna i dzieje zbawienia* wspomniany wcześniej Karl Löwith. Głównym przedmiotem swego zainteresowania uczynił on etapy kształtowania się idei „sensu historii" od Orozjusza i Augustyna, przez Joachima da Fiore i Bossueta, po Hegla i Marksa. W swojej książce badał źródła przekonania, że istnieje w ogóle coś takiego jak historia i że jej sens polega na tym, że dokądś zmierza, że w partykularnych czynach ludzkich i politycznych wydarzeniach zawiera się odniesienie do jakiegoś wykraczającego poza nie porządku uniwersalnego. Przedmiotem rekonstrukcji stały się w ten sposób w jego książce również źródła idei „postępu" w historii oraz samej „nowoczesności", które określały świadomość przedstawicieli tych współczesnych mu mesjanizmów politycznych, jakimi były komunizm i narodowy socjalizm. Także te idee, legitymizujące występowanie w ich ramach z projektami radykalnej przebudowy społecznej, Löwith uznawał za zakorzenione w judeochrześcijańskiej teologii. W swojej książce twierdził, że „nasza nowoczesna świadomość historyczna ma swe źródło w myśleniu biblijnym" (Löwith 2002: 190) i że to

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

„eschatologiczna optyka Nowego Testamentu umożliwiła widok na przyszłe wypełnienie – pierwotnie poza życiem historycznym, później zaś w jego obrębie" (s. 191).

Istotą stanowiska Löwitha było zwrócenie uwagi na fakt, że fenomen mesjanizmu politycznego stanowił w swej istocie próbę syntezy judeochrześcijańskiego i grecko-rzymskiego doświadczenia politycznego. Jako odwołujący się do idei postępu w historii polityczny radykalizm, nie był on – jego zdaniem – możliwy na gruncie żadnego z tych doświadczeń z osobna. Wprawdzie źródła idei radykalizmu politycznego i przynajmniej „filozoficznego" mesjanizmu nie bez racji można dostrzegać – jak czynił to choćby Karl Popper – w wystąpieniu przez Platona z ideą doskonałego, rządzonego przez filozofów państwa (Crook 1991: 24). Źródłem takim była niewątpliwie również biblijna wiara w wypełnienie czasu wraz z nadejściem Mesjasza i chrześcijańska egzegeza historii, opierająca się na „tezie, że Jezus jest Chrystusem, tj. na doktrynie wcielenia" (Löwith 2002: 179). Zarówno na gruncie judaizmu, jak i chrześcijaństwa podstawowym rysem historii nie był, jak wskazywał Löwith, wieczny powrót tego samego, lecz „ruch, który postępuje od wyobcowania do ponownego pojednania – jedyna wielka droga okrężna, by w końcu przez ponawiane wciąż akty buntu i oddania osiągnąć początek" (s. 179). Niemniej, jego zdaniem, „ani chrześcijaństwo, ani też antyk nie były świeckie i postępowe, tak jak jesteśmy my. Jeśli biblijne i greckie myślenie o historii w czymś są zgodne, to w wolności od iluzji postępu" (s. 7).

Zgodnie z diagnozą Löwitha, to dopiero chrześcijańskie, millenarystyczne herezje, jak na przykład idea Trzeciego Testamentu Joachima da Fiore, przepowiadająca nadejście Epoki Ducha, oraz usiłująca wyemancypować się od wszelkiej teologii historii „świecka", „racjonalna" refleksja nad jej sensem pozwoliły narodzić się „nowoczesnej iluzji, że historia jest progresywnym procesem rozwoju, który rozwiązuje problem zła i cierpienia przez jego stopniową eliminację" (s. 7). To dopiero dokonywane na ich gruncie „ustawiczne próby pogodzenia antyku z chrześcijaństwem" pozwoliły zrodzić się iluzji, że nadawanie sensu cierpieniu i powszechne zbawienie jest procesem wewnątrzhistorycznym. Doprowadzając w ten sposób do sekularyzacji judeochrześcijańskiej eschatologii – przeniesienia nadziei na wypełnienie się czasu z „nieba" w obszar doczesności – stały się podstawą nowoczesnych „filozofii historii", dla których jeśli nie Królestwo Boże, to przynajmniej racjonalne, pogodzone ze sobą społeczeństwo możliwe jest tu, na ziemi.

Paradygmatyczną i poniekąd teologicznie prawomocną postacią mesjanizmu politycznego był w tym kontekście w ujęciu Löwitha wyłącznie mesjanizm żydowski. Jak zauważał, „tylko żydowscy prorocy byli radykalnymi «filozofami dziejów», gdyż zamiast jakiejś filozofii mieli niewzruszoną wiarę w prowiden-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

cjonalny zamysł Boga co do jego narodu wybranego" (s. 189). *Stricte* religijne ujęcie historii politycznej, wiarę w święty naród o uniwersalnym przeznaczeniu, mógł według Löwitha uzasadniać jedynie wyjątkowy przypadek żydowskiej egzystencji, „ponieważ jedynie Żydzi są narodem historycznym i są nim dzięki swej religii, poprzez akt synajskiego objawienia" (s. 189). W tej mierze, w jakiej chrześcijanie nie są takim narodem, a ich wspólnota w świecie opiera się na samej tylko wierze, wszelka chrześcijańska historiozofia stanowiła z jego perspektywy twór sztuczny. Ponieważ w chrześcijaństwie historia zbawienia odnosi się do jednostkowej duszy, bez względu na jej przynależność rasową, społeczną czy polityczną, historiozofia taka, pisał Löwith, o ile jest prawdziwie chrześcijańska „nie jest filozofią, lecz rozumieniem historycznego działania i doznawania jego skutków pod znakiem krzyża – bez istotnego związku z określonymi narodami i historycznymi jednostkami – a o ile jest filozofią, nie jest chrześcijańska" (s. 190).

Źródła teologicznie nieprawomocnej na gruncie chrześcijaństwa sekularyzacji idei zbawienia i żywiących się nią politycznych mesjanizmów Eric Voegelin dostrzegał w „towarzyszącej chrześcijaństwu od jego początków" gnozie (Voegelin 1992: 117). Przez gnozę rozumiał pokrewną mu, żywą w pierwszym wieku naszej ery formację intelektualną, która dążyła do przezwyciężenia niepewności wiary i zyskania pewności zbawienia na drodze spekulacji: „odwracając się od transcendencji i wyposażając człowieka w wewnątrzświatowym obszarze jego działania w sens eschatologicznego spełnienia" (s. 212). Na postawione przez siebie pytanie o psychospołeczne źródła mesjanizmów i znajdujących w nich swoje uzasadnienie radykalizmów politycznych Voegelin odpowiadał, że ich przedstawiciele „chcieli uzyskać pewność co do sensu historii, własnego w niej miejsca" (s. 115), gnoza zaś stanowiła drogę, na której próbowali ją uzyskać. Również na kolejne, postawione przez niego pytanie, „jaka to niepewność była im tak nieznośna, że miała zostać pokonana za pomocą tak wątpliwych środków?", odpowiedzi, jego zdaniem, nie trzeba było szukać daleko. „Niepewność, pisał Voegelin, stanowi o samej istocie chrześcijaństwa" (s. 115).

Udział gnozy w kształtowaniu się doktryny chrześcijańskiej i powstawaniu jej nowotworów, za jakie uznawał w tej samej mierze komunizm, co narodowy socjalizm jako radykalne „religie polityczne" (Voegelin 1939), Voegelin tak jak Löwith wiązał z historycznym sukcesem chrześcijaństwa jako religii światowej. Gnozę traktował w związku z tym nie tylko jako pewną historyczną postać świadomości religijnej o określonej treści doktrynalnej, w której skład – zgodnie z jej słownikową definicją – wchodzić miało „zaprzeczanie konkretnie danej rzeczywistości; «ucieczka» w sferę boskości, możliwa do osiągnięcia na drodze poznania filozoficznego i ascezy (…); absolutny albo względny (ogra-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

niczony końcem świata) dualizm; odrzucenie norm prawnych (antynomizm)" (Rahner, Vorgrimler 1987: 131). W gnozie Voegelin dostrzegał model względnie samą „istotę nowożytności", czyniąc z jej pojęcia narzędzie interpretacyjne w odniesieniu do historii europejskiej myśli politycznej. W tej mierze, w jakiej człowiek „nadawał sobie na jej gruncie boskie znamiona", w jakiej „zastępując wiarę w sensie chrześcijańskim solidniejszym uczestnictwem w boskości, występował z ideą przebóstwienia społeczeństwa", wyznaczała ona w jego ujęciu wewnętrzną logikę tej myśli „od średniowiecznego immanentyzmu poprzez humanizm, oświecenie, progresywizm, liberalizm, pozytywizm do marksizmu" (Voegelin 1992: 117 i n.).

Pojęcie radykalizmu politycznego

Przedstawione dotychczas w nawiązaniu do analiz Plessnera i Kołakowskiego, Talmona, Löwitha i Voegelina etapy kształtowania się idei radykalizmu w jej nowoczesnym rozumieniu należą raczej do jego „historii intelektualnej" niż do historii radykalizmu jako pojęcia. Z perspektywy historii pojęć użycie słowa „radykalny" i „radykalnie" w nowoczesnych językach narodowych daje się stwierdzić dopiero w szesnastym wieku w języku angielskim (Goerdt 1992: 11). Choć *Oxford English Dictionary* odnotowuje pojęcie radykalizmu w przyjętym dziś znaczeniu dopiero w 1820 roku (Burgess 2007: 1), za historyczny kontekst jego pojawienia się uznaje się powstanie w szesnasto- i siedemnastowiecznej Anglii ruchu religijno-społecznego, określonego pejoratywnym mianem purytanizmu. Przyjęcie w historiografii w odniesieniu do tego ruchu nazwy „radykalizm angielski" wprawdzie również uznawane jest za pewien anachronizm (s. 63). Tym, co je uzasadnia, było dążenie jego przedstawicieli do „oczyszczenia" państwowego Kościoła angielskiego z pozostałości po katolicyzmie w liturgii i teologii oraz kierowane przez nich do królów wezwanie, by „zrzucili korony" w obliczu Kościoła i „zlizywali proch z jego świętych stóp" (Forrester 1981: 360).

Wpływ purytanów na ład publiczny Anglii Eric Voegelin traktował jako modelowy przypadek „rewolucji gnostyckiej", wpisującej się we wspomniany proces powstawania nowożytnych religii politycznych. Ich obraz, jak stwierdzał, „daje się świetnie zastosować do późniejszych gnostyckich rewolucjonistów" (Voegelin 1992: 128). Choć przeczyć temu by mogło odmówienie przez purytanów wszelkiej prawomocności roszczeniom ludzkiego rozumu (Forrester 1981: 360), przyznanie przez nich nieograniczonego autorytetu Pismu Voegelin traktował – za współczesnym im krytykiem ich postawy, „rozważnym Hookerem" – jako rodzaj politycznej maskarady. Jak stwierdzał „We wczesnej

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

fazie rewolucji gnostyckiej tego rodzaju maskarada jest niezbędna – ruch jawnie antychrześcijański nie miałby szans, a i sam gnostycyzm nie oddalił się na tyle od chrześcijaństwa, żeby jego rzecznicy wiedzieli, dokąd zmierzają" (Voegelin 1992: 129). Wyrazem instrumentalnego podejścia purytanów do Biblii stało się w ujęciu Voegelina sporządzenie przez nich – jak uczynił to przed nimi już Kalwin – zestandaryzowanego wyboru z Pisma oraz ustalenie reguł jego odczytywania. Zadzierzgając mimochodem typologiczną więź pomiędzy radykalizmem angielskim a nazywanymi tak współcześnie radykałami islamskimi, Voegelin dla oznaczenia ich „gnostyckiej literatury" sięgnął po arabskie słowo *koran*. „Człowiek, który napisał taki koran, stwierdzał, zerwał z intelektualną tradycją ludzkości, żyjąc w przekonaniu, że nowa prawda i nowy świat zaczęły się wraz z nim i znalazł się, można sądzić, w szczególnym, patologicznym stanie duchowym" (s. 130).

W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w nieodnotowanym przez siebie nawiązaniu do Voegelina także Michael Walzer w swojej książce *Rewolucja świętych* uznawał za bezpośrednie źródło współczesnego mesjanizmu politycznego i nowoczesnej polityki radykalnej angielski purytanizm. Nie wahając się przed potraktowaniem purytanów jako historycznych poprzedników nowoczesnych demokratów, socjalistów i komunistów (Walzer 1965: 1), stwierdzał, że do wytworzenia przez nich typu idealnego radykalizmu doprowadziły pewne podzielane przez nich kluczowe idee, nie do pogodzenia z tradycyjnym, stanowym systemem społecznym. Do z najistotniejszych z nich należała według niego idea, że „pewne szczególnie do tego predestynowane i zorganizowane związki ludzi mogą odgrywać w ramach świata politycznego rolę twórczą, polegającą na niszczeniu ustanowionego porządku i odnowie społeczeństwa zgodnie ze Słowem Bożym lub planami ich członków" (s. 1). Historia radykalizmu i polityki partyjnej rozumianej jako pewna aktywność metodyczna okazywała się tym samym, z perspektywy Walzera, względnie krótka w porównaniu z historią polityki jako fakcyjnej walki o władzę, jako intrygi i otwartej wojny. Należała ona w całości do historii nowożytnego, postśredniowiecznego świata politycznego.

Początki nowoczesnego pojmowania polityki i związanego z nim politycznego radykalizmu można wprawdzie łączyć, zdaniem Walzera, także z wieloma innymi przełomami myślowymi, dokonanymi w szesnastym stuleciu. Za taki przełom należy, jego zdaniem, uznać zarówno wystąpienie Machiavellego z ideą nowego realizmu politycznego, jak atak Lutra na „rzymski internacjonalizm" czy Jeana Bodina koncepcję suwerenności nowego monarchy (Bodin 1958). Niemniej, jak zauważa Walzer, idea polityki radykalnej była wszystkim tym pisarzom w tym sensie obca, że każdy z nich wychodził w swym projekcie odnowy polityki od „księcia" – czy to pojmowanego jako awanturnik, czy to

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

jako chrześcijański sędzia pokoju, czy to jako dziedziczny biurokrata. „Wszyscy inni, pisze Walzer, pozostawali poddanymi (*subjects*), skazanymi na polityczną pasywność" (Walzer 1965: 2). Niezależnie od przełomowego znaczenia ich myśli, historia nowoczesnej idei polityki i państwa byłaby, zdaniem Walzera, nie do pomyślenia, gdyby nie uwzględnić konstytutywnej dla niej „rewolucyjnej aktywności świętych i obywateli" (s. 2). W Szwajcarii, Holandii, Szkocji, a przede wszystkim w Anglii i później we Francji, wskazuje Walzer, stary porządek został ostatecznie obalony nie przez absolutystycznego księcia lub w imię „racji stanu", lecz właśnie przez grupy politycznych radykałów, którzy kierowali się nowymi, rewolucyjnymi ideologiami.

Interpretując radykalizm jako zsekularyzowane pojęcie teologiczne, Plessner i Kołakowski, Talmon i Löwith, Voegelin i Walzer dołączali do licznego grona tych jego krytyków, którzy zmierzali do odsłonięcia irracjonalnych przesłanek oświeceniowych projektów racjonalnej przebudowy społeczeństwa i jego instytucji. Widząc w tych radykalnych projektach, których spektakularną realizacją stała się Wielka Rewolucja Francuska, historyczne źródła dwudziestowiecznych totalitaryzmów, krytycy ci wpisywali się *nolens volens* w nurt „kontrrewolucyjnej" myśli społeczno-politycznej, określanej mianem konserwatyzmu lub tradycjonalizmu. Zapoczątkowany we Francji, Anglii i Niemczech na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, będący w tej samej mierze polityczną reakcją na rewolucję, co krytyczną recepcją jej ideałów, nurt ten przyczynił się do upowszechnienia negatywnej konotacji pojęcia radykalizmu, wiązanej z nim również współcześnie. Wypowiedzianego być może najdobitniej przez Plessnera przekonania, że „radykalizm jest wrodzonym światopoglądem ludzi niecierpliwych, socjologicznie: klas niższych, biologicznie: młodzieży" (Plessner 2002: 8).

Pojęcie radykalizmu, jakim posługiwali się przedstawiciele kontrrewolucyjnej – w najogólniejszym, możliwym sensie – myśli społeczno-politycznej, przyjmowało różne znaczenie w zależności od z jednej strony politycznego, a z drugiej strony historycznego kontekstu, z jakim mieli do czynienia. Z uwagi na fundamentalne znaczenie, jakie w kształtowaniu się pojęcia radykalizmu miało stanowisko w odniesieniu do natury ludzkiej wolności, zrozumiały okazuje się paradoksalny z dzisiejszej perspektywy fakt, że na miano radykalnej zasłużyła wśród nich jako pierwsza doktryna, zaliczana współcześnie do tradycji liberalnej. Na przełomie wieku osiemnastego i dziewiętnastego stało się ono określeniem partyjnym, odniesionym do zwolenników reformy prawa wyborczego w Anglii (Wende 1984: 117). Pejoratywna etykieta „radykałów" przylgnęła wówczas po raz pierwszy do grupy zaangażowanych politycznie utylitarystów, której głównymi postaciami byli Jeremy Bentham i James – a następnie John Stuart Mill (Halévy 1901–1904). Fakt, że jako domagający się de-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

mokratyzacji tego prawa określani byli oni w ten sposób początkowo jedynie przez swoich przeciwników, jednoznacznie wskazuje, że w angielskiej opinii publicznej słowo to dopiero wówczas zaczęło funkcjonować jako pewne pojęcie polityczne.

Przyjęte w publicystyce tego okresu w odniesieniu do angielskiego utylitaryzmu miano radykalizmu filozoficznego (Hamburger 1965) stało się określeniem paradygmatycznym dla posługiwania się nim po roku 1820 również na kontynencie (Wende 1984: 117). Już jako takie stanowiło ono jednak świadectwo potrzeby odróżnienia tej doktryny od jakiegoś bezpośrednio zrozumiałego radykalizmu *tout court*. Jak zauważał jej historyk Elie Halévy, utylitaryzm jako idea arytmetyki moralnej, rozwijanej w celu uzasadnienia nauk prawnych przez zapewnienie matematycznych podstaw w szczególności teorii prawa karnego i – jak u Adama Smitha, Malthusa i Ricarda – ekonomii politycznej, musiał zostać uznany za radykalizm w momencie, w którym stał się pewną zorganizowaną doktryną filozoficzną. O tej nieodzowności zadecydował w ujęciu Halévy'ego fakt, że oczywistym kontekstem formowania się radykalizmu filozoficznego w Anglii była po drugiej stronie kanału rewolucja francuska: „utylitarystyczna filozofia tożsamości interesów korespondowała z prawną i duchową filozofią praw człowieka i obywatela" (Halévy 1934: xv).

W tej mierze, w jakiej z perspektywy francuskich antagonistów wielkiej rewolucji również zasady roku 1789 pozostawały dziełem *les philosophes* (Szacki 2012: 92), także i przygotowującą ją oświeceniową filozofię emancypacji od Woltera do Rousseau należałoby uznać wprawdzie za przykład *avant la lettre* radykalizmu filozoficznego. W rozmyślnie pejoratywnym dookreśleniu w ten sposób utylitaryzmu miał najprawdopodobniej swój udział wpływ, jaki na angielską opinię publiczną wywarła krytyka abstrakcyjnego, nieliczącego się z rzeczywistością polityczną charakteru rewolucji francuskiej ze strony Edmunda Burke'a (1994). W istocie jednak, zarówno francuską filozofię Wieku Świateł, jak i sam utylitaryzm stosowniej do ich natury byłoby nazwać mianem raczej radykalizmu politycznego, niż filozoficznego. Argumentując na rzecz usunięcia wszelkich sztucznych barier, jakie tradycyjne instytucje nałożyły na indywidua, społecznych ograniczeń, których założeniem była konieczność ich ochrony przed nimi samymi i sobą nawzajem, utylitaryzm, choć różny w kwestii inspiracji i zasad, okazał się pokrewny francuskiej filozofii emancypacji w kwestii swych aplikacji politycznych. Studium historycznych i logicznych źródeł radykalizmu filozoficznego okazuje się z tej perspektywy również w ujęciu samego Halévy'ego „w tej samej mierze rozdziałem w filozofii historii, co w historii filozofii" (Halévy 1934: xvi).

Pojęcie radykalizmu jako doktryny politycznej okazuje się zatem, paradoksalnie, historycznie późniejsze wobec pojęcia radykalizmu filozoficznego, docho-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

dząc do głosu dopiero po rewolucji lipcowej we Francji. W nawiązaniu do angielskich radykałów odnoszono je do pozaparlamentarnej opozycji, która sama określała się mianem *parti republicain* (Wende 1984: 117). Dopiero gdy republikańskie samookreślenie polityczne zostało obłożone we Francji cenzurą, sama ta opozycja, zgrupowana początkowo wokół Alexandre Ledru-Rollina, a następnie Leona Gambetty, uznała to miano za swoje, zapoczątkowując w ten sposób tradycję francuskiej *Parti Radical* (Baal Gérard 1994). Od tego czasu datują się również pierwsze próby nadania temu pojęciu znaczenia pozytywnego. W niemieckim słowniku Kruga z 1833 roku, w którym „radykalizm polityczny" pojawił się po raz pierwszy jako hasło, jego punktem odniesienia było pojęcie kuracji radykalnej, przeciwstawionej kuracji paliatywnej. Oznaczał on wszelkie próby „uzdrowienia państwa od podstaw", które – na co zwraca się tu sceptycznie uwagę – „tylko z trudem może dokonać się bez rewolucji" (Krug 1833: 413). Już zgodnie z współczesnym definicji Marksa *Dictionnaire politique* z 1842 roku, wydawanym przez francuską Partię Radykalną, „radykalizm to we wszystkich czasach ta doktryna innowacji, która ma za podstawę świadomość i rozum" (Wende 1984: 117).

Radykalizm integralny

Podstawą określenia radykalizmu mianem zsekularyzowanego pojęcia teologicznego stało się utożsamienie go z krytycznym stanowiskiem wobec religii, które upowszechniło się w nowożytnej myśli politycznej od czasów Hobbesa i Spinozy. Przyjmując na przestrzeni historii nazwę naturalizmu, panteizmu lub – relatywnie późno, gdyż dopiero od osiemnastego wieku – ateizmu, głosiło ono, że warunkiem przezwyciężenia alienacji i wyzwolenia człowieka, jego politycznego i społecznego „zbawienia", jest emancypacja spod władzy nie tylko tradycyjnych instytucji politycznych, lecz również samej religii. „Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu" (wstęp, w: Marks 1976), pisał Marks. Celem emancypacji człowieka spod władzy religii miało stać się sprawienie, „aby obracał się on dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca" (tamże). Doprowadzone w dziewiętnastym wieku do swych najdalszych konsekwencji, stanowisko to stało się teoretyczną podstawą pojęcia radykalizmu, dla którego należałoby zarezerwować określenie „radykalizmu integralnego". W myśl jego podanej przez Marksa definicji, „być radykalnym, to sięgać do korzeni rzeczy", a ściślej: tego ich korzenia, jakim „dla człowieka jest człowiek" (tamże).

Jeśli za przesłankę główną wszelkiego radykalizmu uznać zawarte w Ewangelii św. Jana zapewnienie, że „prawda was wyzwoli", sens sięgającego do korze-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

ni rzeczy radykalizmu integralnego wyznaczyła tym samym określona odpowiedź na – postawione zresztą także na kartach Ewangelii – pytanie, cóż to jest prawda. O integralności nowoczesnego pojęcia radykalizmu jako radykalizmu w tej samej mierze politycznego, co filozoficznego, zadecydowało zakorzenienie prawdy nie tyle w boskim Objawieniu, ile w człowieku, w jego bycie – jak u Kartezjusza i Benthama – indywidualnym lub – jak u Comte'a i Marksa – społecznym. Tym, co pozwala dostrzegać w radykalizmie zsekularyzowane pojęcie teologiczne, okazuje się zatem w pierwszym rzędzie leżąca u jego podstaw sekularyzacja pojęcia prawdy. Jak ujmował to Marks, „skoro rozwiał się nadziemski świat prawdy", historycznym zadaniem człowieka stało się stworzenie podwalin „prawdy ziemskiej". W momencie, w którym – jak pisał – „zdemaskowano już świętą postać ludzkiej auto-alienacji", sens radykalizmu integralnego wyznaczyło zdemaskowanie auto-alienacji człowieka również w jej „nie-świętych", społeczno-politycznych postaciach: „krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki" (tamże).

Tym, co odróżniało integralny radykalizm Marksa od filozoficznego radykalizmu angielskich utylitarystów i politycznego radykalizmu francuskiej Parti Radical, było odmienne pojmowanie w ich ramach tego, kim jest sam człowiek, „istoty człowieka". Sens tej różnicy przedstawił Marks szczególnie dobitnie w swoim artykule zatytułowanym *W kwestii żydowskiej*, w którym poddał krytyce antropologiczne podstawy tej nieświętej postaci ludzkiej autoalienacji, za jaką uznał tam liberalno-demokratyczne państwo prawa. Analizując pojęcie człowieka, które legło u podstaw *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, Marks przeciwstawił dokonującą się w tym państwie emancypację polityczną, wyzwolenie człowieka jako obywatela, emancypacji powszechnej, ogólnoludzkiej, wyzwoleniu człowieka jako człowieka. „Zatrzymajmy się na chwilę nad tak zwanymi prawami człowieka, a mianowicie przyjrzyjmy się im w ich postaci autentycznej, w tej postaci, jaką mają one u swych *odkrywców,* u Amerykanów i Francuzów!" pisał Marks w swoim artykule (Marks 1962: 420–458).

Jako prawa obywatela, zauważał, zawarte we wspomnianej deklaracji prawa były po części prawami politycznymi, prawami wykonywanymi tylko wespół z innymi ludźmi. W odróżnieniu od praw państwa feudalnego jako państwa chrześcijańskiego, które miały charakter korporacyjnych przywilejów, treść tych praw stanowił w jego ujęciu udział we wspólnocie politycznej, w życiu państwa. Gwarantowana dzięki nim emancypacja człowieka od religii, od jej nakazów, sankcjonowanych jego autorytetem, polegała na uczynieniu z niej – podobnie, jak z różnic urodzenia, a także własności – sprawy prywatnej. W tej mierze, w jakiej prawa te podpadały pod kategorię swobód politycznych, pod kategorię praw obywatelskich, prawa obywatela bynajmniej nie wymagały jeszcze, jak

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

zauważał Marks bezwzględnego i rzeczywistego zniesienia religii. Dlatego też, aby zmierzyć zarówno polityczny, jak i filozoficzny radykalizm dokonanej na gruncie *Deklaracji praw człowieka i obywatela* emancypacji człowieka, trzeba było, jego zdaniem, „przyjrzeć się jeszcze i drugiej części praw człowieka, *droits de l'homme*, aby stwierdzić, o ile różnią się one od *droits du citoyen*" (tamże).

Punktem wyjścia refleksji Marksa nad treścią praw człowieka w liberalno-demokratycznym państwie prawa, nad granicami jego politycznej emancypacji, stało się pytanie o warunki możliwości emancypacji w tym państwie „Żydów" jako jednej ze wspólnot względnie „korporacji" państwa feudalnego. Pytanie to stanowiło dla Marksa przypadek ogólniejszego pytania o relację tego państwa do religii, o stosunek wspólnoty politycznej do wspólnoty religijnej. Tak zwana kwestia żydowska przybierała dla niego różne formy w zależności od państwa, w którym „Żyd" się znajdował, lecz dopiero w Stanach Zjednoczonych, gdzie państwo ukształtowało się w pełni jako polityczne, kwestia żydowska utraciła, jego zdaniem, swe znaczenie teologiczne i stała się kwestią rzeczywiście świecką. „Stosunek Żyda czy w ogóle religijnego człowieka do państwa politycznego, a więc stosunek religii do państwa" wystąpił tam, w jego ujęciu, w swej „czystej formie" o tyle, o ile człowiek wyemancypował się tam politycznie od religii, wypierając ją z dziedziny prawa publicznego do dziedziny prawa prywatnego. Jak pisał Marks, różnica między człowiekiem religijnym a obywatelem państwa nie miała tam innego charakteru niż ta „między kupcem a obywatelem państwa, między wyrobnikiem a obywatelem państwa, między właścicielem ziemi a obywatelem państwa, między konkretnym żywym indywiduum a obywatelem państwa" (tamże).

Emancypacja polityczna i dokonane wraz z nią polityczne wyzwolenie człowieka od religii, które w Stanach Zjednoczonych wystąpiło w formie właściwej, nie było mimo to dla Marksa „ostateczną formą ludzkiej emancypacji w ogóle", lecz tylko „ostateczną formą ludzkiej emancypacji w obrębie dotychczasowego porządku świata". Amerykańskie państwo polityczne, przyznawał, znosiło wprawdzie na swój sposób różnice religijne – tak samo, jak różnice urodzenia, stanu, wykształcenia, zatrudnienia – uznając je za różnice niepolityczne, prywatne: przyznawało każdemu członkowi narodu, bez względu na te różnice, jednakowy udział w narodowej suwerenności, rozpatrywało wszystkie elementy rzeczywistego życia narodu z państwowego punktu widzenia. Choć państwo jako państwo mogło zatem wyemancypować się w ten sposób od religii nawet wówczas, gdy przeważająca większość jego obywateli wciąż jeszcze była religijna, emancypacja państwa od religii nie oznaczała jednak dla Marksa bynajmniej emancypacji rzeczywistego człowieka od religii. „Człowiek nawet wówczas, gdy za pośrednictwem państwa ogłasza się za ateistę, tzn. gdy ogłasza państwo za ateistę, pisał, nie przestaje tkwić nadal w przesądach religijnych"

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

(tamże). Polityczna emancypacja od religii, wskazywał, pozostawiała religię nietkniętą, nawet jeżeli usuwało religię uprzywilejowaną: gwarantując wolność jej wyznawania jako jedno z praw człowieka, „spychała" ją jedynie do rzędu interesów prywatnych i „wyłączała" ze wspólnoty politycznej jako takiej.

Analizując w swoim artykule antropologiczne przesłanki praw człowieka, proklamowanych w „najradykalniejszej konstytucji z 1793 roku" i w wybranych amerykańskich konstytucjach stanowych, Marks uczynił przedmiotem krytyki oprócz prawa do wolności wyznania również prawo do własności prywatnej, równości i bezpieczeństwa. Podstawę ich odróżnienia od praw obywatela stanowiło dla niego rozszczepienie człowieka na człowieka publicznego i prywatnego, a jego życia na „życie w politycznej wspólnocie, w której uznaje się za istotę pospólną, i życie w społeczeństwie obywatelskim, w którym bierze udział jako osoba prywatna" (tamże). Rozszczepienie to Marks uznawał za wyraz braku radykalizmu dokonanych w Ameryce i Francji rewolucji politycznych i połowiczności dokonanej przez nie, wyłącznie politycznej emancypacji człowieka. Doprowadzenie do niego traktował jako kolejną, tym razem „nie-świętą" postać jego autoalienacji o tyle, o ile tam, gdzie państwo polityczne przybrało rozwiniętą w pełni formę, człowiek nie tylko w myśli, w świadomości, ale i w rzeczywistości, w życiu, prowadził podwójne życie, „niebieskie i ziemskie" (tamże). Członkowie państwa politycznego, pisał Marks, „są religijni wskutek rozdwojenia życia na indywidualne i gatunkowe; są religijni, gdyż człowiek za swe prawdziwe życie uznaje życie państwowe, znajdujące się poza i ponad jego rzeczywistą indywidualnością, są religijni, ponieważ religia stanowi tu ducha społeczeństwa obywatelskiego, jest wyrazem odgrodzenia się i oddalenia człowieka od człowieka" (tamże).

Fakt, że na gruncie wspomnianych proklamacji jego praw to członka społeczeństwa obywatelskiego nazywało się „człowiekiem", a jego prawa – prawami człowieka, wynikał dla Marksa z samej istoty emancypacji politycznej. „Człowiek, taki jakim jest jako członek społeczeństwa obywatelskiego, wskazywał, uchodzi za tego właściwego człowieka, za tego *homme* w odróżnieniu od *citoyen*, ponieważ jest człowiekiem w swym konkretnym, indywidualnym, bezpośrednim bycie, podczas gdy człowiek polityczny jest tylko wyabstrahowanym, sztucznym człowiekiem, jest osobą alegoryczną, osobą prawną" (tamże). Emancypacja polityczna nie była, zdaniem Marksa, jeszcze emancypacją człowieka, gdyż ten jego konkretny, bezpośredni byt, który angielscy utylitaryści i francuscy filozofowie jego praw przeciwstawiali sztucznemu bytowi człowieka politycznego, nie był według niego bytem prawdziwym. Demokracja polityczna, jak pisał, wprawdzie uznaje „człowieka za istotę *suwerenną*, za istotę najwyższą; ale człowieka w jego postaci niekulturalnej, niespołecznej, człowieka w jego przypadkowej egzystencji, człowieka takiego, jakim jest: zdemorali-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

zowanego przez cały system organizacyjny naszego społeczeństwa, człowieka, który zagubił samego siebie, wyobcował się ze siebie, jest zdany na pastwę nieludzkich stosunków i żywiołów, słowem – człowieka, który nie jest jeszcze *rzeczywistą* istotą gatunkową" (tamże).

Emancypacja polityczna nie była w ujęciu Marksa sięgnięciem do tego korzenia rzeczy, jakim dla człowieka jest człowiek, ponieważ dokonane w wyniku rewolucji amerykańskiej i francuskiej „zrzucenie jarzma politycznego" było jedynie „zrzuceniem pęt, które trzymały na uwięzi egoistycznego ducha społeczeństwa obywatelskiego" (tamże). Emancypacja polityczna, jak pisał, była w ten sposób zarazem emancypacją społeczeństwa obywatelskiego od polityki, od pozoru nawet jakiejś ogólnej treści: „społeczeństwo feudalne zostało wprawdzie sprowadzone do swej podstawy, do człowieka, ale do człowieka takiego, jaki rzeczywiście stanowił podstawę tego społeczeństwa, do człowieka egoistycznego" (tamże). Ów człowiek, który jako członek społeczeństwa obywatelskiego stał się uznaną w swych prywatnych prawach przesłanką państwa politycznego, był tymczasem dla Marksa jedynie biernym, tylko zastanym produktem rozkładu społeczeństwa. „Żadne więc z tak zwanych praw człowieka, pisał, nie wykracza poza człowieka egoistycznego, poza człowieka jako członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. jednostkę kierującą się wyłącznie sobą, swym prywatnym interesem i swym widzimisię i odgrodzoną od wspólnoty" (tamże).

O integralnym charakterze radykalizmu Marksa i jego różnicy wobec radykalizmu utylitarystów i *Parti Radical*, zadecydowała idea urzeczywistnienia w dotychczasowym porządku świata „ostatecznej ludzkiej emancypacji w ogóle". Drogą jej urzeczywistnienia miała stać się, w jego ujęciu, nie rewolucja polityczna, taka, która „pozostawia nie tknięte filary gmachu", lecz radykalna rewolucja społeczna, „wzniecona przez radykalne potrzeby", zmierzająca do „obalenia wszystkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy" (Marks 1976). Rewolucja polityczna, pisał Marks, „rozkłada życie obywatelskie na jego części składowe, nie rewolucjonizuje jednak tych części składowych i nie poddaje ich krytyce. Odnosi się ona do społeczeństwa obywatelskiego, do świata potrzeb, pracy, interesów prywatnych, prawa prywatnego jako do podstawy swego istnienia, jako do przesłanki nie wymagającej dalszego uzasadnienia" (Marks 1962). Podczas gdy emancypacja polityczna redukuje jedynie w ten sposób rzeczywistego człowieka do postaci egoistycznej jednostki, prawdziwego zaś człowieka do postaci abstrakcyjnego *citoyen*, wskazywał, „dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa (…), kiedy człowiek uzna i zorganizuje swoje *forces propres* jako siły *społeczne,* a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły politycznej – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka" (tamże).

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

Radykalizm sprawy a radykalizm krwi

Potrzeba spójności, która obok pragnienia wyrażenia siebie leżała według Jacoba Talmona u podstaw politycznego mesjanizmu, a u Marksa znalazła wyraz w jego krytyce „egoizmu" społeczeństwa obywatelskiego, uczyniła konstytutywną dla pojęcia radykalizmu ideę wspólnoty. Odwołujący się do tej idei radykalizm integralny, który przeciwstawiał wyłącznie politycznej emancypacji człowieka jego emancypację społeczną, stał się w związku z tym we wspomnianej na wstępie książce Plessnera przedmiotem krytyki jako radykalizm społeczny. W wymiarze etyki społecznej oznaczał on dla niego „zaprzeczenie życiowym relacjom społecznym między ludźmi, które w odróżnieniu od relacji wspólnotowych jawią się jako «nienaturalne»" i korzystają ze „środków przemocy" (Plessner 2008: 23). W tej mierze, w jakiej społeczeństwo obywatelskie stanowiło z perspektywy radykalizmu społecznego „sferę *bellum omnium contra omnes*", sferę „oderwania człowieka od jego wspólnoty, od siebie samego i od innych ludzi" (Marks 1962), pozwalał się on, według Plessnera, zdefiniować jako „przekonanie o zasadniczej możliwości przemiany opartych na przemocy relacji życiowych w relacje wspólnotowe" (Plessner 2008: 25).

Konstytutywne znaczenie, jakie dla pojęcia radykalizmu społecznego posiadała idea wspólnoty, stała się wraz z głoszonym w osiemnastowiecznej myśli politycznej już przez Morelly'ego i Babeufa postulatem zniesienia własności prywatnej podstawą utożsamiania go jeszcze z innym zsekularyzowanym pojęciem teologicznym, a mianowicie z pojęciem komunizmu (Talmon 2015: 50 i n.). Roboczy podtytuł wydanej w 1924 roku książki Plessnera, w której postawił on sobie za cel wyznaczenie „granic" szerzącej się w owym czasie w Niemczech idei wspólnoty, brzmiał w związku z tym pierwotnie „krytyka etosu komunistycznego" (Fischer 2015: 173). Wyodrębnionym w tej książce dwóm głównym typom radykalizmu społecznego w Republice Weimarskiej, określonym jako radykalizm sprawy i radykalizm krwi, Plessner nadał w niej także miano komunizmu racjonalistycznego i komunizmu nacjonalistycznego (Plessner 2008: 57 i n., 60 i n.). Odróżniając w ten sposób w swojej książce „dwie formy etosu komunistycznego, narodowo-ludową i międzynarodową", uczynił je w niej zarazem takim samym przedmiotem krytyki jako postawy, które charakteryzuje „tendencja do zupełności i brak ograniczeń w wyrazie" (s. 9). Radykalizm, pisał Plessner, „oznacza unicestwienie zastanej rzeczywistości w imię idei, która może być racjonalna lub irracjonalna, ale zawsze jest nieskończona" (s. 12).

Dokonując tego rozróżnienia, w *Przedmowie* do swej książki Plessner stwierdzał, że radykalizmu społecznego nie da się „utożsamić z marksizmem ani w ogóle sprowadzić do jakiejkolwiek formuły partyjnej" (s. 4). Konstytu-

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

tywna dla tego radykalizmu idea wspólnoty, która stała się przedmiotem jego krytyki, stanowiła w jego przekonaniu w Republice Weimarskiej faktyczność zarówno niemieckiej ulicy, jak i niemieckiej biblioteki. O tym, iż „bożkiem naszego czasu jest wspólnota" (s. 27), przekonywały Plessnera nie tylko hasła solidaryzującego się z rewolucją bolszewicką w Rosji Związku Spartakusa i Komunistycznej Partii Niemiec. Świadectwem tego był dla niego nie tylko fakt, że na jego oczach „bożek" ten umacniał swoją siłę przyciągania wszystkich „słabych tego świata – zrozumiały jako ideologia wykluczonych, rozczarowanych i oczekujących, usprawiedliwiony jako protest ludzi cierpiących z powodu wielkomiejskiego, zmechanizowanego i wykorzenionego życia" (s. 28). Jak zwracał uwagę, zagadnienie relacji *communitas* i *societas*, polityki i moralności, kultury i cywilizacji już od lat znajdowało się w Niemczech w centrum dyskusji publicznej. Plessner odsyłał tu do pism Scholza, Baumgartena, Tröltscha, Vierkandta, Meineckego, Schelera i Litta, lecz przede wszystkim do Ferdynanda Tönniesa, który – jak pisał – z zestawienia pojęć „wspólnoty" i „stowarzyszenia" uczynił znaną antytezę (s. 3).

Zagadnienie centralnego miejsca, jakie Tönnies zapewnił idei wspólnoty zarówno w niemieckiej teorii społecznej, jak i retoryce politycznej przełomu XIX i XX stulecia, Plessner omówił bliżej w swoim opublikowanym w 1955 roku *Posłowiu do Ferdinanda Tönniesa* (Plessner 2001: 176–183). Analizując w nim intelektualne znaczenie jego książki *Wspólnota i stowarzyszenie*, dokonał tam zarazem próby rekonstrukcji historycznych i społecznych przesłanek, dla których właśnie w Niemczech „bożek wspólnoty" znalazł szczególnie zagorzałych wyznawców. Dopiero one pozwalały bowiem, zdaniem Plessnera, zrozumieć, dlaczego książka Tönniesa, która antytezę wspólnoty i stowarzyszenia przywoływała głównie w swym tytule, stała się w Niemczech swoistą świętą księgą tego kultu nie do końca zgodnie ze swą treścią i poniekąd wbrew intencjom swego autora. Jak zwracał na to uwagę również Jerzy Szacki, sam Tönnies, polemizując z wykładem swoich poglądów przez Leopolda von Wiesego, zapewniał przecież, że zastosowane przez niego kategorie wspólnoty i stowarzyszenia „nie miały służyć wytyczeniu granicy pomiędzy dobrem a złem w życiu społecznym" (Szacki 2008: xlvi).

Popularność jego książki, rozgrywanie wspólnoty przeciwko stowarzyszeniu, które szczególnie silnie przemawiało do czytelników pomiędzy 1900 a 1933 rokiem, miało wprawdzie, według Plessnera, swoje podstawy w nie do końca wolnym od wartościowania ujęciu relacji tych dwóch typów bytu społecznego już przez samego Tönniesa. Przyporządkowanie przez niego wspólnocie „woli naturalnej", a społeczeństwu „woli arbitralnej"; przeciwstawienie temu, co dojrzałe, odziedziczone i wiernie zachowane, tego, co wytworzone w sztucznym celu, nie mogło, jego zdaniem, nie wywołać reakcji w Niemczech,

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

w których sympatie dla „russoizmu utrzymywały się zawsze" (Plessner 2001: 179). Niemniej fakt, iż dzieło Tönniesa dostarczyło argumentów wrogiemu wobec polityki i społeczeństwa „entuzjazmowi wspólnoty", miał w tym okresie w Niemczech, zdaniem Plessnera, przede wszystkim swoje podstawy historyczne. Jak wskazywał, były nimi w pierwszym rzędzie konsekwencje industrializacji w postaci przyspieszonych procesów urbanizacyjnych, które w porównaniu z Anglią i innymi krajami Zachodu „nie mogły zostać w Niemczech urzeczywistnione i przepracowane przez naród uformowany już politycznie do postaci wielkiej republiki" (s. 180).

W pomieszczonej w *Posłowiu do Ferdynanda Tönniesa* analizie przesłanek, dla których idea wspólnoty stała się szczególnie w Niemczech „reakcyjnym", wywiedzionym z przeszłości punktem odniesienia myślenia utopijnego, Plessner nawiązywał do wątków, rozwijanych wcześniej w książce *Spóźniony naród*. W porównaniu z krytyką radykalizmu społecznego, przeprowadzoną w *Granicach wspólnoty*, książka ta, wydana po raz pierwszy w 1935 roku w Holandii pod tytułem *Los ducha niemieckiego u kresu epoki mieszczańskiej*, podejmowała problem podatności niemieckiego społeczeństwa na pokusę radykalizmu społecznego ze wzbogaconej już o nowe doświadczenia historyczno-biograficzne oraz teoretycznie szerszej perspektywy (Plessner 1935, 1953, 2008: 138–161). Pokusę tę Plessner tłumaczył w niej historycznym spóźnieniem Niemców w budowie nowoczesnego państwa narodowego, związanym głównie z kultywowaniem przez nich do końca epoki nowożytnej uniwersalistycznej idei Cesarstwa oraz wytrzebieniem i osłabieniem mieszczaństwa w okresie wojny trzydziestoletniej. Nie zawierając w sobie nurtu demokratyczno-mieszczańskiego, będąc po pokoju w Augsburgu zlepkiem historii niemieckich państw wyznaniowych, historia polityczna Niemiec nie dopuściła, w ujęciu Plessnera, do wykształcenia się w nich nowoczesnej, demokratycznej świadomości państwowej. Co za tym idzie, nie pozwoliła na powstanie w Niemczech „sfery publicznej, obywatelskiej i wspólnotowej, która w przeciwieństwie do bytu narodowo-etnicznego traktuje jako równoprawnego każdego, kto się za nią opowiada" (Plessner 2008: 138).

Występując w książce *Granice wspólnoty* „przeciwko stającemu się już frazeologią, raz internacjonalistycznemu, raz volkistowskiemu wynoszeniu pod niebiosa pozbawionego jakichkolwiek barier bycia razem" (Plessner 2001: 177), za wspólne obu radykalizmom Plessner uznawał „przekonanie, że to, co prawdziwie wielkie i piękne, powstaje wyłącznie za sprawą świadomego powrotu do korzeni egzystencji" (Plessner 2008: 7). Zarówno radykalizm internacjonalistyczny, jak i nacjonalistyczny, których głównymi formułami partyjnymi stały się komunizm i narodowy socjalizm, kierowały się, według niego, wiarą w uzdrawiającą siłę skrajności, jeden i drugi stosował metodę sprzeciwiania się wszelkim tradycyjnym wartościom i kompromisom. Radykalizm społeczny

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

był dla Plessnera dlatego opozycją wobec tego, co zastane, „ponieważ to, co zastane, jest zawsze pewną ugodą pomiędzy pozostającymi ze sobą w konflikcie siłami natury ludzkiej i prawami urzeczywistniania, ugodą, która wypływa z przymusu poddania się temu, co możliwe" (s. 7). Radykalizm tymczasem, jak pisał, „pogardza tym, co warunkowe, ograniczone, gardzi małymi krokami i rzeczami, powściągliwością, przemilczeniem, nieuświadomieniem; porusza go tylko to, co wielkie, zatrzymuje się tylko przed tym, co ogromne; jest purytański i dlatego faryzejski, jest pryncypialny i dlatego represywny, jest fanatyczny i dlatego destrukcyjny" (s. 7).

Radykalizm internacjonalistyczny i nacjonalistyczny Plessner traktował jako poniekąd lustrzane fenomeny, które łączyła „silna opozycja wobec wszystkiego, czym jest nowoczesne społeczeństwo – miasta, maszyn, industrializmu całego ducha" (s. 48). Chociaż, jak zauważał, zmierzały one do rzeczy przeciwnych, to przemyślane do końca wyrażały „harmonię postawy życiowej", z tym tylko, że każdy z nich oddzielał i absolutyzował jedną tylko stronę życia. Nie mogąc jeszcze, na dziesięć lat przed objęciem władzy przez Hitlera, posłużyć się tu niemieckim przykładem, z myślą o identyfikacji podstawy tej harmonii pisał: „jeśli dzisiaj dyktatura odnosi sukcesy, w Rosji pozbawiając własności prywatnej, a chroniąc ją we Włoszech i Hiszpanii, to jest to możliwe tylko na podstawie etosu wspólnoty, który – czy to w wersji bolszewickiej, czy to faszystowskiej – zawsze służy jej wsparciem" (s. 48).

Odróżniając od siebie obydwa te „komunizmy", Plessner jako przedmioty dokonywanych w ich ramach absolutyzacji przedstawiał z jednej strony ideę „wspólnoty sprawy", a z drugiej – ideę „wspólnoty krwi". W tej mierze, w jakiej wspólnota miała oznaczać dla jej rzeczników szczytowy wyraz żywych, bezpośrednich relacji między ludźmi, w jakiej jej cechami istotnymi miały być autentyczność i spontaniczność, więź płynąca ze wspólnoty krwi okazywała się wprawdzie w jego interpretacji pierwszą, jednocząca ideą wspólnoty jako takiej. Bez krwi jej członków, wskazywał Plessner, rozumiejąc przez tę więź zarówno pokrewieństwo biologiczne, jak i „bardziej tajemniczą harmonię dusz", nie może istnieć żadna wspólnota. To dlatego tam, gdzie nie ma pierwotnej, naturalnej wspólnoty pochodzenia, pisał, aby stać się jej członkiem, „jednostka musi zostać przyjęta do wspólnoty wedle określonego ceremoniału" (s. 51). Tak pojęta, krew była w ujęciu Plessnera legitymizacją każdej, rzeczywistej wspólnoty, bądź to jako realne pokrewieństwo, bądź to jako „idealna gotowość ponoszenia ofiar na jej rzecz, nadprzyrodzone zjednoczenie z przelaną krwią" (s. 52).

Obok legitymizującej tej gotowość „krwi", każda autentyczna wspólnota była zgodnie z interpretacją Plessnera „materialnie zakorzeniona" w miłości jej uczestników. Choć sama miłość, jak wskazywał, zakorzeniona jest tylko w tym,

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

co konkretne, indywidualne, była ona w stanie, w ujęciu Plessnera, kierować się również ku temu, co nierealne i abstrakcyjne, do takich całości, jak naród, ojczyzna, ludzkość. Pojawienie się takiego autentycznego uczucia pozostawało jednak, według niego, sprawą pomyślnych okoliczności: „dopiero wielkie emocje w czasach wielkiego napięcia politycznego czy w przypadku katastrof, pisał, które sprawiają, że przez niezwykłą konstelację poszczególnych zjawisk nagle odsłania się przed nami to, co ogólne, wywołują rozładowującą napięcie iskrę prawdziwej miłości. Niemcy przeżyli tego rodzaju namacalną bliskość całości w poszczególnych rodakach w pierwszych dniach sierpnia 1914 roku" (s. 53).

Mówiąc o granicach wspólnoty, Plessner miał na myśli zarówno owe „pomyślne okoliczności", jak i inne istotne warunki, które musiały zostać spełnione, aby wspólnota w ogóle zaistniała. W swojej analizie tych warunków zwracał uwagę przede wszystkim na fakt, że „szansa jej urzeczywistnienia zmniejsza się wraz z prawdopodobieństwem miłości, tj. wraz z rosnącym dystansem wobec indywidualnej rzeczywistości" (s. 55). Ponieważ o wspólnocie nie rozstrzygała, według niego, sama tylko świadomość przynależności do określonej wiary, sprawy, sposobu życia, lecz aby ją stworzyć, potrzeba było żywionej przez jej członków, „prawdziwej miłości", jako warunek ukonstytuowania się wspólnoty Plessner przedstawiał między innymi obecność jednoczącej ją i czczonej w jej kręgu osoby, tradycji i symboliki, która tworzyła z niej sferę zamkniętej wobec nieokreślonego otoczenia zażyłości. „Jej koniecznym oponentem, tłem, od którego się odróżnia, jest sfera publiczna, ogół ludzi i rzeczy – tego wszystkiego, co «do nas nie należy», ale z czym trzeba się liczyć" (s. 56).

Za wspólne dla wyróżnionych przez siebie form etosu komunistycznego, narodowo-ludowej i międzynarodowej, Plessner uznawał lekceważenie wspomnianych warunków możliwości wspólnoty, jej podstawowych praw, z których respektowania płynęła, według niego, mądrość Kościoła i państwa. Podczas gdy dla nacjonalistycznego komunizmu wraz z ożywiającą go ideą wspólnoty krwi, pisał Plessner, „granice możliwości miłości i tworzenia wspólnoty zbiegają się z granicami ludu, (…) dla internacjonalistycznego komunizmu ogarniającego całą ludzkość roszczenie do ponadnarodowego, pokojowego światowego zbratania uzasadnia idea Bożego dziecięctwa" (s. 57). Lekceważenie przez nie „prawdy podstawowego prawa wszelkich wspólnot" polegało, według niego, odpowiednio, na tym, że o ile nacjonalistyczny komunizm odmawiał w ten sposób człowiekowi nawet odczuwania pokusy skierowania swojej miłości ku szerszemu kręgowi, o tyle komunizm internacjonalistyczny przesuwał granice wspólnoty tam, gdzie autentyczna możliwość miłości przestaje praktycznie istnieć. Podkreślanie ludowości niosło ze sobą w związku z tym, jak pisał Plessner, niebezpieczeństwo „świadomego nacjonalizmu i wojny jako ostatecznej możliwości konfliktu". Przesuwanie wspomnianej granicy mogło z kolei prowadzić,

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

według niego, do „antynarodowego, nie-ludowego, w ostatecznym rozrachunku wrogiego wspólnocie krwi komunizmu, który – nawet za pomocą siły militarnej – chce urzeczywistnić ideał pacyfistyczny" (s. 57).

Polski populistyczny pseudoradykalizm

W swojej krytyce radykalizmu społecznego Helmuth Plessner zauważał, że „każdy naród ma swój radykalizm. Rosja, narody romańskie, Ameryka" – były one według niego różne zależnie od temperamentu i sposobu myślenia (s. 17). Wraz z ukonstytuowaniem się po drugiej wojnie światowej dwóch bloków państw, pozostających ze sobą w stanie zimnej wojny, a także próbującego się wyłamać z tej dychotomii „bloku" państw tzw. Trzeciego Świata, treść i znaczenie polityczne dochodzących w nich do głosu, analizowanych przez Plessnera typów radykalizmu uległy niewątpliwym, daleko idącym przekształceniom. Nie ulega mimo to również wątpliwości, że teza o końcu wieku radykalizmu musiałaby po bliższej analizie okazać się – podobnie jak teza o „końcu wieku ideologii" – pozbawiona oparcia w faktach (Świrek 2013: 44 i n.), a sens tych przekształceń należałoby badać w odniesieniu do każdego z tych państw i narodów z osobna.

Przywoływany tu wcześniej Eric Voegelin wskazywał, że jedną z idei regulujących praktykę polityczną państw bloku „zachodniego" w okresie powojennym pozostał zakorzeniony w purytanizmie i radykalizmie filozoficznym angielskich liberałów mesjanizm amerykański[5]. Już na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku przyznawał autokrytycznie: „również my swoją polityką zagraniczną przyczyniliśmy się do międzynarodowego zamieszania, sądząc naiwnie choć szczerze, że można uleczyć zło tego świata wprowadzając instytucje reprezentacyjne tam, gdzie brakowało do ich funkcjonowania egzystencjalnych warunków" (Voegelin 1992: 55). O tym, że „nowożytny gnostycyzm nie wyczerpał swoich możliwości" przede wszystkim w krajach bloku wschodniego, świadczył dla niego fakt, że „w postaci marksizmu rozszerza się na Azję, a z kolei jako progresywizm, pozytywizm i scjentyzm przenika do innych regionów, głosząc hasła rozwoju krajów zacofanych i ich okcydentalizacji" (s. 151).

Wbrew stwierdzanej przez Voegelina – w osiem lat po lądowaniu aliantów w Normandii – rzekomej amerykańskiej nieświadomości wagi, jaką dla funkcjonowania instytucji reprezentacyjnych mają warunki egzystencjalne,

[5] Bliżej na temat mesjanizmu politycznego w nowoczesnych demokracjach por. Seitschek 2005: 118–120.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

wprowadzony w Niemczech po 1945 roku program liberalno-demokratycznej reedukacji nie polegał na ich wyłącznie politycznej denazyfikacji. Być może w większym nawet stopniu zmierzał do wykorzenienia z niemieckiej kultury politycznej samego wspomnianego „etosu wspólnoty" i wyrastających zeń, typowo niemieckich form radykalizmu[6]. Analogicznie, również dokonana po 1989 roku transformacja ustrojowa w Polsce nie mogła ograniczyć się do wprowadzenia w miejsce systemu monopartyjnego i gospodarki planowej mechanizmów pluralizmu politycznego i wolnego rynku. Sens towarzyszącej również jej narodowej „reedukacji", podjętej m.in. przez będące głosem części opozycji demokratycznej liberalne media, stanowiła nawet w mniejszym stopniu „dekomunizacja", co „demesjanizacja" polskiej kultury politycznej[7]. Obiektem przysposobienia do życia w społeczeństwie obywatelskim stał się w jej ramach w tej samej mierze szeregowy – choć już nie funkcyjny – *homo sovieticus,* co określony w swym temperamencie i sposobie myślenia przez tę kulturę reprezentant zróżnicowanego wewnętrznie polskiego mesjanizmu politycznego i – stanowiącego jego „dziedzictwo negatywne" – narodowego egoizmu[8].

Mesjanizm polski, jego wewnętrzna morfologia i przeobrażenia, a także znaczenie dla kształtowania się kultury politycznej w Polsce współczesnej, stał się tymczasem przedmiotem licznych, wnikliwych studiów[9]. Monografię, która identyfikowałaby go jako jedną z typowo polskich form politycznego radykalizmu i analizowała jego specyfikę w szerokim kontekście kulturowym także innych, europejskich radykalizmów, należałoby jednak być może dopiero napisać. Jacob Talmon, jeden z wywoływanych tu już do głosu teoretyków radykalizmu politycznego, interpretował w swoim studium na temat mesjanizmu politycznego w jego „fazie romantycznej" mesjanizm polski jako pewną szczególną postać mesjańskiego nacjonalizmu. Konstytutywną dla niego była w ujęciu Talmona bynajmniej nie tylko idea narodu jako Mesjasza, przejęta przez Adama Mickiewicza z myślą o odniesieniu jej do Polski od włoskiego rewolucjoni-

[6] „Wyrozumiałość w połączeniu z *re-education* (reedukacją polityczną) dawała szanse na lepsze wyniki: szybką akceptację demokracji i wytworzenie odporności na ekstremalne hasła lewicy i prawicy", por. Winkler 2007: 124.

[7] Jak ujmował to Marcin Król, „w Polsce jednak niezbędnym warunkiem jest porzucenie wizji romantycznego planu zbiorowego, wizji, jak wspominałem, uformowanej przez romantyzm drugorzędny lub usługowy. Dopóki to nie nastąpi, dopóty całkiem uzasadnione będą ataki na tak pojmowana polskość jako na postawę anachroniczną, antymodernistyczną i antyliberalną", por. Król 1998: 174.

[8] „Myśl polityczna Narodowej Demokracji zrodziła się z krytyki «politycznego romantyzmu» epoki powstań z jednej strony, oraz minimalizacji dążeń narodowych w okresie popowstaniowym – z drugiej", por. Walicki 2000: 257.

[9] Por. m.in. Sikora 1967; Walicki 1970; Gołckowski i Walicki, red., 1977; Bartnik, red., 1986; Rzegocki, red., 2000; Walicki 2006; Wawrzynowicz, red., 2015.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

sty, Giuseppe Mazziniego. Wraz z utratą niepodległości, pisał Talmon, „Polacy chcąc nie chcąc przekształcili się we wrogów monarchistycznego i dynastycznego legitymizmu, w reprezentantów praw ludów przeciwko królom w obozie europejskiej rewolucji. (...) Wielu przedstawicieli polskiej szlachty z motywów czysto patriotycznych przyłączyło się do ruchu radykalizmu społecznego" (Talmon 1963: 237).

Zbierając z przyjętej przez siebie perspektywy w krótkim szkicu główne rysy polskiego, mesjańskiego radykalizmu narodowego, Talmon przedstawiał go jako pewną postać religii politycznej. „Polacy podjęli na nowo stare, żydowskie pojęcia wybraństwa, grzechu, pokuty i odkupienia", pisał (s. 238). „Los Polski został przez nich przedstawiony jako w najwyższym stopniu doniosły moment w uniwersalnym planie dziejów. W tej mierze, w jakiej zbawienie ludzkości miało dokonać się poprzez cierpienie reprezentującej ją ofiary, Polska była dla nich Chrystusem narodów: narodem na torturach, nie będącym niczym innym, jak bólem, duchem, ideą, czystą zasadą" (s. 238). Jako swego rodzaju mistycyzm religijny, mesjanizm polski Talmon porównywał do nacjonalizmu irlandzkiego, uznając go za tak samo namiętny, lecz dalece bardziej wyrozumowany. Za centralną dla niego uważał wspólną dla Mazziniego i Mickiewicza ideę braterstwa narodów, która w przypadku tego ostatniego stanowiła według Talmona w tym samym stopniu dziedzictwo osiemnastowiecznej idei obywatelstwa światowego i solidarności ludów przeciwko ich władcom, co wynik intelektualnego przepracowania własnego doświadczenia politycznego. Jako kulminację tego namysłu Talmon przytaczał stwierdzenie Mickiewicza, zgodnie z którym „chcieć polepszyć los polskiego narodu niezależnie od stanu Europy jako całości, to działać wbrew interesom Polski" (s. 239).

Także Helmuth Plessner, w swojej interpretacji radykalizmu niemieckiego i sensu sięgania przez Niemców do rasowych korzeni narodu jako konsekwencji ich spóźnienia wobec Anglików i Francuzów w budowie państwa narodowego, podjął próbę usytuowania go względem typowo polskiej formy nacjonalizmu. W tej mierze, w jakiej udziałem Polaków stało się utworzenie własnego państwa w kierującej się ideałami humanizmu epoce wczesnej nowożytności, nacjonalizm polski postrzegał jako typowy raczej dla krajów Europy Zachodniej. Porównując w jednym ze swoich późnych tekstów, napisanym po drugiej wojnie światowej, niemiecką i polską samoświadomość narodową, Plessner stwierdzał, że Polacy w przeciwieństwie do Niemców należą do „ugruntowanych narodów Europy" (Plessner 1953: 295). „Hiszpan, Włoch, Francuz, Polak" – zauważał w kontekście pytania o możliwe, niemieckie pojmowanie narodu w obliczu niemieckiej katastrofy – „mówi za każdym razem o tym, czym jego narodowość jest i czym ma być, a nie jaka być powinna (…). Jej istota jest dla niego ustalona, zarówno w czasach nieszczęścia, ucisku, jak w czasach szczęścia" (s. 295).

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

Dla polskiego „szowinizmu", podobnie jak dla szowinizmów innych ugruntowanych europejskich narodów, charakterystyczna okazywała się z perspektywy Plessnera możliwość odwoływania się „do czasowo wcześniejszej, regionalnie wyraźnie odgraniczonej podstawy narodowej egzystencji i mitologii" (Plessner 1953: 28). Podczas gdy niemieckiej świadomości narodowej, pisał Plessner, kiedy poszukuje ona zakotwiczenia w historii, w perspektywie swoich realnych początków, „jako kotwicowisko nastręcza się wciąż tylko źródłowość natury" (Plessner 1935: 40), świadomość narodowa w Polsce, w której żywa pozostawała pamięć o „złotej wolności" w czasach demokracji szlacheckiej, mogła wspierać się z przyjętego przez niego punktu widzenia na tradycji i micie, stanowiąc w ten sposób „normalny przypadek" w Europie (Plessner 195: 253). „Wszędzie tam – pisał w tekście poświęconym analizie niemieckiej samoświadomości – gdzie naród ma swoją złotą epokę, która stanowi dla niego punkt orientacji, z jego samoświadomością narodową jest wszystko w porządku, zarówno ze względu na niego samego, jak i ze względu na jego środowisko" (s. 254).

Jako względnie normalny w zmienionej sytuacji historycznej Plessner byłby w związku z tym skłonny uznać najprawdopodobniej również rozwijany od końca dziewiętnastego wieku przez Polaków nowoczesny, sekularny typ radykalizmu politycznego, oparty na zasadzie egoizmu narodowego (Walicki 2000: 257–269). Niezależnie od negatywnej oceny tego typu radykalizmu w *Granicach wspólnoty*, jako sięgający do korzeni narodu w etnicznej wspólnocie szeroko rozumianej krwi, niewiele różniłby się on z jego perspektywy od radykalizmu innych, „spóźnionych narodów", które jak Litwini, Ukraińcy lub Białorusini dopiero po Wiośnie Ludów zaczęły realizować swoje aspiracje do budowy własnej państwowości[10]. Mając, w odróżnieniu od nich, lecz także od Niemców, możliwość legitymizowania własnego egoizmu przez odwoływanie się do realnego, nowożytnego doświadczenia państwowego, polski nowoczesny radykalizm nie był zmuszony zakotwiczać tożsamości tej wspólnoty w zideologizowanej „rasie". Tożsamość polskiej wspólnoty narodowej mógł wyprowadzać historii: definiować naród w kategoriach nie tylko kulturowo-językowych, lecz również politycznych, nie traktować go jako sam tylko produkt przypadkowej dyferencjacji etnicznej (s. 260), lecz jako „naród historyczny". Podobnie jak francuscy, włoscy, hiszpańscy, a także przelicytowani w radykalizmie przez narodowych socjalistów niemieccy „rewolucyjni konserwatyści", polscy narodowi radykałowie mogli czynić podstawą polskiego „interesu narodowego", do którego reprezentowania aspirowali, nie tyle „naturalne" prawa

[10] Jak stwierdza Andrzej Walicki, z genetycznego punktu widzenia „nacjonalizm endecki był między innymi polską reakcją na «przebudzenie narodowe» niepolskiej ludności ziem dawnej Rzeczpospolitej»" (Walicki 2000: 260).

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

darwinizmu społecznego, ile przedstawiane przez nich jako niezbywalne „prawa historyczne”[11].

Przekształcenia sensu ideowego i funkcji społecznej radykalizmu politycznego w Polsce po 1989 roku określiła w istotny sposób – tak samo, jak w innych państwach bloku zachodniego w okresie powojennym – jego relacja do wyrastającej z radykalizmu filozoficznego angielskich utylitarystów ideologii liberalnej. W świecie globalnej gospodarki i globalnych wzorców kulturowych, dla których ideologia ta stanowi podstawę legitymizacji, oś podziału sceny politycznej w Polsce współczesnej wyznaczyła opozycja pomiędzy partiami liberalno-demokratycznego, sankcjonowanego umowami międzynarodowymi *status quo* a partiami jego kontestacji, definiującymi się jako z różnych względów i w różnym stopniu opozycyjne wobec istniejącego stanu rzeczy. W tej mierze, w jakiej te ostatnie poczęły przedstawiać sens tej opozycji w kategoriach antagonizmu pomiędzy skorumpowanymi elitami politycznymi „liberalnego establishmentu” a reprezentowanym przez nie jakoby społeczeństwem lub „ludem”, przyjęło się odnosić do nich określenie partii „populistycznych”[12]. W zależności od tego, na ile w swojej retoryce politycznej są one skłonne stosować omówione wcześniej figury mesjańskiego radykalizmu sprawy, a na ile egoistycznego radykalizmu biologicznej lub historycznej krwi, określane są one również mianem partii lewicowego lub prawicowego populizmu[13].

Jeśli za punkt odniesienia definicji radykalizmu politycznego przyjąć przywołaną w słowniku Kruga ideę radykalnej kuracji, względnie sanacji państwa, tzn. takiej, która sięga samych korzeni jego „skorumpowania”, za pierwotny kontekst kształtowania się pojęcia populizmu wypadałoby uznać polemikę Sokratesa z sofistami, przedstawioną m.in. w Platońskim *Gorgiaszu*. Tak samo jak Platon, który w znanym odwołaniu do metafory kucharza i lekarza przeciwstawiał w swoim dialogu demagogowi politycznemu, stosującemu „sztukę schle-

[11] „Mimo akceptacji etniczno-językowej definicji narodu, podkreśla Andrzej Walicki, myśliciele endeccy dalecy byli od redukowania swych celów do Polski etnograficznej; przeciwnie, przeświadczeni byli, że naród polski, odmłodzony i odrodzony przez aktywizację mas ludowych, reprezentuje na swych wschodnich rubieżach wyższość cywilizacyjną, a więc winien dążyć do ekspansji ludnościowej połączonej z konsekwentną polonizacją ludności niepolskiej na terenach etnicznie mieszanych” (Walicki 2000: 261).

[12] „Populizm jest pryncypialnie antyliberalny, albowiem nie tylko wrogo odnosi się do wolnej konkurencji, w której zwykli ludzie nią mają żadnych szans, ale i traktuje z największą podejrzliwością wszelkie gwarancje dla praw jednostek i mniejszości, z natury rzeczy mogące służyć do obrony przed «ludem» jakichś przywilejów”, por. Szacki 2004: 65.

[13] Na temat możliwości określania w szczególnej sytuacji politycznej ze szczególnej perspektywy teoretycznej mianem „populistycznych” również liberalno-demokratycznych ruchów społecznych por. P. Dejneka, *Populizm emancypacyjny a sfera publiczna*…, w tym tomie.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

biania", ideę polityka „znającego się na rzeczy"[14], również współczesna politologia za podstawowe kryterium rozróżnienia radykalizmu i populizmu przyjmuje najczęściej ich stosunek do prawdy i wynikający stąd sposób pojmowania w ich ramach sensu politycznej odpowiedzialności. O ile w przypadku populizmu, jak ujmuje to Jerzy Szacki, „chodzi o taką retorykę polityczną, która jest nastawiona na pozyskanie za wszelką cenę poklasku tłumu i z tego powodu przesycona ponad normę demagogicznymi frazesami oraz obietnicami nie do dotrzymania" (Szacki 2004: 57), o tyle za wyznacznik radykalizmu uznaje się retorykę, która z tezy o możliwości sięgnięcia czy to do „nadziemskiego świata prawdy", czy to do „podwalin prawdy ziemskiej" wyprowadza prawo do reprezentowania „woli powszechnej" także wbrew woli większości.

Trudności w identyfikowaniu poszczególnych partii politycznych we współczesnej Polsce jako partii radykalnych względnie populistycznych w istotny sposób związane są z faktem, że granica pomiędzy radykalizmem a populizmem jako zjawiskami z obszaru historii idei była od początku nieostra. Także sam Marks, stawiając krytyczne pytanie o warunki możliwości politycznej skuteczności teorii zauważał, że teoria dopiero wtedy „staje się potęgą materialną, kiedy porywa za sobą masy" (Marks 1976: 457 i n.). Podane przez niego kryterium radykalizmu teorii miało wprawdzie charakter jedynie pozornie „populistyczny". W tej mierze, w jakiej stwierdzał, że „teoria jest zdolna porwać za sobą masy, kiedy dostarcza dowodów *ad hominem*, dowodzi zaś *ad hominem*, kiedy staje się radykalna" (tamże), granicę pomiędzy radykalizmem a populizmem Marks raczej intencjonalnie unieważniał. Również we współczesnej literaturze przedmiotu można zaobserwować tendencję do podważania tezy o definicyjnej irracjonalności populizmu, a także odnotowywać próby identyfikacji właściwego mu, „politycznego rozumu". Przywoływany wcześniej teoretyk radykalizmu Ernesto Laclau, zmierzając do dekonstrukcji pejoratywnego sensu, łączonego w teorii politycznej z pojęciem populizmu, wystąpił z propozycją dostrzeżenia w nim niezależnego od jego form patologicznych potencjału emancypacyjnego, a w stosowanej przez ruchy populistyczne „zwykłej retoryce" – rządzącej nią „logiki konstytucji tożsamości politycznych" (Laclau 2005: 19).

Pytanie o zasadność rozróżniania określonego przez ideę sanacji państwa radykalizmu politycznego względnie kierującego się ideą emancypacji człowieka radykalizmu społecznego i populizmu wydaje się szczególnie istotne w kontekście określającej polską współczesność, polaryzującej dziś polskie społe-

[14] „Czy myślisz, że mówcy zawsze przemawiają w duchu najwyższego dobra, zmierzając do tego, żeby się przez ich mowy obywatele stawali jak najlepszymi, czy też i oni wychodzą na przypodobanie się obywatelom i swojem tylko własnem zajęci, nie dbają o pospolite i niby z dziećmi małemi obcują z tłumami, przyjemność im tylko chcąc sprawić a, czy tłum będzie przez to lepszy czy gorszy, na tem im nic nie zależy?", Platon 1922: 43, 117 i n.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

czeństwo retoryki „dobrej zmiany". Poszukiwaniu odpowiedzi na nie powinna towarzyszyć świadomość, że kiedy z jednej strony Marks, a z drugiej strony Laclau unieważniają tę różnicę, każdy z nich czyni to z diametralnie odmiennych powodów. Występując z ideą radykalnej emancypacji człowieka, sięgania do tego korzenia rzeczy, jakim dla człowieka jest człowiek, Marks posługiwał się pojęciem „człowieka" w sensie normatywnym, podczas gdy Laclau wraz z innymi, współczesnymi teoretykami emancypacji używa go w sensie wyłącznie opisowym. O ile Marks przedstawiał w związku z tym radykalizm programu politycznego („teorii") jako warunek jego praktycznej skuteczności, jego „porywającego masy" populizmu, o tyle dla Laclaua to populizm tego programu, jego zdolność do uzyskiwania poklasku tłumu stanowi warunek i miarę jego radykalizmu. Odpowiedź na pytanie, na ile we wspomnianej retoryce „dobrej zmiany" dochodzą do głosu polemiczne wobec liberalnego *status quo* elementy typowo polskiego, mesjańskiego względnie sekularnego radykalizmu, a na ile stanowi ona przykład jedynie je instrumentalizującego, pseudoradykalnego populizmu, wydaje się w ten sposób uzależniona od wcześniejszego rozstrzygnięcia innej, bardziej podstawowej kwestii. Chodzi mianowicie o pytanie „kim jest człowiek?", do którego sprowadzają się, zdaniem Kanta, wszystkie pozostałe pytania filozoficzne.

Bibliografia

Baal Gérard G. 1994. *Histoire du radicalism*. Paris: La Découverte.

Bartnik Czesław S. (red.). 1986. *Polska teologia narodu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Bodin J. 1958. *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*. Przeł. R. Bierzanek i in. Warszawa: PWN.

Burgess G. 2007. *Introduction*. W: G. Burgess, M. Festenstein (eds), *English Radicalism 1550–1850.* Cambridge.

Burgess G. 2007. *Radicalism and the English Revolution*. W: G. Burgess, M. Festenstein (eds), *English Radicalism 1550–1850*. Cambridge: University Press.

Burke E. 1994. *Rozważania o rewolucji we Francji*. Przeł. D. Lachowska. Kraków.

Crook S. 1991. *Modernist Radicalism and its Aftermath. Foundationalism and anti-foundationalism in radical social theory*. London–New York: Routledge.

Drabik L. i in. (red.). 2016. *Słownik języka polskiego PWN*. Warszawa: WN PWN.

Falkowski M. (red.). 2014. *Myślenie dziś*. Warszawa: Fundacja im. Barbary Skargi.

Fischer J. 2008. *Posłowie*. W: H. Plessner. *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Przeł. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Forrester D.B. 1981. *Richard Hooker 1553–1600*. Przeł. J. Zychowicz. W: L. Strauss, J. Cropsey. *Historia filozofii politycznej*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

Gniazdowski A. 2015. *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Gniazdowski A. 2014. *Radykalizm jako idea antynomiczna*. W: Falkowski M. (red.), *Myślenie dziś*. Warszawa: Fundacja im. Barbary Skargi.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

Goćkowski J., Walicki A. (red.) 1977. *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*. Warszawa: PWN.
Goerdt W. 1992. „Radikalismus". W: J. Ritter i in. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. Basel: Schwabe Verlag.
Halévy E. 1901–1904. *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Paris: Alcan.
Halévy E. 1934. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Przeł. M. Morris. London: Faber&Faber Ltd.
Hamburger J. 1965. *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophical Radicals*. Yale University Press.
Jaschke H.G. 2006. *Politischer Extremismus*. Wiesbaden: VS-Verlag.
Kant I. 1993. *Religia w obrębie samego rozumu*. Przeł. A. Bobko. Kraków: Znak.
Kołakowski L. 1994. *Bóg nic nie jest nam dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Przeł. I. Kania. Kraków: Znak.
Kołakowski L. 2009. *Główne nurty marksizmu.* Warszawa: Zysk i S-ka.
Król M. 1998. *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków.* Warszawa: Fundacja Res Publica.
Krug W.T. 1833. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 3. Leipzig: Brockhaus.
Laclau E. 1996. *Emancipation(s)*. London–New York: Verso.
Laclau E. 2005. *On Populist Reason*. London–New York: Verso.
Löwith K. 2002. *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
Marks K. 1962. *W kwestii żydowskiej*. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła Wszystkie*, t. 1, Warszawa: KiW.
Marks K. 1976. *Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa.* „Wstęp". Przeł. L. Kołakowski. W: K. Marks i F. Engels, *Dzieła Wszystkie,* t. 1. Warszawa: KiW.
Platon. *Gorgiasz*. 1922. Przeł. W. Witwicki, Warszawa: Książnica Polska.
Plessner H. 1935. *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Zürich–Leipzig: Max Nichans.
Plessner H. 2001. *Nachwort zu Ferdinand Tönnies*. W: tegoż, *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München: Wilhelm Fink Verlag.
Plessner H. 1953. *Analyse des deutschen Selbstbewusstseins*. W: *Verspätete Nation*. *Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Plessner H. 1953. *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Plessner H. 1953. *Wie muß der deutsche Nation-Begriff heute aussehen?* W: *Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Plessner H. 2008. *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Przeł. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Plessner H. 2008. *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego*. W: Orłowski H. (red.), Sonderweg. *Spory o „niemiecką drogę odrębną"*. Przeł. J. Kałążny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Rahner K., Vorgrimler H. 1987. *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski i P. Pachciarek. Warszawa: PAX.
Rzegocki A. (red.) 2000. *Narody i historia*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Znak.

rcin.org.pl

Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce: ramy, właściwości, epizody,
J. Kurczewska (red.), M. Karkowska (współ.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2016.

Schmitt C. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma.* Przeł. M. Cichocki. Warszawa: Fundacja im. S. Batorego.

Schmitt C. 1932. *Pojęcie polityczności*. W: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M. A. Cichocki, Kraków–Warszawa: SIW ZNAK.

Seitschek H.O. 2005. *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh.

Sikora A. 1967. *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*. Warszawa: PWN.

Świrek K. 2013. *Trzy końce ideologii – najważniejsze dwudziestowieczne ujęcia problemu*. „Nauka i Szkolnictwo Wyższe", 1(41).

Szacki J. 2008. *Wstęp do wydania polskiego*. W: F. Tönnies. 2008. *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury.* Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.

Szacki J. 2012. *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Szacki J. 2004. *Pytania o populizm.* W: M. Kowalska (red.), *Filozof w polis*. Białystok: Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku.

Talmon J. 2015. *Źródła demokracji totalitarnej*. Przeł. A. Ehrlich. Kraków: Universitas.

Talmon J.L. 1963. *Politischer Messianismus*, Wiesbaden: Springer.

Talmon J.L., Voegelin E., Polanyi M. i in. 2016. *Powrót czy zmierzch mesjanizmu?* Przeł. M. Warchala. „Przegląd Polityczny", 135.

Tresmontant C. 2008. *Nauczanie rabbiego Jeshuy*. Przeł. L. Rutowska. Kraków–Warszawa: Fronda.

Voegelin E. 1939. *Die politischen Religionen.* Stockholm: Bermann-Fischer-Verlag.

Voegelin E. 1992. *Gnoza jako istota nowożytności*. W: tegoż, *Nowa nauka polityki*. Przeł. P. Śpiewak. Warszawa: Aletheia.

Voegelin E. 1992. *Nowa nauka polityki*. Przeł. P. Śpiewak. Warszawa: Aletheia.

Voegelin E. 1992. *Rewolucja gnostycka – przypadek purytanów*. W: tegoż, *Nowa nauka polityki*. Przeł. P. Śpiewak. Warszawa: Aletheia.

Walicki A. 1970. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: PiW.

Walicki A. 2000. *Trzy patriotyzmy*. W: tenże. *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków: Universitas.

Walicki A. 2006. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa: IBL PAN.

Walzer M. 1965. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard: Harvard University Press.

Wawrzynowicz A. (red.). 2015. *Spór o mesjanizm*. T. 1: *Rozwój idei*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

Wende P. 1984. *Radikalismus.* W: Brunner, O., Conze, W., Koselleck R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta.

Winkler H.A. 2007. *Długa droga na Zachód*. T. 2: *Dzieje Niemiec 1933–1945*. Przeł. K. Huszcza i V. Grotowicz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Wodziński C. 1998. *Światłocienie zła*. Wrocław: FNP.

rcin.org.pl