

OLIVIER MONGIN

PARADOKSY POLITYKI *

Trylogia *Temps et récit*¹ bez wątpienia odgrywa w filozofii Paula Ricoeura rolę nader istotną. Rozważania autora skupione są wokół teorii opowiadania, refleksji nad językiem... Opinia ta mogłaby jednak doprowadzić niecierpliwych czytelników i powierzchownych komentatorów do błędnego wniosku, iż Paul Ricoeur wyrzekł się niektórych partii swego dzieła, że porzucił całe obszary, w które zapuszczał się aż do końca lat sześćdziesiątych, kiedy to nastąpił przełom w rozwoju jego myśli i jej tematyce.

Wobec tej niesłusznej interpretacji, chciałbym się odnieść do niektórych opinii dotyczących myśli politycznej Paula Ricoeura, aby wykazać, iż myśl ta nie podlega żadnej chronologii ani koniunkturalności. Sam tytuł drugiej części *Histoire et vérité*² określa temat wprost: *Problem władzy*. Można by trzeci rozdział owej drugiej części uznać za podstawowy dla tej refleksji. Wówczas jednak fakt, iż Ricoeur w swojej myśli politycznej podejmuje bezpośrednio *tradycyjną* tematykę filozofii polityki (władza, państwo, umowa...) mógłby nas zmylić, gdybyśmy zapomnieli, że Ricoeur nieustannie i dogłębnie rozważa, jakie są warunki rozumu praktycznego. Dlatego też uwzględnia relacje między

* Artykuł Oliviera Mongin (francuskiego historyka filozofii, zastępcy redaktora naczelnego „Esprit”) pochodzi ze specjalnego numeru „Esprit” poświęconego Paulowi Ricoeurowi („Esprit” 1988, nr 7—8, s. 21—37). O treści tego numeru informuje notka na ostatniej stronie naszego pisma. Z wielu materiałów poświęconych wszechstronnemu omówieniu myśli i działalności Ricoeura wybraliśmy — za zgodą redakcji „Esprit” — artykuł O. Mongina, omawiający mniej znaną stronę filozofii autora *Temps et récit* — zawartą w niej refleksję nad polityką (dop. redakcji).

¹P. Ricoeur: *Temps et récit* (cyt. dalej TR). Seuil, T. 1—3, 1983, 1984, 1985.

² Idem: *Histoire et vérité* (dalej HV). Seuil 1964. Oto tytuły pięciu esejów, które składają się na trzeci rozdział drugiej części tej książki: *L'homme non violent et sa présence à l'histoire* (Człowiek nie uznający przemocy i jego obecność w historii); *Etat et violence* (Państwo i przemoc); *Le paradoxe politique* (Paradoks polityczny); *Civilisation universelle et cultures nationales* (Cywilizacja uniwersalna a kultury narodowe); *Prévision économique et choix éthique* (Prognoza gospodarcza a wybór etyczny).

tekstem a działaniem, uwzględnia w swoich rozważaniach teoretycznych stosunki między ideologią a utopią nawet wówczas, gdy nie zajmuje się wprost takimi sytuacjami, w których dochodzi do bezpośredniej konfrontacji etyki i polityki...³.

Nie wystarczy jednak podkreślenie tej stałości zainteresowań; trzeba również pokazać, w jaki sposób Ricoeurowska filozofia polityczna krzyżuje się z rozważaniami najnowszymi, które mają swe źródło w krytyce totalitaryzmu oraz w posttrocqueville'owskim myśleniu o demokracji. Łatwo zauważyć, jak często analizy te stają się krytyką nowożytną polityki; jedną z wersji tej krytyki jest stwierdzenie rozziębienia między Starożytnymi a Nowożytnymi (Leo Strauss). Pojawia się wtedy pytanie, ile Ricoeur zawdzięcza temu, że potrafi rozwiązać problemy, niektórym jawiące się jako aporie nowożytnej polityki.

Jednocześnie należałoby zastanowić się, jakie znaczenie mają analizy polityczne Ricoeura, znakomicie bowiem rozjaśniają one styl jego filozofowania. Ricoeur zajmuje się polityką w sposób pozornie fragmentaryczny, niezbyt systematycznie, przy okazji różnych innych analiz. Toteż niekiedy można odnieść fałszywe wrażenie, że wątek polityczny nie jest trwały, że czasami się urywa... Narzuca się porównanie z Erikiem Weilem⁴, z którym Ricoeur prowadzi nieustający dialog; rzeczywiście, żadne z zagadnień, które podejmuje w swej filozofii politycznej Eric Weil nie jest obce myśli politycznej Ricoeura. Jednakże, inaczej niż Weil, Ricoeur nie próbuje stworzyć systemu, uważa bowiem, że filozofia polityczna jest nieodłączna od pewnego krążenia pojęć, do którego mamy dostęp dopiero *ex post*, uważa że system pojęciowy może być spójny tylko rekurencyjnie i znakomitym tego przykładem są spekulacje Weila. Owo dążenie do spekulacji stanowi o różnicy między myślicielami, co sam Ricoeur znakomicie sformułował: *Ograniczając się tutaj do czysto formalnego punktu widzenia, do samej struktury Weilowskiego sposobu myślenia, chcę powiedzieć, iż niemożliwe jest zachowanie spójności, jeśli bada się tylko następstwo pojęć. Przejście od jednej kategorii do drugiej jest swobodne i „niezrozumiałe”. Każde przejście jest skandalem dla tego co przekra-*

³ O tych sprawach mówią eseje, zebrane w *Du texte à l'action* (dalej TA). Seuil 1986. Patrz także G. H. Taylor (ed.): *Lectures on Ideology and Utopia*. Columbia University Press 1986.

⁴ Patrz recenzja Ricoeura z *La philosophie politique* Erica Weila w: „Esprit”, październik 1957 (przedrukowana następnie w: *Traversées du XX^e siècle*. La Découverte 1988), gdzie Ricoeur przedstawia etapy kształtowania się systemu Weila (moralność formalna, prawo naturalne, edukacja, wspólnota. Państwo). Patrz także: P. Ricoeur u: *De l'absolu à la sagssse de l'action*. W: *Actualité d'Eric Weil*. Beauchesne 1984.

czane. W tym sensie można powiedzieć, że również w rozumowaniu występuje swego rodzaju przemoc. Sam rozwój toku myślenia jest gwałtem. Zatem jedyną spójnością, jaka jest możliwa, jest koherencja rekuencyjna. Można by przeprowadzić analogię z malowaniem obrazu przez mistrza: nie da się przewidzieć następnego dotknięcia pędza. Ale kiedy już zostało zrobione i obraz jest skończony, wydaje się nam konieczne, aby było *takie właśnie i dokładnie w tym miejscu*⁵.

Różnica między Ricoeurom a Erikiem Weilem pozwala uchwycić odmiennosc Ricoeurowskiego stylu myślenia, a także inność jego postawy wobec sfery polityki. Wykażę to analizując kolejno trzy paradoksy: pierwszy — paradoks polityczny *sensu stricto* — sformułowany został przez samego Ricoeura i chciałbym wykazać jego paradygmatyczny charakter; drugi jest szczególną odmianą pierwszego — można go określić jako paradoks indywidualizmu; trzeci rozważa, jaki jest status tego wydarzenia, dzięki któremu zostały ustanowione prawa człowieka, a także jakie są ich podstawy, zwłaszcza w obszarze europejskim: jest to paradoks praw człowieka.

I. OD JEDNEGO PARADOKSU DO DRUGIEGO

*Wydarzenia w Budapeszcie — jak zresztą każde wydarzenie godne tego miana — wstrząsnęły nami; dotknęły nas i oddziały na nas pod wieloma względami: na płaszczyźnie historycznej wrażliwości, zaatakowanej przez coś nieoczekiwanego; na płaszczyźnie kalkulacji politycznych jako średnio skutecznych; na płaszczyźnie podstawowych refleksji o politycznych strukturach ludzkiego istnienia. Wydarzenie zatem może oddziaływać na wielu płaszczyznach i wszystkie musimy zawsze uwzględnić*⁶. Słowa te — otwierające opublikowane w maju 1957 roku *Paradoksy polityki* — akcentują podskórne relacje, jakie zachodzą między myślą polityczną a wydarzeniami, które ją wywołują. Albowiem — po wie R i c o e u r blisko trzydzieści lat później, przypominając P. L. Landsbergha i Hannah Arendt — *jestem pozbawiony miejsca, błądzę i chciałbym odnaleźć twardy grunt. Nie wiem jaka stała hierarchia wartości może mnie poprowadzić (...) Rzeczą najważniejszą jest wykazanie, w jaki sposób założenie, że istnieje kryzys warunkuje samo myślenie o kryzysie*⁷.

⁵ *Actualité d'Eric Weil*, op. cit., s. 422.

⁶ P. Ricoeur: HV, op. cit., s. 260.

⁷ Idem: *Mounier philosophe*. W: *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain*. Seuil 1985, s. 255.

W jaki jednak sposób kryzysy polityczne, które głęboko przeżarty nasze stulecie, wojny prowadzone w XX wieku (P a t o ć k a) mogą być *podjęte* przez filozofię polityczną? Wówczas gdy w latach siedemdziesiątych dla wielu osób oskarżenie panujących na Wschodzie systemów politycznych było równoznaczne z odrzuceniem w ogóle sfery politycznej, Ricoeur od razu — przypominam: w 1957 roku — podkreślał paradoksalny charakter dziedziny politycznej: (*Z jednej strony*), *ludzka działalność polityczna stwarza specyficzny rodzaj racjonalności, której nie da się sprowadzić do dialektycznej relacji z bazą ekonomiczną. Z drugiej jednak strony, polityka rodzi zło swoistego rodzaju, a mianowicie zło polityczne, zło władzy politycznej (...). Specyficzna racjonalność, specyficzne zło — oto dwoista i specyficzna oryginalność sfery politycznej. Sądzę, że filozofia polityki ma za zadanie wyjaśnić tę oryginalność i ten paradoks; albowiem zło polityczne może rozwijać się tylko na gruncie specyficznej racjonalności dziedziny politycznej**. Traktując rzecz w ten sposób, Ricoeur oponuje przeciw takiemu ujmowaniu polityki, w jakim zadowolamy się przeciwstawianiem jednej tradycji myślowej (a mianowicie Arystotelesa, Rousseau'a, Hegla), która przecenia racjonalność sfery polityki — tradycji odmiennej, podkreślającej przymoc i kłamstwo uprawiane przez władzę (Platon, Machiavelli). Musimy do końca zdać sobie sprawę z tego paradoksu, że *największe zło przypisane jest największej racjonalności, iż alienacja polityczna istnieje właśnie dlatego, że polityka jest względnie autonomiczna*⁹.

Ricoeur podkreśla autonomię sfery politycznej i analizując tę stronę paradoksu opiera się na *Polityce* Arystotelesa oraz *Umo- wie społecznej* Rousseau'a. Dzieło Stagiryty przypomina nam, że *starożytnym nie mieściło się w głowie, by źródłem filozofii polityki mogło być coś innego niż teleologia Państwa, niż „rzecz pospolita”, związana z ostatecznym celem ludzkości*¹⁰. Specyficzna racjonalność sfery politycznej jest zatem nierozzerwalnie związana z *telos*, zaś filozofia polityki — z teleologią. *Przez dobro polityczne ludzie dążą do dobra, którego inaczej nie potrafiliby osiągnąć, owo dobro zaś — to rozum i szczęście*¹¹. W perspektywie tej, w której *przeznaczenie człowieka może się zrealizować tylko dzięki polis* czymś nie do pomyślenia jest filozofia polityki, która przeciwstawiałaby Państwo i obywatela. W ramach *polis* ruch myśli polega na przechodzeniu od Państwa-Miasta do obywatelskości, a następnie od tejże do państwowości (*civisme*). Stąd potępienie

⁸ Idem: HV, op. cit., s. 261—262.

⁹ Ibidem, s. 262.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 263.

wszelkich tego typu rozważań nad polityką, które za swą podstawą biorą przeciwstawienie między „filozofem” a „tyranem” (grozi im bowiem) że nia zawsze zamkną się w moralizmie i skończą nihilizmem. Paradoks polityczny nie polega więc na tym, że głosi się zarazem dwie tezy równoważne, albowiem biegun pierwszy — biegun autonomii, *apriorycznego* rozpoznania specyficznej racjonalności — ma pierwszeństwo, priorytet w tym ruchu myśli, co wiedzie ku biegunowi drugiemu — temu, w którym rozważa się zło władzy.

W tym stadium analizy R i c o e u r proponuje uzupełnienie refleksji arystotelesowej przez myśl Rousseau’a; pozwoli to lepiej uchwycić, jak pojawia się drugi biegun, pojąć same warunki jego pojawienia się. *Autonomia sfery politycznej jest czymś więcej niż jakimś nieokreślonym przeznaczeniem zwierzęcia ludzkiego do życia we wspólnocie, czymś więcej niż wkroczeniem w ludzkość dzięki obywatelskości*¹³. To coś więcej zostaje wydobyte na jaw w rozważaniach o *umowie społecznej*, które podkreślają dwoisty charakter układu: z jednej strony, jego charakter potencjalny, czysto refleksyjny, z drugiej — leżący u jego podstaw akt założycielski. Układ¹⁴, który — wedle Ricoeura — jest *podstawą filozofii polityki* i aktem, który ustanawia naród, pobudza refleksję przez swoją zagadkowość. Jak bowiem zrozumieć to wydarzenie, ten akt fundacyjny, którego nie było? *Tego układu nie zawarto? Otóż właśnie okazuje się, że do natury tej politycznej zgody, dzięki której wspólnota ludzka staje się jednością zorganizowaną i kierowaną przez Państwo należy, że może być uzyskana jedynie w akcie, którego nie było, w umowie, co nie została zawarta, w milczącym i niewypowiedzianym pakcie, do którego mamy dostęp dopiero po osiągnięciu świadomości politycznej, w retrospekcji, w refleksji*¹⁵. Należy jednak ustalić relacje między idealnością układu i kłamiwą naturą polityki. *Sfera polityki bliska jest kłamstwu, ponieważ rzeczywistością tego, co polityczne, jest idealność*¹⁶.

R i c o e u r wykazał, iż zło polityczne nie jest natury empirycznej (nie jest związane z jednostką czy z kulturą...), nie jest czynnikiem, który by z zewnątrz rozkładał racjonalność polityczną, ale jest z nią nierozdzielnie związane. Następnie R i c o e u r usiłuje wyjaśnić drugą po-

¹² Ibidem, s. 264.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Przypominam słowa R o u s s e a u’a: *Wynaleźć taką formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła osobę i dobra każdego stowarzyszonego za pomocą całej wspólnej siły, a w której to formie każdy, jednocząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak samego siebie, i był tak samo wolny jak przedtem.* (J. -J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Kraków 1927, s. 16, przekład M. Starzewskiego).

¹⁵ P. R i c o e u r: HV, op. cit., s. 265.

¹⁶ Ibidem.

stać paradoksu, przypominając, iż Państwo jest *wolą*, która przejawia się w historii przez podejmowanie decyzji. *Istota problemu polega na tym, że Państwo jest Wola. Dzięki sferze politycznej wkracza w dziedzinę historii racjonalność i prawdę tę należy podkreślić z całą mocą; zarazem jednak Państwo, nawet jeżeli jest racjonalne w swoich zamiarach, to w ramach historii przejawia się przez podejmowanie decyzji. Nie sposób mówić o sferze polityki nie używając pojęcia decyzji o historycznym znaczeniu, tzn. decyzji, które na trwałe zmieniają los grupy ludzkiej zorganizowanej i kierowanej przez dane państwo. Polityczność jest tym, co racjonalnie zorganizowane, polityka natomiast jest podejmowaniem decyzji: jest analizą prawdopodobieństwa sytuacji, jest opartym na prawdopodobieństwie zakładem co do przyszłości. Nie ma polityczności bez polityki*¹⁷. W ten sposób powraca pojęcie kryzysu, o którym była mowa na początku; zauważmy także, że problem aktu fundacyjnego został przemieszczony w sferę rozważań o *kamieniach milowych* historii, czyli w sferę pytań o możliwość realizacji układu w *dziejach* (powrócę jeszcze do sprawy, czy to dobrze, czy źle).

Te głęboko oryginalne rozważania o paradoksie politycznym nabierają jeszcze większej wagi, gdy Ricoeur rozważa w ramach zawartych w *Histoire et Vérité* analiz na temat *non-violence* — związku między władzą polityczną a autorytetem władzy zwierzchniej. Jedynym argumentem uprawomocniającym odwołanie się do przemocy wojennej na arenie międzynarodowej jest ochrona autorytetu władzy zwierzchniej, który upadłby, gdyby moje Państwo zostało zwyciężone. *Jedyną przyczyną posłuszeństwa wobec Państwa, które zbroi się i prowadzi wojnę jest to że istnieje ono nadal i że władza zwierzchnia również nadal istnieje; moje posłuszeństwo nie ma charakteru etycznego, wypływa po prostu z samego faktu istnienia mojego Państwa; nie jest tak, by nie miało ono podstaw, aczkolwiek bowiem nie jest wynikiem urzędowego aktu ani nie wypływa z kodeksu karnego, to przecież jest warunkiem istnienia wszystkich działań władzy zwierzchniej*¹⁸. W tej perspektywie władza polityczna związana jest ze stworzeniem pewnej przestrzeni prawnej, której autonomia musi również być uwzględniona w ramach filozofii prawa.

W licznych tekstach analizuje Ricoeur dalej ten paradoks, proponując odmienne sformułowania. Na przykład w wydanej dwadzieścia pięć lat później pracy *Ethique et politique* (w: *Du texte à l'action*), gdzie dwa oblicza paradoksu stanowią *forma* i *siła*. Teksty te mniej odwołują się do Arystotelesa i Machiavellego, bardziej do Hannah

¹⁷ Ibidem, s. 268.

¹⁸ Ibidem, s. 157.

Arendt i Erica Weila¹⁹ z jednej strony, oraz Maxa Webera i Marksa, z drugiej. *Analiza rozwidła się w dwóch kierunkach, określających różne style filozofii polityki, z których jeden kładzie nacisk na formę, drugi — na siłę. Filozofie racjonalistyczne, jak np. wszystkie systemy XVIII-wieczne a także filozofia Hannah Arendt oraz Erica Weila w zasadzie chętniej uwypuklają formę niż siłę; marksiści natomiast i teoretycy totalitaryzmu chętniej akcentują siłę. Powiedzmy od razu, że refleksja nad siłą prowadzi wprost do zagadki, jaką stanowi fenomen władzy, natomiast w refleksji nad formą — która jest odpowiedniejszym narzędziem do analizy racjonalnej funkcji Państwa — zaakcentowany zostaje aspekt konstytucyjny, charakterystyczny dla państwa prawnego*²⁰.

Paradoks polityczny jest więc, jak sądzę, tekstem paradygmatycznym, który pozwala uchwycić rozwój i ruch refleksji Ricoeura stale uwzględniającej to, co ma charakter polityczny. Nietrudno jest zresztą wykazać, jak Ricoeurowska hermeneutyka symboli i tradycji łączy się z rozważaniami o historycznej wspólnotcie, nierozdzielnie przecież związanej z aktami fundacyjnymi²¹; nie sposób także nie łączyć licznych rozważań na temat zła z bardziej szczegółowym zagadnieniem zła politycznego.

II. ZNIEKSZTAŁCENIA PARADOKSU

Paradygmat ten dostarcza nam również instrumentu, za pomocą którego możemy oceniać współczesną myśl polityczną, a nawet obserwować jej impas. Jest rzeczą zdumiewającą, że obydwie postacie paradoksu ulegają wielkiemu zniekształceniu: bądź sfera polityki pojmowana jest jedynie jako rodzaj specyficznej racjonalności (H a b e r m a s), czy wręcz jako rodzaj komunikacji (A p e l), bądź też podkreśla się wyłącznie zło i procesy dominacji, które w niej mają swe źródło (cała tradycja A d o r n a i George'a S t e i n e r a). *Przypadek pierwszy*: w różnych teoriach politycznej komunikacji usiłuje się oddzielić kwestie polityczne od zagadnienia politycznego zła i oczywiście czynnik polityczny staje się wówczas racjonalnym czynnikiem komunikacji, odbywającej się między

¹⁹ W cytowanej już recenzji *La philosophie politique*, R i c o e u r, nie tając zresztą swego podziwu dla prac Erica Weila zarzuca mu, że nie zaakcentował wystarczająco mocno drugiego oblicza paradoksu, że nie docenił zła władzy.

²⁰ P. Ricoeur: TA, op. cit., s. 399.

²¹ Patrz (by przytoczyć rozważania najświeższe): P. Ricoeur: TA, t. 3, s. 312—332, część zatytułowaną *Être affecté par le passé*. Patrz także *Herméneutique et critique des idéologies*. W: TA, s. 333—372.

jednostkami, które odczuwają konflikt specyficznych racjonalności. *Przykład drugi*: sfera polityczności poniosła klęskę, czego świadectwem są katastrofy naszego wieku, a czego przyczyną jest zło, które sama zrodziła. W tym ujęciu, potępienie polityczności doprowadza do mniej lub bardziej spójnego i stanowczego, a głoszonego w mniej lub bardziej apokaliptycznym tonie, oskarżenia współczesności: zło polityczne wywołuje tedy oskarżenie świata współczesnego, ten zaś będzie mógł się uprawomocnić, jeżeli przedstawi działalność polityczną jako prostą technikę komunikacji bądź jako ożywienie *Oeffentlichkeit* (jawności).

Paradoks zachowuje swą paradoksalność; widzimy bowiem, że jego obydwie zniekształcone postacie mogą się wzajemnie usprawiedliwiać: pojęcie specyficznej racjonalności ułatwiło oskarżenie współczesności jako epoki oswobodzonej spod panowania jakiegokolwiek prawa heteronomicznego²². Owa dwójakiego rodzaju zmiana w pojmowaniu sfery polityki doprowadziła do powstania przepaści między Starożytnikami a Nowożytnikami. Zajmiemy się tym za chwilę. Można ją również wyrazić w sposób bardziej interesujący jako opozycję między tą myślą, która podkreśla rolę konstytuowania przestrzeni publicznej, będącej miernikiem politycznego trwania, a tą refleksją, która wydobywa rolę politycznej wspólnoty i dynamiki Państwa. *Państwo jest zorganizowaniem historycznej wspólnoty; zorganizowana przez Państwo wspólnota jest zdolna do podejmowania decyzji*²³. Na tej płaszczyźnie opozycja może pojawić się między takimi dwoma ujęciami polityczności, które jednak uprzywilejowują *formę* w ramach paradoksu politycznego. Np. Hannah Arendt kładzie nacisk na rolę publiczno-politycznej przestrzeni przeciwstawiając ją Państwu, wedle Erica Weila natomiast, wspólnota jest nierozzerwalnie związana z Państwem. Można by przeto twierdzić, że zniekształcenie paradoksu zwraca się przeciwko myśli politycznej, ale można również pokazać, jak każda postać paradoksu może się powdajać tworząc z kolei nowe paradoksy.

III. STAROŻYTNYCY I NOWOŻYTNYCY. SZKOŁA STRAUSSA

Spróbuję tutaj posunąć sprawę naprzód proponując inne rozwiązanie. Nośność sformułowanego przez Paula Ricoeura paradigmatu para-

²² Oto przykład innej postaci paradoksu, gdzie polityka ulega dewaluacji, natomiast etyka wartościowana jest tak wysoko, że może stanowić prawo heteronomiczne. Na temat ujęcia relacji polityka/etyka przez Lévinasa patrz: O. Mongin: *Comment juger?* „Cahier de la nuit surveillée” nr 3 oraz w mającej się ukazać *Politique de Lévinas*.

²³ E. Weil: *Philosophie politique*, op. cit., s. 131.

doksu politycznego polega na tym, iż w jego ramach daje się wyartykułować myśl Arystotelesa i Rousseau'a, Platona i Machiavellego, Starożytników i Nowożytników. Otóż filozofia współczesna, ta która jest w swych pojęciach precyzyjna — nie zaś ta zaciemniona retoryką, którą często grzeszy dzisiejsza dziedzina polityczności — u podstaw swych rozważań stwierdza rozdziew między Starożytnikami i Nowożytnikami. Pod jakim względem R i c o e u r antycypował ten zwrot ku greckiej myśli politycznej, tj. czym przyczynił się, że we współczesnej refleksji politycznej faworyzuje się nawiązywanie do tego, co nazywamy tutaj szkołą Straussa?

Przypomnijmy od razu, że Ricoeur — analizując pierwszą postać paradoksu — wyraźnie zaznaczył spekulatywny charakter tego przesunięcia, przemieszczenia, które go wiedzie od Arystotelesa do R o u s s e a u'a. W rzeczy samej, pojawia się pytanie, jak można umowę społeczną traktować jako swego rodzaju transkrypcję czynnika teleologicznego, który jest przecież nierozdzielnie związany z grecką *polis*? W *Paradoksie politycznym* Ricoeur odpowiada na to pytanie: *Tak naprawdę Rousseau — to Arystoteles; układ, za sprawą którego powstaje ciało polityczne jest, mówiąc językiem woluntarystycznym i na płaszczyźnie układu potencjalnego (owego „jak gdyby”), tym samym, co dla Greków t e l o s Miasta-Państwa. Tam gdzie Arystoteles mówi „natura”, „cel” — Rousseau mówi „układ”, „wola powszechna”; w istocie jednak chodzi o to samo. W obydwu przypadkach mówi się o swoistości sfery politycznej, uchwyconej w filozoficznej świadomości. Rousseau uznał sztuczność aktu subiektywności idealnej, owej „osoby publicznej” tam, gdzie Arystoteles upatrywał naturę obiektywną; ale przecież wola powszechna ma, wedle Rousseau'a, charakter obiektywny, zaś Arystotelesowa natura obiektywna jest naturą człowieka, który pragnie szczęścia. Najgłębsza zgodność owych dwóch formuł ujawnia się w tej wymienności znaczeń. W obydwu przypadkach idzie o to by — zarówno dzięki t e l o s Miasta-Państwa jak i dzięki stworzonemu przez wolę powszechną układowi — wyszła na jaw zbieżność woli jednostkowej i emocjonalnej z wolą obiektywną i polityczną, słowem o to, by człowieczeństwo człowieka uzgodnić z poszanowaniem prawa i przymusem państwowym* ²⁴ Otóż odpowiedź ta nie zdołała przekonać Leo Straussa, wedle którego rozdziew między Starożytnikami i Nowożytnikami pokrywa się z różnicą, jaka zachodzi między obiektywną naturą a sztucznym tworem idealnej subiektywności czyli subiektywizmem, który zostaje wyrażony i pogłębiony przez historyzm i relatywizm wartości. Istotnie, Starożytnicy ujmowali politykę teleologicznie, kierowali się w niej poję-

²⁴ P. Ricoeur: HV, op. cit., s. 266—267.

ciem naturalnego celu ludzkiej egzystencji jakim jest życie wedle mądrości i cnoty), wówczas gdy Nowożytnicy ujmują człowieka przede wszystkim jako wolną jednostkę, której życie nie jest podporządkowane żadnemu celowi i która wcale nie musi dążyć do doskonałości.

Leo Strauss w artykule zatytułowanym *Trzy fale nowożytności* pokazuje, jak wzrasta zasięg tego ruchu modernizacyjnego, tak oto podsumowanego przez Allana Bl o o m a: *Nowożytne pojęcie prawa naturalnego, które pojawia się u Machiavellego i rozwijane jest następnie przez Bacona, Hobbesa, Spinozę, Descartesa i Locke'a; kryzys nowożytnego pojęcia prawa naturalnego i wyłonienie się refleksji nad historią, która po raz pierwszy pojawia się u Rousseau'a, po czym kontynuowana jest przez Kanta i Hegla; radykalny historyzm, zapoczątkowany przez Nietzschego a znajdujący swoją kulminację u Heideggera*²⁵. W tej orientacji myślowej russowska umowa postrzegana jest nie tyle jako akt ustanowienia wspólnoty — a tak właśnie traktował ją Ricoeur — co jako indywidualistyczny sztuczny twór (*l'artificialisme individualiste*), którego nieprzekraczalna sprzeczność polega na tym, że chce ufundować prawomocność społeczeństwa na podstawie *stricte* aspołecznej, tj. na autonomii jednostki. W pracy napisanej pod wyraźnym wpływem Straussa, Pierre Manent²⁶ w następujący sposób komentuje R o u s s e a u'a: *Uznać autonomię jednostki za podstawę legitymizacji społeczeństwa (które polega przecież na stosunkach między ludźmi) — to wziąć za jego podstawę zasadę najbardziej ze wszystkich aspołeczną. Zasada legitymizacji społecznej przecina, by tak rzec, pod kątem prostym żywą tkankę społeczną. Stąd też zasada, imperatyw społeczny nie może dotrzeć do społecznej rzeczywistości, być opisem społeczeństwa. Między sferą prawomocności a sferą rzeczywistości społecznej istnieje konflikt i nie dający się przewyciężyć brak kontaktu. Formuła legitymizacji, umowa społeczna, jest — jak mówi Rousseau — „dziełem sztuki”, jest „grą”, która nijak się nie odnosi do „rzeczywistości”. Zatem ustanowienie społeczeństwa na podstawie czystego prawa to po prostu pozostawienie faktów takimi, jakie są. Rousseau miał tego świadomość, gdy — nie chcąc w Umowie Społecznej krytykować żadnego rządu — zapewnia, iż wszystkie są prawomocne*²⁷.

²⁵ A. Bloom: *Leo Strauss*. W: „Commentaire” nr 1. Na temat *Les trois vague...* patrz: L. Ferry: *Philosophie politique*. T. 1, PUF 1984, s. 53—77. O Leo Straussie patrz dwa artykuły T. Marshalla w „Revue française de science politique” sierpień-październik 1985.

²⁶ P. Manent: *Naissance de la politique modems: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Payot 1977. Patrz także znakomitą książkę K. Papaioannou: *La consécration de l'histoire*. Champ libre 1983.

²⁷ P. Manent: *Naissance de la politique moderne*, op. cit., s. 11.

Nie zagłębiajmy się jednak w labirynt interpretacji R o u s s e a u'a²⁸. Więcej wyjaśni nam wykazanie, jak w wyniku rozziwienia między Starożytnikami a Nowożytnikami odmiennie zaczynają funkcjonować analizowane tutaj kategorie myśli politycznej. Rozważając dokonany przez Machiavellego przełom — znakomicie zanalizowany przez Pierre Manenta²⁹ — widzimy *jak bardzo* w ujęciu Machiavellego *problem pochodzenia góruje nad problemem celu* (tj. celowości, *telos*). Nie jest prawdą, że Miasto jest niczym ciało naturalne, którego ja jestem po prostu członkiem. Miasto trzeba zbudować, założyć. Księżę jest przede wszystkim budowniczym Miasta, któremu trzeba zapewnić stałość, a więc zabezpieczyć jego trwałość i trwanie. Widzimy też, jak problem zła przeważa nad zagadnieniem dobra (które dotychczas było zespolone z problemem *telos*): Księżciu bardziej opłaca się czynić zło i stosować przemoc, aniżeli poświęcić Państwo w imię przyszłego dobra, w imię jakiejś utopii. Widzimy również jak kwestia woli przeważa nad problemem przypadku (*tyche*): pokazują to rozważania Machiavellego o *virtu*, przemyślności człowieka polityki.

Machiavelli o wiele bardziej niż Arystoteles podkreśla patologiczny aspekt życia politycznego. Co prawda Arystoteles poświęcił V rozdział *Polityki* kwestii przemocy politycznej, jednakże — według Manenta — *Machiavelli był pierwszym, który zaczął podejrzewać strategię życia ludzi, ich żyć-razem, ich życie polityczne (...).* *W jaki sposób Machiavelli usiłuje przekonać nas o podstawowym, zgoła „substancjalnym” charakterze zła w dziedzinie polityki? Z upodobaniem bada okoliczności, które nazywa się „sytuacjami skrajnymi”:* założenie miasta, zmianę ustroju, konspirację. *Powiedzmy, aby przeciwstawić go Arystotelesowi, iż opisuje życie polityczne z perspektywy jego początków czy jego źródeł — opartych często na gwałcie i niesprawiedliwości — nie zaś z perspektywy jego celu. Nie zaprzecza, że w zwykłych okolicznościach życie państwowe może płynąć dość spokojnie, że może*

²⁸ Wspomnijmy jednak o interpretacji, jaką daje A. Philonenko w *J. J. Rousseau et la pensee de malheur*. Vrin 1984. L. Ferry i A. Renaut podsumowują ją tak oto: *Krótko mówiąc, wola powszechna — która ustanawia prawo — nie polega na harmonijnym zjednoczeniu, na uzgodnieniu punktów widzenia, które są z definicji różne, aczkolwiek, w najlepszym przypadku, mogą mieć wspólny cel (jakim jest właśnie uzgodnienie). Staje się zatem zrozumiałe, iż wola powszechna może być opisana zarówno gdy wychodzi się od całego ciała społecznego, jak i wychodząc od każdej poszczególnej jednostki; wola powszechna, określana z punktu widzenia całości jest, w myśl sformułowania Rousseau'a „czystym aktem rozumu, który, abstrahując od emocji, rozstrzyga o tym, czego człowiek może wymagać od drugiego oraz czego inni mogą żądać od niego”. (Philosophie politique. PUF 1985, t. 3, s. 79).*

²⁹ P. Manent: *Naissance de la politique moderne*, op. cit., s. 15—39.

w nim panować dość wysoki stopień tego, co ludzie nazywają sprawiedliwością. Po prostu stwierdza na tysiąc sposobów, iż ta „zwyczajna” moralność jest oparta czy uwarunkowana przez „nadzwyczajną” niemoralność. „Dobro” jest zdobywane i jest podtrzymywane tylko przez „zło”. Machiavelli bynajmniej nie zacierá różnicy między dobrem i złem, przeciwnie, zachowuje ją i musi ją zachować, skoro chce głosić tezę równie skandaliczną co istotną: „dobro” jest ufundowane na tym, co złe” 80. Wedle myślicieli ze szkoły Straussa mamy tu do czynienia nie tyle ze zniekształceniem paradoksu politycznego, co z odwróceniem hierarchii między postaciami tegoż paradoksu. W żadnej z tych trzech opozycji — zło/dobro, pochodzenie/cel, wola/tyche — nie bierze się pod uwagę *telos* i pod tym względem są one przystawalne. Toteż niezależnie od tego, którą z nich uznamy za istotną jest jasne, że hierarchia została odwrócona i że w czasach nowożytnych próbuje się zrozumieć życie polityczne posługując się figurami zła politycznego. R i c o e u r natomiast usilnie podkreślał, że nie da się zrozumieć sfery polityki, jeżeli za jej motor uznaje się zło władzy politycznej, zamiast kłaść nacisk właśnie na odwrotną hierarchię między dwoma biegunami paradoksu.

IV. PARADOKSY INDYWIDUALIZMU

Na tym etapie refleksji musimy obok paradoksu politycznego — którego hierarchię terminów szkoła Straussowska odwraca — przeanalizować paradoks indywidualizmu (czyli wpisać pierwszy paradoks w *nowożytność*). R i c o e u r zapładnia te rozważania, nawet jeśli ów ostatni paradoks nie jest *explicite* przedmiotem jego analiz. Czy rzeczywiście musimy przyjąć konieczność kontraktu i głowić się, w jaki sposób uzasadnić prawomocność społeczną na najbardziej aspołecznej zasadzie? R i c o e u r nie ma wątpliwości, iż nie da się utrzymać hipotezy głoszącej, że państwo jest sztucznym tworem i wielokrotnie wysuwa argumenty przeciwko Hobbesowskiemu schematowi: *Co znaczy nasza teza, że Państwo organizuje wspólnotę? Proponowana wyżej definicja czyni z Państwa organ rozstrzygający o historycznej wspólnocie. Definicja ta wyklucza Hobbesowskie pojmowanie Państwa jako sztucznego tworu. Tym bardziej wyklucza redukowanie go do prostej despotii, jak gdyby każde Państwo było, faktycznie lub potencjalnie, tyranią przynoszącą represję i ucisk* ³¹.

W tej sprawie R i c o e u r zgadza się z Claude Lefortem³², któ-

³⁰ Ibidem, s. 39—40.

³¹ P. R i c o e u r: TA, op. cit., s. 399.

³² Cl. Lefort: *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Gallimard 1972.

ry w swych rozważaniach nie przypadkiem zajmuje się przede wszystkim Machiavellim. Lefort zwraca uwagę nie tyle na makiawelizm, czyli nie tyle na te partie dzieła Machiavellego, które podkreślają zło władzy, co na rolę jaką odgrywa Książę w wyłonieniu się historyczności. Rola Księcia, który przecież symbolizuje scenę polityczną polega na tym, że jest znakiem owego Prawa, owej pustej formy Uniwersalności, które nie jest niczyją własnością; dzięki tej swojej roli Książę nie jest niczym zakładnikiem, nie jest po prostu tubą czy przedstawicielem jakiejś partii bądź klasy społecznej (we Florencji — bogatych lub biednych). Zarazem zaś, gdy rozważamy rzecz na płaszczyźnie symbolicznej, nie da się Księcia (a wraz z nim sceny politycznej, którą uosabia) traktować jako wyrazu szczególnego upodobania do powoływania twórców nowych, sztucznie wymyślonych: w rzeczy samej, sposób w jaki Książę ustanawia Państwo charakteryzuje się brakiem jakiegokolwiek rodzaju kontraktu. Książę ma założyć Państwo, które będzie długotrwałe; w tym celu — i jest to jedna z nauk Machiavellego, twierdzi Lefort, musi strzec Państwo przed iluzją, że stanowi jedność, że jest niepodzielne i doskonałe. Tego rodzaju Państwo opisuje La Boétie w *Discours sur la servitude volontaire*³³. Takie Państwo staje się marzeniem wszystkich ludzi wówczas, gdy zaczynają oni odczuwać trwogę, jaką niesie budowanie własnego świata, czyli wówczas gdy Autonomia zastępuje Heteronomię. Rozpoznanie, że w łonie Państwa istnieje podział, jest równoznaczne z respektowaniem rozdziału między władzą polityczną a społeczeństwem obywatelskim, oznacza także uwzględnianie podziału w ramach społeczeństwa obywatelskiego, tzn. walki między klasami. Wiemy jaką cenę płaci się za totalitarne iluzje, by mechanicznie przeforsować społeczeństwo, które ma stanowić jedność.

W czasach nowożytnych pojmuje się powstanie Państwa w sposób, który ma wiele wspólnego z indywidualizmem *demokratycznym* w sensie jaki nadał temu pojęciu Tocqueville. Indywidualistyczna iluzja żywi się poczuciem, że jednostka zerwała w czasach nowożytnych więzy łączące ją z ciałem, z naturą, której była jedną z tkanek³⁴. Istotnie,

³³ B o e t i e: *Discours sur la servitude volontaire*. Payot 1976.

³⁴ Wedle Tocqueville'a egalitaryzm demokratyczny powoduje: a) skrycie się w przestrzeni prywatnej i wycofanie się z przestrzeni publicznej, co pociąga za sobą upadek ducha obywatelskości; b) homogenizację przestrzeni publicznej, która staje się niezróżnicowana, staje się więzieniem złudzeń o Jedności. Zatem ceną demokratycznego indywidualizmu jest nieufność wobec wspólnoty politycznej i jej instytucji, czego wyrazem jest ekspansja Państwa opiekuńczego, na które jednostka się zdaje i od którego oczekuje, że „załatwi” ono kwestię praw społecz-

występujące w czasach nowożytnych odizolowanie się jednostki uprawomocnia opinię, że musi ona swą przynależność do wspólnoty dopiero ustanowić, albowiem pierwotny stan naturalny jest całkowicie a-społeczny. *Natury człowieka nie określa się już przez jego cel, lecz się jej poszukuje w jego pochodzeniu; sama w sobie natura ludzka nie zawiera więzi społecznych ani politycznych, stąd pojęcie stanu naturalnego, w którym nie występuje społeczeństwo*³⁵. Widzimy tutaj, jak ważne są rozważania Ricoeura o idealnym i refleksyjnym charakterze umowy³⁶; bez nich jesteśmy nieuchronnie skazani na abstrakcyjną opozycję między indywidualizmem a teleologią.

Ciekawsze wydają się nam rozważania na temat granic indywidualizmu. Wedle Bernarda M a n i n a nie chodzi o to, że ludzie w czasach nowożytnych powinni wyrzec się wolności, aby odbudować całość; raczej trzeba zastanowić się nad tymi wyobrażeniami nowożytnej jednostki, wedle których zbędne jest jakiegokolwiek *społeczne zapośredniczenie*, wedle których można jednym zawrotnym skokiem przetrząsnąć się od woli jednostkowej do woli powszechnej. Powyższy pogląd doprowadza do tego, że całkowicie rozplywa się problem paktu, owego aktu fundacyjnego, bez którego nie istnieje żadna historyczna wspólnota, bez którego nie jest możliwy proces socjalizacji jednostki ani przejście od moralności formalnej do moralności konkretnej. Jak wiadomo, treść moralności formalnej, moralności kantowskiej pozostaje nieokreślona i wymaga skonkretyzowania; dlatego właśnie Kant znajduje swoje odbicie w Kafce³⁷...

Jedynym zatem wyjściem jest skonkretyzowanie moralności formalnej przez historyczną wspólnotę. Jaka jednak *postawa* może sprawić, by jednostka *uwierzyła*, że osiągnie coś dzięki innym ludziom? Czyż jednostka nie powinna wyobrażać sobie, że jej wola jest już ukształtowana i że. wie ona z góry (z racji cudownego stanu naturalnego), co osiągnie dzięki społeczeństwu? Ta jednostka, która *podejmuje decyzje*, nie wie wszystkiego z góry. *Problem polega właśnie na tym, by wiedzieć, w jaki sposób ukonstytuować zbiorowość, która nie gwałci wolności jednostek. Kiedy poprzestajemy na wychwalaniu, przeciwko indywidualizmowi, zalet istnienia zbiorowego, zakładamy wówczas, że pod-*

nych, a także będzie kierowało społeczeństwem. Tak więc państwo opiekuńcze zmienia swój obraz Państwa (stając się bardziej łagodnym niż dominującym) i jednocześnie zmienia życie publiczne (które staje się zbędnym luksusem).

³⁵ Por. P. Manent: *Naissance...*, op. cit.

³⁶ Za to samo M. Gauchet krytykuje Manenta, patrz „Esprit”, numer specjalny *La religion sans retour ni détour*, kwiecień-maj 1986.

³⁷ Por. G. Deleuze: *Sur quatre formules poétique qui pourraient résumer la philosophie kantienne*. „Philosophie” 1986, nr 9.

stawowy problem został rozstrzygnięty, a raczej spychamy go w mroki niezrozumienia. Tego rodzaju krytyki indywidualizmu niezmiennie zresztą kończą się patosem „bycia razem” i jego niezgłębioną tajemnicą. (...) Prawomocna decyzja nie jest równoznaczna z wolą wszystkich, prawomocna jest taka decyzja, która jest wynikiem decyzji wszystkich. Decyzja nie staje się prawomocna mocą woli już ukształtowanej, lecz właśnie sam proces formowania się woli nadaje decyzji prawomocność. Jest to zasada indywidualistyczna i demokratyczna zarazem. Zakłada się, że wszyscy uczestniczą w podejmowaniu decyzji i w tym sensie słuszne jest twierdzenie, że powzięta decyzja pochodzi od ludu (jest to zasada demokratyczna). Z drugiej strony, źródłem decyzji jest wolność jednostek; rozważają problem razem, w ten sposób kształtują swoją wolę i każdy w sposób swobodny pod koniec tego procesu wybiera takie bądź inne rozwiązanie (zasada indywidualizmu i liberalizmu). Musimy tedy, nawet ryzykując, że przeciwstawimy się długiej tradycji, stwierdzić z całą mocą: prawo jest wynikiem wspólnej decyzji, nie zaś ekspresją woli powszechnej³⁸.

W tym ujęciu zagadnienia, kiedy to *de jure* jednostka odgrywa rolę dominującą, a zarazem jej własna wolność nie desocjalizuje jej *de facto*, problem: czy uprzywilejowany jest jednostka, czy społeczeństwo — staje się wtórny. Paradoks polityki musi zostać zastąpiony przez paradoks indywidualizmu, wedle którego idealny charakter prawa jednostkowego, supremacja *de jure* jednostki nie anuluje tego, że *de facto* jednostka nadal jest członkiem historycznej wspólnoty i musi przejść przez proces intersubiektywnej socjalizacji. Paul Ricoeur, w świeżo napisanym tekście o Rawlsie³⁹, rozważał ten punkt widzenia i jego konsekwencje na płaszczyźnie sprawiedliwości dystrybtywnej, jednakże trzeba tu wspomnieć również wszystkie jego prace odnoszące się do rozumu praktycznego, do inicjatywy, do inauguracji, do procesu kształtowania się

³⁸ B. Manin: *Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une philosophie de la délibération politique*. „Le Débat” 1985, nr 33. W tekście poświęconym książce Thomasa Pangle o Monteskiuszu (*Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on the Spirit of the Laws*. Chicago i Londyn 1973) Manin proponuje, by opozycję Starożytnicy/Nowożytnicy zastąpić przez opozycję monizm/pluralizm. Rola Monteskiusza — pisze nie polega tylko na tym, że jest on nowożytnym myślicielem, którego teorie można zrozumieć jedynie przeciwstawiając je myśli klasyków (...) Takie ujęcie zaciera to, że główną rolę odgrywa u Monteskiusza indeterminizm oraz pluralizm; zakrywa również jego pokrewieństwo pod tym względem z Arystotelesem (B. Manin: *Montesquieu et la politique moderne... Cahier de philosophie politique*” 1985, nr 2—3).

³⁹ P. Ricoeur: *Le cercle de la démonstration*. „Esprit”, luty 1988, s. 78—88. Tekst przedrukowany również w pracy zbiorowej: *Individu et sociale*. Seuil 1988.

moralności formalnej⁴⁰. Jak widać, Ricoeurowi — gdy rozważa, jakie są warunki możliwości odpowiedzialnego działania jednostki w ramach wspólnoty historycznej — udaje się uniknąć aporii, na jakie natyka się indywidualistyczne roszczenie do tworzenia nowych bytów społecznych. Świadczą o tym takie prace Ricoeura, jak *Avant la loi l'éthique*⁴¹ czy *La raison pratique*⁴². Pojawia się możliwość takiego *teoretycznego ujęcia aktu fundacyjnego*, w którym nie podważa się ideału obywatelskości ani istnienia historycznej wspólnoty, a które zarazem dystansuje się od jakiegś systematycznej filozofii polityki w rodzaju filozofii Erica Weila. Ricoeurowi udaje się ujawnić przejście ze stadium ustanowienia w stadium działania, nie porusza natomiast mechanizmów owego przejścia.

V. PARADOKS PRAW CZŁOWIEKA

Sformułowaliśmy paradoks indywidualizmu, polegający na tym, że *de facto* jednostka nie wymyka się socjalizacji, że zostaje wpisana w ramy historycznej wspólnoty. Analizując ten paradoks, który jest szczególnym przypadkiem paradoksu politycznego, podkreśliśmy rolę wspólnoty historycznej. Zarazem problem aktu fundacyjnego został jakby podporządkowany zagadnieniu, jaka jest rola jednostki w ramach umowy społecznej. Jeżeli jednak układ jest rzeczywiście tym aktem fundacyjnym, bez którego nie istnieje trwała wspólnota historyczna, to czy daje się on przedstawić jedynie w formie czystej idealności, czy też można uchwycić, jak przejawia się w historii pod postacią epokowych wydarzeń (*epoch making*)? Paul Ricoeur w. świetlnej pracy *Temps et récit* bada wydarzenia epokowe w relacji do dobra i zła. Wydarzenia te, po angielsku nazywane *epoch making* odgrywają szczególną rolę z tej racji, że mają władzę tworzenia lub wzmacniania w danej wspólnocie oraz u jej członków świadomości ich własnej tożsamości. Wydarzenia te rodzą uczucia silnie zabarwione etycznie, czy będą to żarliwe wspomnienia, czy też odczucie odrazy, gniewu, żalu, współczucia albo nawet przebaczenia⁴⁴.

⁴⁰ Patr: P. Ricoeur: *Du texte à l'action*, op. cit.

⁴¹ *Encyclopaedia universalis. Symposium*.

⁴² P. Ricoeur: op. cit., s. 237—259.

⁴² Idem: TR, op. cit., s. 272—275. Można by również twierdzić — za Hannah Arendt — że prawa człowieka reprezentują autorytet przeciwstawiony władzy.

P. Ricoeur — w swojej notce w „Cahier de philosophie” 1987, nr 4 — kładzie nacisk na owo dokonane przez Arendt rozróżnienie autorytet/władza.

⁴⁴ P. Ricoeur: TR, op. cit., s. 272.

Paul Ricoeur czyni tu rozróżnienie między *tremendum fascinosum*, czyli wspomnieniem pełnym szacunku, które historia zwycięzców uczyniła nieco dwuznacznym, a *tremendum horrendum*, trwogą związaną z wydarzeniami, o których nigdy nie wolno zapomnieć. Stanowi ona najwyższy składnik etyczny historii ofiar. (Wolę mówić raczej o historii ofiar aniżeli o historii zwyciężonych: zwyciężeni bowiem to w pewnej mierze ci, co chcieli panować, tyle że przegrali). Ofiary Oświęcimia są w naszej pamięci przedstawicielami *par excellence* wszystkich ofiar historii. Istnienie ofiar jest tą drugą twarzą historii, której żaden podstęp Rozumu nie jest w stanie uprawomocnić i która najwyraźniej ujawnia skandaliczność każdej teodycei historii⁴⁵. Ricoeur dostrzega i podkreśla dialektyczny związek, jaki zachodzi między historycznym wyjaśnieniem a rolą trwogi w procesie indywiduacji: Im więcej potrafimy wyjaśnić za pomocą historii, tym bardziej jesteśmy oburzeni; im bardziej jesteśmy zatrwożeni, tym bardziej chcemy zrozumieć Tego rodzaju uwagi Ricoeura rozszerzają zakres rozważań o aktach ustanawiających, a mianowicie czymś podejrzanym staje się samo polityczne ustanowienie (czyli akt ustanawiający *par excellence*, np. ten dokonany przez Rewolucję Francuską czy rewolucję amerykańską). Ricoeur rozważa także akt ustanawiający w aspekcie zła, którego ofiar nigdy nie będziemy w stanie zapomnieć.

Wracając do jednego z naszych przewodnich tematów, widzimy że tak silne dziś skoncentrowanie uwagi na prawach człowieka (czyli tych aktach, które legły u podstaw naszych społeczeństw) zmusza nas do uzgodnienia problemu *telos* i kwestii zła. Cel, utopia nie są czymś pewnym, zło jakiego doświadczyliśmy jest tego najlepszym dowodem, nie wolno nam jednak dopuścić, by zło doprowadziło nas do wyrzeczenia się idei postępu ludzkości, do zrezygnowania z humanizacji, której jednym z czynników jest wspólnota polityczna. Być może, zło polityczne jest tym, co najbardziej rzuca się w oczy; nie podważyło jednak całkowicie zaufania do politycznej racjonalności, a w każdym razie nie posiadamy, jak dotąd, innego *telos*, jak tylko reaktywować — w husserlowskim sensie słowa *Rückfrage* — utopię obywatelskości, idealność *polis*, które tkwiły u zarania naszych dziejów⁴⁷.

Problem praw człowieka przesunięty został z poziomu jednostki na płaszczyznę historycznej wspólnoty, co znaczy, iż prawa te rozpatry-

⁴⁵ Ibidem, s. 273.

⁴⁴ Ibidem, s. 274.

⁴⁷ Należałoby tutaj odwołać się do rozważań Husserla o Europie, zwłaszcza tych, które zawarte są w *Kryzysie...* Jednakże w pracy tej Husserl nie poświęca wiele uwagi sprawom polityki. Na temat tych zagadnień patrz: P. Ricoeur: *A l'école de la phénoménologie*. Vrin 1986.

wane są nie w ramach indywidualizmu (w liberalistycznym sensie słowa), lecz jako wpisane w historię (w sensie jaki nadaje temu Weil i 1). Problem ten jest odbiciem pewnych zagadnień rozważanych w *Temps et récit*, jest także kontynuacją pewnej paradoksalnej kwestii analizowanej już w 1961 roku w *Civilisation universelle et cultures nationales* (w *Histoire et vérité*): jak zrozumieć, że uniwersalność praw mogła się była objawić w konkretnym społeczeństwie i że zarazem społeczeństwo to nie ma prawa domagać się dla siebie historycznego monopolu? Eric Weil w pięknym eseju również podejmuje ten problem, który wyraźnie ma charakter aporii⁴⁸.

Ten ostatni paradoks polega na tym, iż Europa jest szczególnie odpowiedzialna za prawa, które objawiły się w toku jej dziejów a zarazem nie ma na nie monopolu. Zło, zrodzone przez nasz wiek jeszcze zaostrzyło ten paradoks — pojawia się pytanie, czy XX-wieczne wojny, Oświęcim i Gułag unieważniają te prawa, czy skazują nas na absolutne milczenie czy też przeciwnie, sprawiają że jesteśmy w jeszcze większym stopniu odpowiedzialni? Krótko mówiąc, paradoks ten jest zarazem pamięcią i *telos*, między którymi może pojawić się działanie polityczne zapośredniczone przez przestrzeń i czas. Zawieszona między utopią negatywną a regulatywnym ideałem utopijnej obywatelskości działalność polityczna nie jest prowadzona całkiem po omacku. Skoro akt fundacyjny umocnił ideał układu, to działalność polityczna nie musi być ograniczona technicyzmem komunikacji ani skazana na odwoływanie się do środków przymusu.

VI. PRAWA CZŁOWIEKA JAKO WARTOŚĆ W OKRESIE KRYZYSU

Jeżeli nie chcemy, aby świadomość kryzysu doprowadziła do nihilistycznego zamknięcia się w sobie, musimy odwołać się do wartości, które będą mogły zwaloryzować tj. wyjaśnić kryzys, abyśmy nie zostali przez nich pokonani, pozwalając się osłepić. Dlatego tak często — zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie — powołujemy się dzisiaj na prawa człowieka.

Przed wszystkim zauważmy, iż wartości te odnoszą się do sfery

⁴⁸ E. Weil: *Du droit naturel*. W: *Essais et conférences*. Plon 1977. *Sprawiedliwość naturalna, by powołać się na Arystotelesa, istnieje, jednakże jest wszędzie inna. Wszędzie inna to znaczy, że nie jest taka sama w tradycyjnej wspólnotie, w organizacji politycznej typu tyranii, czy we współczesnym państwie. Absurdem byłoby sądzić, iż naturalna sprawiedliwość występuje tylko w społeczeństwie współczesnym. Równie absurdalne jest twierdzenie, że problem sprawiedliwości naturalnej pojawia się, albo że mógł czy musiał pojawić się wszędzie* (s. 193).

biernej, receptywnej; nie są projektem, który by można zrealizować wedle swej woli. Nikt nie ma na nie monopolu, nikt nie jest właścicielem praw człowieka, poruszają one bądź pozostawiają obojętnym człowieka, który doświadcza ich w swej najintymniejszej głębi. Również język praw człowieka jest najpierw krzykiem, bełkotliwym jękaniem się, jak u tych, co przeżyli Kołymę, co doświadczyli swego człowieczeństwa na dnie otchłani skrajnego odczłowieczenia i jęk ten — to była ich ostateczna wypowiedź, pierwsze i ostatnie słowo. Nie da się więc dyskursu o prawach człowieka oddzielić od tego—niemożliwego do przyjęcia — doświadczenia, od tej niesprawiedliwości i nie może on stać się jeszcze jednym ogniwem w nieskończonym łańcuchu jednostkowych roszczeń. Nie apeluje on do jednostki chcącej posiadać swoje prawa, lecz do samej idei Uniwersalnej ludzkości, która nawet na skraju śmiertelnej przepaści zachowuje swoją ważność.

Tak więc to pierwsze czy też ostateczne słowo praw człowieka może się stopniowo stawać bardziej intensywne, zagnieżdżać się w języku, nabierać namacalnej dotykalności. I oto doświadczenie najbardziej podstawowe — próba ostateczna, wydarzenie *unikalnie jedyne*, by powtórzyć wyrażenie Ricoeura — w paradoksalny sposób staje się odbiciem uniwersalności ludzkości. Z doświadczenia tego dziedziczymy:

a) wielokroć powtarzaną w historii realizację praw — w postaci kart i deklaracji, z których najbardziej znane wiążą się z Rewolucją Francuską i amerykańską, oraz

b) nieskończoną różnorodność praw pozytywnych, respektujących zasady głoszone przez deklaracje praw człowieka.

Tak więc wartości praw człowieka znajdują wyraz w zhierarchizowanym trypoziomowo dyskursie, którego warstwy, mimo iż wydzielone, tworzą głęboką jedność.

Na przykładzie tych wartości widzimy więc, iż historyczny projekt Oświecenia, który przecież wiązał się z chęcią zrealizowania praw człowieka, nie może się wymknąć negatywności, temu co quasi-transcendentalne, doświadczeniu pierwotnemu, które w ogóle umożliwia istnienie projektu. Zagrożony przez negatywność projekt musi karmić się wszechobecną pamięcią tych, którzy odeszli i którzy dwójako poświadczają istnienie ludzkości: przez pamięć tych co zmarli, aby ludzkość mogła istnieć nadal, lecz również przez pamięć o tym, że ludzkość zawsze jest na progu zagłady. Wspaniały projekt praw człowieka nakierowany jest najpierw ku przeszłości, ku owej pamięci, bez której sama idea ludzkości łatwo by mogła stać się czymś pozornym, czysto formalnym. Jednakże ten sam ruch, jakby jego powrotna fala sprawia, że nie można zadowolić się jedynie kultem i pamięcią zmarłych i że czymś pilnym staje się ucieleśnienie tych, zrazu niewyraźnych, praw, wpisanie ich w

przestrzeń, która nabiera sensu politycznego. Jednakże prawa człowieka nie są już własnością żadnej osoby ani grupy etnicznej, ani żadnej klasy społecznej, ani też żadnego konkretnego kraju; są jedynie *pamięcią*, która czyni nas odpowiedzialnymi jak nigdy dotąd i wymaga od nas stworzenia odpowiedniego języka. Wartości te najpierw są bezcielesne, potem wcielone w zmarłych, a następnie — w teksty; w imię ludzkości musimy kontynuować ich wcielanie.

Tak jak prawa człowieka są tyleż zobowiązaniem co projektem, tak samo dwoiście działają te wartości zarówno w płaszczyźnie etycznej, jak i w płaszczyźnie czasu: reprezentują to zło, które ciągnie nas do tyłu, zmusza nas do słuchania bełkotu, skutkiem czego możemy zagubić samą ideę mowy, ale które zarazem wzywa nas do ponownego stworzenia projektu ludzkości w imię idei przyszłości, której doskonała realizacja jest — wiemy o tym — złudzeniem. Prawa człowieka sprawiają, że silniejsze stają się wartości funkcjonujące na terenach pośrednich między dobrem a złem, zmarłymi a żyjącymi, pamięcią a przyszłością, aktywnością a biernością. Na swój sposób nie pozwalają nam pogrążyć się w mrocznym nihilizmie nieszczęść, w wewnętrznym monologu, który nie jest przecież lekarstwem na nie usuwane zło. Nigdy nie zdołamy się całkiem od niego uwolnić, tym niemniej musimy wpisywać je w opowieść, w historię, w dzieje Europy. Pamięć o prawach człowieka krzyżuje się przeto ze współczesną refleksją nad narracyjną tożsamością osoby: zarówno w płaszczyźnie indywidualnej jak i zbiorowej opowieść, którą należy kontynuować, jest już zaczęta.

*

Oczywiście, nie potrafimy już w naszych Wielkich Opowieściach odnaleźć rozwiązań, które byłyby pewne; bełkotliwie rozpoczynamy nasze opowieści i nie bardzo wiemy jak je zakończyć: jak w *Królu Learze* Szekspira, rozpoczęła się historia, której zakończenie nie jest zapewnione. Z *Genesis* nie wynika w sposób oczywisty *Apokalipsa*; nie wiemy już, jak umierać i jak zakończyć naszą historię. Ale także na odwrót, poczucie iż epoka ma charakter apokaliptyczny nie przeszkadza w ciągłym rozpoczynaniu, nawet jeśli nie bardzo wiemy jak zaczynać. Wartości pojawiają się tutaj niczym nić przewodnia jakiejś trudnej Opowieści, zarówno w odniesieniu do opowieści o Europie jak i o jednostce. *Bez pomocy narracji, problem osobowej tożsamości jest w istocie skazany na autonomię bez wyjścia: albo zakłada się, że podmiot jest w różnych swoich stanach tożsamy z sobą, albo — za Humem i Nietzschem — twierdzi się, że tożsamość podmiotu jest jeno substancjalistycznym złudzeniem i po pozbyciu się go stanie się jasne, iż istnieją po*

prostu różne myśli, uczucia, stany woli. Dylemat ten zostanie rozwiązany, jeśli tożsamość pojętą jako idem zastąpi się tożsamością rozumianą jako ipse; różnica między idem a ipse nie jest niczym innym jak różnicą między tożsamością substancjalną czy formalną a tożsamością narracyjną. Dylemat Tego Samego i Innego może nie dotyczyć ipse, o tyle o ile jego tożsamość opiera się na strukturze czasowej zgodnej z modelem dynamicznej tożsamości. Ta ostatnia zaś jest wynikiem narracji poetycko skomponowanej. Ipse może być również przetworzone przez refleksyjne zastosowanie układów narracyjnych. W odróżnieniu od abstrakcyjnej tożsamości idem, tożsamość o charakterze narracyjnym ukonstytuowana z ipse jest w stanie zachować spójność jednego życia, mimo iż podlega ono zmianom i jest zdolne do zmian⁴⁹.

Dzięki temu ostatniemu tekstowi Ricoeur a możemy zrozumieć, jakie znaczenie dla refleksji politycznej ma cała jego droga, od *Temps et récit* po aktualny etap. Możemy także pojąć, do jakiego stopnia owa próba uchwycenia toku opowiadania odróżnia Ricoeurowski sposób myślenia o sferze polityki od takiego spekulatywnego ujęcia, jakiego przykładem może być myśl Erica Weila. Chciałbym się tu powołać na Hannah Arendt, wedle której wspólna przestrzeń, scena publiczna mają szansę przeżycia tylko wówczas, gdy pojęte są jako tok Opowieści. Jednym z naszych zadań jest opowiedzieć o tym, co dobre i złe w życiu politycznym... Nie należy się przeto dziwić, iż myślenie o polityce akcentujące następstwo paradoksów nie daje się pogodzić z żadną systematyką, mimo sWej jawnej bliskości z filozofią Erica Weila.

Thumaczyła:
Wiktoria Krzemień

⁴⁹ P. Ricoeur: TR. T. 3, op. cit., s. 355. Patrz także esej na temat jednostki W: Idem: *Sur l'individualisme*. Seuil 1987.