

Jacek Koronacki

## **Peter Augustine Lawler o końcu historii i właściwie rozumianej ponowoczesności**

Trzy lata temu streściłem na łamach Arcanów esej prof. Lawlera o ponowoczesnym konserwatyzmie, opublikowany w 2002 roku w „The Intercollegiate Review”.<sup>1</sup> Pisałem za Lawlerem, że naczelnym wyróżnikiem czasu nowożytnego – i niejako tym bardziej dnia dzisiejszego, czyli nowoczesności – jest szczególna definicja człowieka, która ani nie opisuje go w całości, ani nawet nie opisuje człowieka rzeczywistego. Zresztą celem sformułowania owej nowej definicji wcale nie było powiedzenie o człowieku całej prawdy. Jej celem było stworzenie użytecznej fikcji, która pomoże człowiekowi w jego dążeniu do nie mającej precedensu wolności, sprawiedliwości i dobrobytu. Nowożytna myśl dostrzegła w człowieku jedynie jednostkę, indywidualum, i to jednostkę specyficzną. Jak to podsumował prof. Lawler:

*nowożytna jednostka jest bytem abstrakcyjnym, wytworem ludzkiego umysłu, który ma być bardziej wolny od ograniczeń społecznych i politycznych oraz mniej ukierunkowany przez Boga i naturę na obowiązek i dobro, niż byłoby to możliwe w przypadku jakiegokolwiek rzeczywistego człowieka. Nowożytna jednostka nie jest zwierzęciem politycznym – obywatelem, mężem stanu czy filozofem – opisanym przez filozofów greckich i rzymskich, nie jest też stworzeniem społecznym i rodzinnym opisanym przez chrześcijańskich teologów. Jest zwolniona z obowiązku filozofa poznawania prawdy o naturze, z obywatelskiego obowiązku poświęcenia dla ojczyzny, z właściwego stworzeniu umiłowaniu Boga i bożej bojaźni, nawet z powodowanej miłością odpowiedzialności, bez której nie ma życia rodzinnego.*

Konserwatysta musi sprzeciwiać się liberalnemu indywidualizmowi, ponieważ ten nie tylko fałszywie pojmuje człowieka, ale także dlatego, że jego definicja unieważnia wszystko, co jest dobre i specyficznie ludzkie w człowieczym istnieniu. Zarazem zgadza się, że świat nowoczesny dobiegł swego kresu – ale nie dlatego, że spełniły się oczekiwania człowieka i zatem kończy się historia, lecz w tym tylko sensie, iż zobaczyliśmy już dość, by móc ten świat osądzić. Człowiek Zachodu jest bogatszy i zdrowszy, jest (w pewnym sensie) wolny, a jednak jego tęsknoty i dążenia, zwłaszcza do szczęścia i bezpieczeństwa, ani nie zostały spełnione, ani nie zniknęły. Więcej, *świat stworzony przez nowożytne jednostki, który w zamierzeniu miał dać im poczucie pełnego w nim zdomowienia, uczynił ludzi bardziej pozbawionymi tego poczucia niż kiedykolwiek.*

Publikację eseju poprzedziło nieporównanie obszerniejsze studium o właściwym rozumieniu ponowoczesności<sup>2</sup>. Celem książki było opisanie zauważalnego w amerykańskim piśmiennictwie przechodzenia od myśli nowożytnej (nowoczesnej) do myśli prawdziwie

---

<sup>1</sup> Patrz ARCANA 103-104 (1-2/2012) lub Jacek Koronacki, *Amerykański konserwatyzm na progu XXI wieku*, wyd. von borowiecky 2015, rozdz. 28.

<sup>2</sup> Peter Augustine Lawler, *Postmodernism Rightly Understood: The Return to Realism in American Thought*, Rowman & Littlefield Publishers Inc. 1999, 202 str. Od tego momentu niniejszy tekst jest tyleż krótkim co możliwie wiernym streszczeniem wybranych zasadniczych wątków książki. Jeśli nie jest zaznaczone, że jest inaczej, z niej też pochodzą kolejne cytaty.

ponowoczesnej, a zatem zrywającej z tą ukształtowaną przez nowożytność, która była próbą opanowania lub przewyciężenia natury przez działanie kierowane myślą.

*Mówiąc z grubsza, myśl nowoczesna może zostać nazwana pragmatyzmem. Jej celem, jak to orzekł Marks, nie jest zrozumienie świata, lecz jego zmiana. Ów projekt zmiany poprzez zapanowanie [nad światem] – oparty na założeniu, że człowiek może zrozumieć to tylko, co potrafi kontrolować, a zatem, że prawda jest „prawdą efektywną” [w oryg. „effectual truth”] – został rozpoczęty setki lat przed Marksem przez Niccolò Machiavellego.*

*Stanowisko Marksa, które sprowadza się do konkluzji, iż tajemnica oraz mizéria ludzkiej egzystencji może być w pełni przewyciężona praktycznie czyli historycznie, jest jedynie bardziej radykalnym wyrażeniem poglądu Machiavellego. Historyczne zmagania mogą dobiec swego końca wraz z całkowitym obaleniem ludzkiego poczucia braku satysfakcji, które to poczucie zrodziło owe zmagania. W tym momencie ludzie posiadą również mądrość, ponieważ znajdą się w sytuacji, w której będą mogli pojąć wszystko, czego dokonali, a – ściśle biorąc – nie ma niczego innego, co mogliby wiedzieć.*

Właściwie zatem rozumianą myślą ponowoczesną jest ta, której przedmiotem jest refleksja nad porażką nowoczesnego projektu doprowadzenia ludzkiej historii do końca. Tak zwani postmoderniści trafnie odrzucają nowożytny racjonalizm. Ale ich celebrowanie nieprzerwanego samo-stwarzania się z niczego nie jest żadnym postmodernizmem. Ich „anty-fundamentalizm” polegający na przyjęciu, iż ludzka egzystencja nie ma żadnego trwałego gruntu, w którym można by znaleźć jej fundament, jest w istocie tylko hiper-modernizmem. Właściwie rozumiany postmodernizm odrzuca iluzję samo-stwarzania się na rzecz realności świadomej odpowiedzialności. Prawdziwie ponowocześni myśliciele wiedzą, że ludzie powinni i mogą wieść życie w świetle prawdy, nade wszystko prawdy o celu i ograniczeniach ludzkiej egzystencji.

Wśród ponowoczesnych autorów, jakkolwiek dalece nie pierwszych i nie będących filozofami, za to dobrze znanych Ameryce, Lawler wymienia Václava Havla i Aleksandra Solżenicyna. Pierwszy powiedział Amerykanom, że upadek komunizmu jest świadectwem ludzkiego oporu przeciw manipulowaniu prawdą o człowieku. Drugi zaś, że gdyby ludzie rodzili się tylko po to, by być szczęśliwymi, to nie rodziliby się by umierać.

Profesor Lawler znajduje wiele racji po temu, by za pierwszego myśliciela ponowoczesnego, który oddziałł na amerykańską myśl, uznać Alexisa de Tocqueville’a. Na dowód trafności tej obserwacji często wraca w swojej książce do *Demokracji w Ameryce*.

Lawler podkreśla, iż nowożytne (czy nowoczesne) rozstanie z realizmem ma za jedno ze swoich źródeł ontologiczny dualizm natury i historii, wprowadzony przez Jana Jakuba Rousseau. W literaturze filozoficznej często czytamy, że pierwszym myślicielem, który wprowadził rozróżnienie między naturą i wolnością, a zatem tak sformułowaną zasadę ontologicznego dualizmu, był Immanuel Kant. Ale Lawler zgadza się z Leo Straussem, który wykazał, iż Kant budował na fundamencie myśli Jana Jakuba Rousseau. Rozróżnienie wprowadzone przez Rousseau lepiej niż u Kanta ujmuje istotę owego dualizmu. Pisze Lawler:

*Nazywam Jana Jakuba Rousseau najbardziej prawdziwym myślicielem nowożytnym<sup>3</sup>, ponieważ to on w swojej „Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności” podjął*

---

<sup>3</sup> W oryginale „the modern thinker”.

*zakończoną wielkim sukcesem próbę wyartykułowania wszystkich implikacji tego dualizmu. Człowiek nie jest bytem określonym przez naturę, lecz jest bytem wolnym, historycznym. Naturą jest to, co działa nieświadomie wedle nieosobowych, mechanicznych praw. A zatem pojęcie natury ludzkiej [natury człowieka-osoby] jest wewnętrznie sprzeczne. Wszystko co jest specyficznym ludzkim – przynależne tylko człowiekowi – w tym język, jest zdobyczą historyczną, wynikiem samo-stworzenia. Język nie jest zdolnością naturalną i nie daje nam żadnego wiarygodnego dostępu do jakiegokolwiek rzeczywistości poza tą, która jest wytworzona przez człowieka.*

Immanuel Kant bronił – pisał gdzie indziej Lawler – naszej absolutnej wolności, ale było doskonale niejasne co było tej wolności fundamentem. Próba odłączenia moralnej kategorii „osoby” od naturalnej kategorii „człowieka” musi owocować arbitralnymi i racjonalnie nie dającymi się obronić orzeczeniami. Taki dualizm może odmówić osobowości nie tylko cierpiącemu na zaawansowaną chorobę Alzheimera, ale także nowonarodzonemu dziecku, których samoświadomość nie sięga samoświadomości niektórych dojrzałych zwierząt.<sup>4</sup>

Kanta obrona wolności człowieka, i metafizyki, nie mogła się powieść<sup>5</sup>. Na ich miejsce przyszedł filozofie historii, a właściwie końca historii, poczynając od Comte’a i Hegla. Nie przypadkiem oczywiście i, powiedziałby Lawler, za sprawą wewnętrznej spójności wizji Rousseau<sup>6</sup>. To dlatego dobrze znany amerykańskim filozofom dwudziestowieczny heglista, tyleż wybitny co kontrowersyjny, Alexandre Kojève, choć sam tego chyba nigdy nie zauważył, bliższy był Jana Jakuba Rousseau niż Hegel.

*Często zauważano, być może po raz pierwszy i na pewno najlepiej przez Leo Straussa, że heglowska wizja historii zakłada u swego początku Thomasa Hobbesa stan natury. Przyjmuje, że ludzie są – z natury – odizolowanymi jednostkami i zatem mają przedpolityczny i brutalny początek. Wszakże Strauss dostrzega, iż Jana Jakuba Rousseau wizja stanu natury była korektą i ulepszeniem hobbesowskich radykalnie indywidualistycznych i brutalnych założeń. Odkrycie, że ludzie są historycznymi – w przeciwieństwie do bycia tylko naturalnymi – bytami opiera się na Jana Jakuba Rousseau rozpracowaniu wszystkiego, co implikuje idea orzekająca, że ludzie są z natury aspołeczni. Byt aspołeczny po prostu musi być zwierzęciem, całkowicie zdeterminowanym i nieświadomym. Przedhistoryczny człowiek w ogóle nie miał żadnych specyficznym ludzkich właściwości.*

Według Rousseau to, co Hobbes nazywa naturalnym, jest w istocie historyczne. Zaś Kojève zgadza się z Rousseau, nie z Hobbesem, na temat tego co jest naturalne, a co historyczne. Dla Kojève’a rdzeniem historii jest wojna, czyli ludzka chęć walki i ryzykowania życia dla „czystego prestiżu”. Tym, co według Kojève’a wyróżnia człowieka, jest jego historyczne bycie, nie jego natura. Natura ludzi jest taka sama jak wszystkich poruszających się ciał. Natura ta rządzona jest tymi samymi, przewidywalnymi i mechanicznymi prawami. Natura nie ma celu. Jeśli zatem ludzie mają cel, to ten musi być historyczny. Ów specyficznym ludzki cel bierze się z ludzkiego planu pokonania zdeterminowania człowieka przez naturę czy instynkt. Celem tym jest według Kojève’a osiągnięcie przez człowieka wolności uznanej przez inne wolne byty. Natura to materia, zaś duch, który jest specyficznym ludzkim ruchem,

---

<sup>4</sup> Por. Robert P. George i Christopher Tollefsen, *Embryo: A Defense of Human Life*, Doubleday 2008, 256 str.; p. zwłaszcza rozdz. 3-5.

<sup>5</sup> Por. uwagi Gilsona na ten temat, streszczone przeze mnie w odcinku „Przeglądu amerykańskiego” pt. *O naturze naukowego wyjaśnienia*, ARCANA 114 (6/2013); także Jacek Koronacki *op. cit.* Rozdz. 30.

<sup>6</sup> Nie ma tu nic do rzeczy, że w całości pisarstwa Rousseau filozofowie nie potrafią znaleźć specjalnej konsekwencji jego myśli.

pozostaje w opozycji do materii. Czyli dla heglisty posiadać ducha, to działać historycznie, w ramach historii. *Na końcu historii pragnienia ducha zostają spełnione, a zatem duchowe dążenia znikają. Znikają również, powiada Kojéve, różnice polityczne. Zostają zastąpione przez automatyczne sterowanie automatami, przez taki sam nieosobowy porządek, jaki charakteryzuje naturę.*

*[...] Rousseau antycypował także konkluzję Kojéve'a, że koniec historii jest powrotem do początku ludzkości, że historia jest kołem. Pod koniec opisu historycznego rozwoju człowieka w „Rozprawie o nierówności” Rousseau wymienia „punkt ekstremalny, w którym koło się zamyka dotykając punktu, z którego wystartowaliśmy. W tym punkcie wszystkie jednostki stają się znowu równe, ponieważ są niczym.” Z ludzkiej perspektywy wszyscy członkowie naszego gatunku są na równi niczym jako ahistoryczni w stanie natury. Powrót do równości jest końcem historii.*

*[...] Wielką wartością cudownie spójnego heglizmu Kojéve'a jest umiejętność dojrzenia nie podlegającej żadnej wątpliwości konieczności tego powrotu. Kojéve pozwala nam zobaczyć, że Hegel musi być uznany za tego, który dokończył dzieło rozpoczęte przez Rousseau.*

Z natury, jak reszta naturalnych bytów, ludzie żyli zgodnie z jej prawami, byli „uporządkowani”. Wszedłszy na drogę historycznego rozwoju do pewnego stopnia opuścili stan zwierzęcy, stali się „nieuporządkowani”. Rozpoczął się proces pokonywania natury oraz prześladowania jednego człowieka przez drugiego, koniecznych dla zaspokojenia rosnących potrzeb społecznych czyli historycznych. Odejściu od natury towarzyszy wzrost samoświadomości. Rodzi się świadomość czasu, zatem własnej śmiertelności.

Kojéve, podobnie do Rousseau, umieszcza w centrum historii, czyli wyjątkowości człowieka, śmierć. Powiada, że człowiek jest jedynym zwierzęciem, które umiera, ponieważ to on tylko wie, że umrze – dziś lub jutro. Inne zwierzęta nie mają żadnego „jutra”. Ludzkie życie dzieli się na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, gdy inne zwierzęta oraz człowiek naturalny mają tylko terażniejszość. Świadomość śmierci, rozwój historyczny, który uczynił człowieka śmiertelnym, pozbawia człowieka zadowolenia z terażniejszości, jak też iluzji wieczności.

Postęp historii, razem z przystaniem na ryzyko śmierci bez żadnej naturalnej przyczyny, jest według Rousseau odpowiedzią na ludzkie niezadowolenie. Coraz mocniej umiejscowiony w czasie, coraz bardziej świadomy czasu człowiek odczuwa niezadowolenie coraz większe. Nędza jego losu coraz bardziej mu doskwiera. *I to ta nędza staje się źródłem ludzkiego nieuporządkowania, które przynosi wojnę, nierówność, chorobę, miłość, nienawiść, ludzką próżność itd. [...] Z perspektywy natury, wolność człowieka jest chorobą.*

Rousseau utrzymywał, że ludzie nie mogli przyjąć za swój cel stale powiększającego się niezadowolenia. *Bez żadnej rozsądnej przyczyny ludzie oddalają się od zdrowia i zadowolenia danego im przez naturę.* Historia jest błędem. Historia dowodzi wolności człowieka, chwilowo wprowadza go w dumę, ale *ludzie nie mogą nie dostrzec, iż ich duma jest tylko próżnością, ponieważ wszystko co ludzkie jest przypadkowe.*

Żaden heglista, nawet Kojéve, pisze Lawler, nie mógł się zgodzić z Rousseau, że ludzka duma jest jedynie próżnością. Skoro na końcu historii, a takowy już nastaje zdaniem Kojéve'a, doskonała niezależność historycznego działania od tego, co człowiekowi jest dane

przez naturę, potwierdza realność ludzkiej wolności.<sup>7</sup> W pełni tego świadomi ludzie osiągnęli doskonałą mądrość oraz mają prawo do doskonałej dumy. Ludzkie działanie znajduje swoją kulminację na końcu historii w uniwersalnym i (pod każdym względem) jednorodnym państwie, w którym każdy jest jednakowo wolny i w którym każdy uznaje taką wolność każdego innego człowieka.

Wszakże Kojéve nie jest typowym heglistą. Uważa bowiem, że owo wzajemne uznanie ludzkiej wolności i godności będzie trwać tylko chwilę. Uniwersalne i jednorodne państwo już powstało, ale na razie tylko co do zasady, jeszcze niedoskonale zaktualizowanej. Gdy państwo to się samo udoskonali i stanie doskonale zaktualizowanym państwem uniwersalnym i jednorodnym, ludzka wolność, ludzki idealizm i zapewne samo państwo znikną. Na końcu historii ludzie nie będą już obywatelami zdolnymi do historycznego działania, a to z tego choćby powodu, że być obywatelem oznacza bycie gotowym na śmierć w imię jakiegoś ideału. *Kojéve, w przeciwieństwie do Fukuyamy, nie przejmuje się tym, jakie warunki muszą być spełnione, by uniwersalne i jednorodne państwo trwało. [...] Koniec historii, to znaczy miejsce, w którym ludzie są doskonale usatysfakcjonowani czyli zadowoleni, musi być także końcem ludzkości.*

Książka Petera Lawlera, której wybrane wątki omawiam, jest w zasadzie poświęcona lapidarnemu omówieniu dzieła dwóch myślicieli nowoczesnych – Francisa Fukuyamy i Richarda Rorty’ego – jednego, który starał się wyjść poza nowoczesność, zdaniem Lawlera nieudanie – Allana Blooma – oraz dwóch ponowoczesnych – Walkera Percy’ego i Christophera Lascha. Wszyscy oni zgadzają się, jakkolwiek niektórzy tylko częściowo, że jesteśmy na końcu historii, ponieważ ludzi nie porusza dziś to, co ich odróżnia od reszty świata ożywionego: świadomość śmiertelności. Tyle że w przypadku myślicieli ponowoczesnych mamy do czynienia z pewnością końca historii jako końca projektu nowożytnego i zarazem z nadzieją, iż ten nie może zakończyć się pełnym powodzeniem i przeto, że możliwy jest powrót do realizmu.

Allan Bloom, wybitny uczeń Kojéve’a, napisał głośną na cały świat książkę o tym, że Ameryka jest na drodze do uśmiercenia śmierci. Mam oczywiście na myśli jego „Zamknięty umysł”. Jak to podkreśla Lawler, głos Blooma jest głosem w obronie nierozzerwalnego związku miłości i śmierci – uśmiercenie śmierci byłoby uśmierceniem erosa<sup>8</sup> w człowieku, do czego zresztą zmierzają pragmatycy w rodzaju Rorty’ego. Bloom *wykrzykuje prawdę o śmierci w imię [obrony] miłości. [...] Ale Bloom wydaje się być otwarty na dualizm ontologiczny Rousseau na dwa sposoby. Opisywani przezeń amerykańscy studenci wydają się żyć na końcu historii [...]. Są przedstawieni jako miłe czy też grzecznie apatyczne zwierzęta, których nie porusza ani miłość, ani śmierć. Są jakby dowodem, że w ostatecznym rozrachunku ludzie nie mają jakiegś specyficznie ludzkiej natury. Wydają się być wyleczeni z ich ludzkiej mizerii przez historię. Ostatecznie też Bloom zdaje się zgadzać z Rortym i Rousseau, że większość ludzi miałaby się lepiej, gdyby straciła zdolność bycia poruszonymi przez śmierć. Zgadając się na poziomie opisu, Bloom i Rorty skłaniają się ku przyjęciu poglądu Kojéve’a, iż w Ameryce historia się skończyła.*

Sławny Rorty, uczeń Johna Deweya, idzie właściwie dalej – rozwija to, czego się nauczył od swego mentora, i działa, by przynieść koniec historii, bo ta jeszcze gdzieś tam daje o swoim trwaniu znać. To, co Bloom nazywa antyfilozoficznym i nieludzkim, nad czym boleje,

---

<sup>7</sup> Zarazem, ponieważ doskonale opanowali naturę, mogą się z nią pogodzić i, zadowoleni, zharmonizować z nią swoje życie.

<sup>8</sup> Czym jest eros p. encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas est*.

Rorty z radością akceptuje i uczestniczy w procesie doskonalenia czy dopełnienia końca historii. W jakimś miejscu Lawler pisze złośliwie, że Rorty stara się zagadać śmierć na śmierć. *Rorty naucza, że ludzie powinni uznawać za prawdziwe wszystko, co uznają za pomocne w spełnieniu ich pragnień. I przeto doświadczenie własnej śmiertelności jest jednocześnie nieużyteczne i nieprawdziwe.* Uważa, że wszystkie nasze doświadczenia, ludzka świadomość to kreacja języka. Nie ma – jak sam pisał – żadnych prawd niezależnych od języka. Pragmatyzm stoi założeniem, iż język jest ważniejszy, bardziej podstawowy niż doświadczenie. Wystarczy usunąć słowa opisujące dane doświadczenie, a samo to doświadczenie także zniknie. *Dzisiejszy pragmatysta wie – pisze Lawler – że postęp zawdzięczamy manipulacji lingwistycznej, a nie poszukiwaniu mądrości. [...] Postęp kierowany przez kombinację [nowoczesnej] technologii oraz słownik liberalnej demokracji zmierza ku globalnemu społeczeństwu, które da każdemu człowiekowi tyle samo wolności i dobrobytu. Społeczeństwo, które Rorty nazywa kosmopolitycznym i egalitarnym Kojéve nazywa uniwersalnym i jednorodnym.* Filozoficzna (a właściwie lingwistyczna) terapia ordynowana przez Rorty’ego ma człowieka wyzwolić z wszelkich nonsensów, a nieraz i okrucieństw, jakie niosą metafizyka, religia, czy narzucone przez chrześcijaństwo hamulce moralne. Jest skrojona na miarę człowieka, który jest „inteligentnym zwierzęciem” (*clever animal*) i w którym nie ma nic ponad to, co zostało weń wdrukowane w procesie jego uspołecznienia. Lawler poddaje myśl Rorty’ego dość szczegółowej analizie, wykazuje jakich sprzeczności nie mógł uniknąć mimo skrycia się za wymyśloną przez siebie „ironistką”. Wykazuje dlaczego pragmatyzm Rorty’ego jest kłamstwem.

Rozdział o uczniu Blooma, Fukuyamie i jego *Ostatnim człowieku*, jest w dużej mierze rozdziałem o Kojéve’ie, z którego Fukuyama korzystał.<sup>9</sup> W *Ostatnim człowieku* Fukuyama przypomniał Ameryce filozofię Kojéve’a, ale zarazem postanowił znaleźć rozwiązanie pośrednie między mizantropijnym racjonalizmem Kojéve’a i postmodernistycznym odrzuceniem tego racjonalizmu na rzecz [obrony] ludzkiej godności. Uznał, że jest w stanie dać opis końca historii, który zapełniają ludzie wolni i obdarzeni godnością. Wszakże postanowił to uczynić pozostając wiernym nowoczesnemu paradygmatowi myślenia, który odrzuca wszelką transcendencję i zamyka całość ludzkiego bytu w biologii i historii. W *Ostatnim człowieku* widzi szczęśliwy koniec historii, który świat ma zawdzięczać zwycięstwu liberalnej demokracji. W *Wielkim wstrząsie* – pisanym w ramach tego samego paradygmatu – wyjaśnia, iż wcześniej chodziło mu o koniec historii w sferze polityki i gospodarki, ale w sferze społecznej doświadczamy cyklicznych przemian dyktowanych prawami naturalnej ewolucji. Najwięcej miejsca w *Wielkim wstrząsie* poświęca pochwalie socjobiologii, której prawa czynią, że raz utracony tzw. kapitał społeczny odradza się w innej, wynikłej z naturalnej ewolucji formie. Nasza biologiczna natura jest pragmatyczna i to ona czyni, że jakkolwiek w obecnej zsekularyzowanej epoce nie wierzymy już w Boga, to religia może przetrwać, ponieważ ułatwia wychowanie dzieci. Ludzie nie powrócą do starych, głównie religijnych norm w sprawach płci, reprodukcji i życia rodzinnego, ale będziemy mieli jakieś zastępujące rodzinę formy opieki nad dziećmi (kilkanaście lat temu Lawler pisał, że

---

<sup>9</sup> Książka Lawlera, z której czerpię, została opublikowana przed Fukuyamą *Wielkim wstrząsem* i tym bardziej *Końcem człowieka*. Tezy zawarte w *Ostatnim człowieku* i *Wielkim wstrząsie* poddał Lawler krytycznej ocenie m.in. w esej *Francis Fukuyama as Teacher of Evil*, „Modern Age” 42, zima 2000, oraz w książce *Stuck with virtue: The American Individual and Our Biotechnological Future*, ISI Books 2005. Częściowo przychylną recenzję *Końca człowieka* opublikował w magazynie „Crisis”, wrzesień 2002 (p. też rozdział Lawlera w książce *Faith, Reason, and Political Life Today*, P.A. Lawler i D. McConkey [red.], Lexington Books 2000, oraz esej *Being Personal These Days: Designer Babies and the Future of Liberal Democracy* w książce *A Second Look at First Things: A Case for Conservative Politics*, F.J. Beckwith, R.P. George i S. McWilliams [red.], St. Augustine’s Press 2013; wspomniany esej z „Modern Age” omówiłem w VII odcinku „Przeglądu amerykańskiego”, ARCANA 36 (6/2006) oraz w *op. cit.* Rozdz. 7).

Fukuyamie zapewne nie przeszkadzałyby świat pełen seksualnie wyzwolonych, zamożnych, nigdy samych, ale formalnie samotnych matek, dziś możemy dodać – bez względu na to, co o tym sądzi Fukuyama – że zachodnim sądom i politykom przestaje przeszkadzać świat homoseksualnych par adoptujących dzieci). W *Końcu człowieka* Fukuyamę słusznie przeraziły możliwości, jakie zaczyna stwarzać biotechnologia<sup>10</sup>, która jego zdaniem może przynieść prawdziwe unicestwienie człowieka. Jednocześnie odkrył coś dla siebie zupełnie nowego – w ewolucji człowieka dostrzegł „skok ontologiczny”, który przydał człowiekowi atrybut godności, nazwany przez niego czynnikiem X, i którego biologia ewolucyjna wyjaśnić nie potrafi. Tyle że zatrzymał się na początku drogi, jak to w swojej recenzji napisał Lawler, drogi prowadzącej w dobrym kierunku – ku refleksji tomistycznej. Zatrzymał się bardzo wcześnie – nie odrzucił bowiem heglowskiego podziału na przedludzką naturę i ludzką historię człowieka, mimo wszystko pozostał pod wpływem socjobiologizmu i zachował niezgodę na możliwość zajścia skoku ontologicznego za sprawą nadprzyrodzonej interwencji. W rezultacie nowe spojrzenie Fukuyamy jest niespójne i niejasne.

Kojève powiedziałby zapewne, iż znaleźliśmy się na tym etapie końca historii, na którym z dumą szcycimy się swoją wolnością i godnością. John Locke pisał o jednostce, która jest wolna, niepowtarzalna i niezastępowalna. Immanuel Kant wprowadził autonomię (praktycznego) rozumu. Niezależnie i znacznie wcześniej zaczął się proces rugowania Boga ze świata, zwłaszcza świata człowieka. Dzisiejsze pojmowanie godności i autonomii człowieka jest wysoce nieuzgodnione, niejasne, nie ma fundamentu i zdaje się prowadzić człowieka do utraty jakkolwiek rozumianej godności.<sup>11</sup> Bóg został uśmiercony i człowiek stanął na Jego miejscu. O co kiedyś mógł człowiek prosić Boga, by dlań uczynił, dziś musi to uczynić sam. Autonomia, jeśli rozumieć ją jako moralne samookreślenie się człowieka, pisze Lawler<sup>12</sup>, oznacza, iż musimy wyzwolić nasze umysły z wpływu rodziców, ojczyzny, tradycji, natury, Boga itd., i „być niepowtarzalnymi sobą”. Ale to paraliżuje umysł jednostki, czyni ją zdezorientowaną i napełnia ją niepokojem. Kartezjański radykalny sceptycyzm prowadzi jednostkę do utraty zaufania w zdolności własnego umysłu oraz utraty poczucia (rzekomego) istnienia w niej fundamentu jej godności.

Nowoczesność (hiper-modernizm) podsuwa człowiekowi zgoła logiczne i różne, aczkolwiek w ostatecznym rozrachunku podobne, rozwiązania jak pozbyć się owego egzystencjalnego niepokoju. Dla przykładu, przy czym są to rozwiązania niewykluczające się: panteizm, np. w ramach ruchu New Age, environmentalizm, ale przede wszystkim pragmatyzm traktowany jako terapia, w tym terapia lingwistyczna, oraz rousseański koniec historii. Walker Percy w swoich powieściach powstałych w latach 1961-1987 opisywał, jak Amerykanie już się poddają, lub się poddadzą, pewnym szczególnym terapiom – psychoterapii, leczeniu środkami psychotropowymi, ale także narkotykom, czy dowolnie wyuzdanemu i choremu wyzwoleniu seksualnemu.<sup>13</sup> A wszystko dla zabicia owego egzystencjalnego niepokoju.

W eseju o Fukuyamie jako nauczycielu zła<sup>14</sup> tak Lawler streszczał pogląd Percy’ego na współczesność: *Ludzie, pisał Percy, czują się dziś bardziej obcy niż kiedykolwiek. Współczesna nauka uczyniła wielki postęp w wyjaśnianiu wszystkiego poza własnym ja i*

<sup>10</sup> Choć można też mieć nadzieję, że to prerażenie nadmierne; por. Lawlera *Being Personal These Days: Designer Babies and the Future of Liberal Democracy* - patrz op. cit. w przypisie 9.

<sup>11</sup> Por. P.A. Lawler, *Modern and American Dignity: Who We Are as Persons, and What That Means for Our Future*, ISI Books 2010.

<sup>12</sup> Patrz op. cit. – przypis 11.

<sup>13</sup> *Nota bene*, sowieckie psychuszki były zgoła racjonalnym – jakkolwiek radykalnym – elementem budowy „zdrowego” państwa uniwersalnego i jednorodnego, ponieważ leczyły jednostki najbardziej nieprzystosowane.

<sup>14</sup> Por. przyp. 9.

*duszą tego ja. Naukowi eksperci mówią człowiekowi, iż zasadniczo nie różni się niczym od innych zwierząt i że przeto powinien być szczęśliwy w świecie, w którym życie jest bardziej wolne, dostatnie i bezpieczne niż kiedykolwiek w historii. Mówią, że ludzkie poczucie bezdomności jest albo zasadniczo irracjonalne, albo jest zjawiskiem czysto psychologicznym. Skąd ma wynikać, że można ich wyleczyć przez zmianę ich środowiska, łagodzącą terapię, ideologiczny banał lub właściwą mieszankę środków chemicznych.*

Walker Percy był przede wszystkim myślicielem, według Lalwera najciekawszym rdzennie amerykańskim myślicielem XX wieku.<sup>15</sup> O swojej ostatniej powieści *The Thanatos Syndrome* powiedział, że jej jedynym przesłaniem jest, iż lepiej jest być nieumiejącym znaleźć swojego miejsca człowiekiem niż szczęśliwym szympansem. Uważał, że poczynając od Kartezjusza za sprawą jego dualizmu psychofizycznego, czyli radykalnego, substancjalnego rozdzielenia ciała i umysłu (duszy), i nade wszystko od czasu Rousseau nowożytni myśliciele wybrali szympansa.<sup>16</sup> Niespokojną egzystencję człowieka postanowili zastąpić spokojną egzystencją zwierzęcia. Nowożytna nauka potrafi coraz więcej powiedzieć o kosmosie (w jej rozumieniu kosmosu), ale nic o własnym ja człowieka. To prawda, że nowożytny człowiek jest w tym kosmosie jakby porzucony, bezdomny, nie widzi w nim swojego miejsca i może tylko domyślać się, że jego ja do tego kosmosu nie należy. Mało tego, wraz z rozwojem nowożytnej nauki człowiek wie coraz lepiej, iż nie jest częścią opisywanego przez tę naukę kosmosu. Stąd jego coraz większe zagubienie i coraz silniejsze pragnienie poznania prawdy o sobie. Zaś nauka, cała nowożytność wybierają rozwiązanie perwersyjne – wyleczyć człowieka z owego poczucia zagubienia i owego pragnienia. Eliminacja tych doświadczeń ma jednocześnie znieść domniemaną realność tego, ku czemu wskazują – duszy, świadomości osobowego ja. Jak to się może odbywać, opisywał Percy w swoich powieściach. Obok wspomnianych już szczególnych terapii, służy temu autorytet nauki, w której na dostrzeżenie człowieka w jego prawdzie nie ma żadnej możliwości, i służy także głos ekspertów, któremu zagubiony człowiek jest posłuszny.

Stoik Percy stał się tomistą i katolikiem poprzez refleksję nad językiem i tą drogą zgodę na filozoficzny realizm. Odrzucenie nominalizmu na rzecz realizmu zawdzięczał swoim studiom nad teorią języka i znaczenia C.S. Pierce'a (jak sam Percy mówił, musiał się Pierce – filozof, wybitny logik i matematyk zwany niekiedy ojcem pragmatyzmu – przewrócić w grobie na wieść kogo ma za ucznia). Pisze Lawler o ostatecznej konstatacji Percy'ego: *Istnieje prawdziwy związek łączący rzeczy, słowa i ludzką wiedzę. Tym łącznikiem jest język, w którym spotykają się [w oryg. intersect] umysł i materia oraz konkretne osoby ludzkie.* Pojęcie natury ludzkiej nie jest żadnym oksymoronem. Człowiek jest bytem obdarzonym językiem, który dzięki naturalnemu posiadaniu tego daru jest otwarty na prawdę o innych bytach i o sobie, i który jest z natury bytem społecznym. Jego samoświadomość jest doświadczana dzięki interakcji z innymi za pośrednictwem języka. Dzięki językowi ciało i umysł (dusza) tworzą substancjalną całość.

Realizm to z jednej strony świadomość otwartości wyposażonego w język człowieka na prawdę i z drugiej świadomość ograniczonej doskonałości ludzkiego poznania. Ludzie wiedzą

---

<sup>15</sup> W swojej refleksji wychodził od amerykańskiej tradycji myśli i filozofii społecznej, zwłaszcza od stoicyzmu amerykańskiego Południa, by dojść do tomizmu. Jego pisarstwo dotyczyło Ameryki. Patrz *A Political Companion to Walker Percy*, P.A. Lawler i B. Smith [red.], University Press of Kentucky 2013 i tam zwłaszcza P.A. Lawler, *Walker Percy, Alexis de Tocqueville, and the Stoic and Christian Foundations of American Thomism*.

<sup>16</sup> Rousseau – czego wcześniej nie napisałem – zgoła logicznie zastąpił język etyki, ludzkie cnoty i słabości pojęciami zdrowia i choroby.



coś o sobie – każdy o sobie samym i każdy o innych – oraz o świecie, ponieważ natura dała im taką zdolność. Ich wiedza, którą zawdzięczają bezpośrednim postrzeżeniom i refleksji nad nimi, jest niedoskonała, na przykład podlega prawom poznania pojęciowego, docieraniu tylko do aspektów istoty, a nie całej istoty, ale coś wiemy, i to wiemy wspólnie. Nie jest iluzją miłość, wiemy co to znaczy wieść życie dobre, czym są cnoty. Życie w świetle prawdy nakłada obowiązki na śmiertelnych ludzi żyjących we wspólnocie. Jeśli czujemy jakieś częściowe wyobcowanie mimo wszystkiego co daje nam natura, to być może dlatego, że nasz prawdziwy dom jest gdzie indziej i że w naszej naturze leży tęsknota za osobowym Bogiem.

Realizm, pisze Lawler – i dodaje, że zgodziłby się z nim Percy – *to właściwie rozumiana ponowoczesność, czyli takie spojrzenie na ludzką naturę oraz śmiertelność, które ujawnia porażkę nowoczesnego projektu wyeliminowania tajemnicy bytu i człowieka, i przyniesienia końca historii. Śmierć nie została uśmiercona. Wbrew nadziei Richarda Rorty’ego śmierć nie może być zagadana na śmierć. [...] Ludzie, gdy dzielą się prawdą o sobie, zachowują świadomość nie dających się przekroczyć ograniczeń, którym podlegają jako myślące cielesne byty.*

Christopher Lasch także zgodziłby się z tymi stwierdzeniami i dodał, że prawda o porażce projektu nowoczesnego bije w oczy z dala od uniwersyteckiego oraz opiniotwórczego establishmentu, wśród prostych Amerykanów. Od śmierci Lascha minęło 21 lat, do prostej, białej Ameryki także wdarła się demoralizacja, ale nadal jego pogląd jest prawdziwy. Tak jak pozostaje prawdziwy wśród młodzieży, choć może nie z tych uniwersytetów, o których pisał Allan Bloom. Jak napisał Horacy, *Naturam expellas furca, tamen usque recurret: możesz wyrzucać naturę widłami, ale ona będzie wracać.*

Co nie znaczy, że możemy być spokojni o przyszłość – hiper-nowoczesna wojna o odmówienie człowiekowi natury i zakończenie ludzkiej historii trwa, a jej wodzowie mają na Amerykę oraz cały Zachód wpływ niepokojący i odnoszą sukcesy. Wystarczy przywołać przykłady amerykańskich werdyktów sądowych w sprawach o fundamentalnym znaczeniu moralnym, czy różne nowe przedmioty w programach nauczania na najważniejszych uniwersytetach.<sup>17</sup>

Stanowisko Christophera Lascha, szczegółowo to pokazał Lawler, było zadziwiająco bliskie poglądom Percy’ego. Mimo że Lasch nigdy nie pisał jako chrześcijanin, w materii tu poruszanej miał poglądy praktycznie tomistyczne, jakkolwiek ich uzasadnienie było zupełnie inne.

Jak to już odnotowałem, prof. Lawler często w swoim studium o właściwie rozumianej ponowoczesności przywołuje Alexisa de Tocqueville’a. Nie ma wątpliwości, że ten arystokratyczny liberał, przekonany o zwycięstwie demokracji w Europie, który przeto udał się do Ameryki zbadać, co cały Zachód czeka, był wedle definicji Lawlera myślicielem prawdziwie ponowoczesnym. Chyba najwcześniejszym i może największym, gdy wielkość mierzyć stopniem trafności czynionych przewidywań, albo wręcz precyzją konstatacji, że być

---

<sup>17</sup> Dziś, w połowie września 2015, trudno nie zrobić dygresji o Richarda Rorty’ego idei „sentymentalnej edukacji” społeczeństw, propagowanej przez niego m.in. w kontekście praw człowieka i odpowiedniego traktowania przez Zachód mniejszości z innych kultur. Na absurdalność tej idei wskazywał np. Walker Percy wielokrotnie. Obecnie politycy brukselscy, niemieccy i wielu innych, niektórych polskich nie wyłączając, bezradni wobec zalewu Europy muzułmanami z krajów skądinąd dotkniętych straszliwymi cierpieniami ludzi, zachowują się tak, jakby przyjęli za swoje wskazania Rorty’ego (choć o nim najpewniej nie słyszeli).

może nadchodzi koniec historii. Ponieważ mało się o tym pisze, przyjrzyjmy się na koniec niektórym diagnozom Tocqueville'a.<sup>18</sup>

Słusznie podkreśla Lawler, że Tocqueville opisywał Amerykanów na sposób pascalowski – jako nieszczęśliwych, gdy nie czuli wokół siebie Bożej obecności. W latach 30-tych XIX wieku, gdy Tocqueville podróżował po Ameryce, Amerykanie mieli jeszcze swoje państwo Boże – gdy szli do kościołów w niedzielę. Ale coraz mocniej zanurzali się w państwie ziemskim, pracy i interesach bez myśli o Bogu. Demokracja, jak pisał Tocqueville, nie sprzyja myśli metafizycznej i teologicznej, rozwija zaś język służący codziennym zajęciom praktycznym. Uczy pragmatyzmu i likwiduje język zdolny przekazać doświadczenia życia duchowego. Tym skuteczniej, że starym słowom przydaje zupełnie nowe znaczenia i tworzy także słowa nowe, odpowiadające technicznemu charakterowi komunikacji międzyludzkiej. Wskazywał więc Tocqueville na konieczność kultywowania wysokiej kultury, zwłaszcza klasycznej.

Pisał, iż demokracja ma co najmniej skłonność do zmierniania ku indywidualizmowi. Jej kulminacją będzie właśnie indywidualizm, i to nie indywidualizm przeżywany przez jednostkę wyposażoną w poczucie szczególnej godności, ponieważ temu sprzeciwiał się ideał równości wszystkich. Będzie to jednostka słaba i bezradna, praktycznie niezdolna do udźwignięcia ciężaru odpowiedzialności za siebie i bliskich, za ich przyszłość. By tak się nie stało, potrzebna byłaby arystokratyczna wyobraźnia, arystokratyczny duch, działanie autorytetów uczących kultywowania obywatelskich cnót, ale to wszystko jest demokracji obce.

Tocqueville obawiał się zatem nadejścia łagodnego, administracyjnego despotyzmu, sterującego państwem dla dobra ogółu. Jednostka będzie apatyczna, niezdolna do miłości do innej osoby i do nienawiści. Pozostanie jej tylko miłość równości wszystkich. Jej dogmatyczna nieufność wobec wszelkiego autorytetu, w tym autorytetu osobowej władzy, skazuje ją na niewolę wobec tzw. opinii publicznej w istocie tworzonej – dodaje w tym miejscu Percy – przez bezimiennych ekspertów mających za sobą autorytet nauki.

Za wielkie niebezpieczeństwo niesione przez demokrację uważał Tocqueville panteizm. Jasne było dlań, że dla nic nieznaczącego i słabego człowieka epoki demokratycznej panteizm może być wyjściem niezwykle atrakcyjnym. I dlatego apelował, by wszyscy, którzy rozumieją prawdziwą wielkość człowieka połączyli się w walce z tym niebezpieczeństwem.

*Wrzesień 2015*

---

<sup>18</sup> Por. t. 2 *Demokracji w Ameryce*, zwłaszcza rozdziały 1, 6, 7, 15, 17 w cz. 1, 15-20 w cz. 2 oraz 6 w cz. 4.