

ADAM JANAS

TOTALITARYZMY, PONOWOCZESNOŚĆ I WYCHOWANIE CZŁOWIEKA W ŚWIETLE ROZWAŻAŃ FILOZOFICZNYCH CHANTAL DELSOL

Streszczenie. Celem artykułu jest wykazanie związku pomiędzy ponowoczesnością i totalitaryzmami oraz wychowaniem człowieka. Przyjętym założeniem jest istnienie zróżnicowanej ontycznie rzeczywistości, której integralną częścią jest życie człowieka, pomiędzy różnymi porządkami istnienia: immanentnym (biopsychospołecznym) i transcendentnym (egzystencjalnym, metafizycznym i religijnym), w obliczu którego człowiek staje się tym, kim może i być powinien. Na podstawie analizy rozważań francuskiej myślicielki Chantal Delsol (ur. 1947) można sądzić, że wobec przesłoniętej transcendencji – zarówno w minionych totalitaryzmach, jak i współcześnie – człowiek wskutek absolutyzacji inherentnych kryteriów prawomocności tego, co immanentne, zostaje zredukowany do swoich uwarunkowań biopsychospołecznych. W konsekwencji świat staje się polem do eksperymentów społecznych, dokonywanych za pomocą terroru, bądź bardziej subtelnych środków inżynierii społecznej. Wychowanie jawi się wówczas jako ochrona człowieka przed totalitarnym potencjałem ludzkiego zbiorowego istnienia, a zatem także przed nim samym.

Słowa kluczowe: wychowanie; ponowoczesność; totalitaryzmy; immanencja; transcendencja; Chantal Delsol

1. Wstęp. 2. Totalitaryzmy a ponowoczesność. 3. Wychowanie posttotalitarne. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Związek totalitaryzmów z ponowoczesnością i wychowaniem nie wydaje się oczywisty, dlatego pozostaje szczególnie interesujący. Ponowoczesność będzie tu rozumiana jako epoka współczesna, powstała pośród ruin myśli nowożytnej, zwieńczonej dwudziestowiecznymi totalitaryzmami. Totalitaryzmy stanowią – jak można sądzić – odroczoną konsekwencję myślenia o rzeczywistości w sposób radykalnie immanentny i urzeczowiony. We wczesnej nowożytności doszło bowiem do oddzielenia przedmiotu poznania od podmiotu poznającego,

co doprowadziło do stopniowego absolutyzowania zarówno przedmiotu, jak i podmiotu (Blandzi 2004, Taylor 2012). Zabsolutyzowanie przedmiotu poznania znalazło swoje różne odcienie w naturalizmie, faszyzmie, matematycznym przyrodoznawstwie oraz pomyślanych na ich wzór współczesnych naukach społecznych, w ramach których „zazwyczaj waży się, liczy i mierzy, aby nie musieć myśleć” (Gómez Dávila 2014, 214). Zabsolutyzowanie podmiotu poznania ujawniło się zaś w różnej postaci w ekspresywizmie, liberalizmie, komunizmie (w formie podmiotu zbiorowego), egzystencjalizmie oraz współczesnej „polityce tożsamości”, w ramach której człowiek wierzy, że jest tym, co sam o sobie pomyśli. Innymi słowy, po przesłonięciu transcendencji oraz kolejnych „falach nowożytności” (Strauss 1988) człowiek zaczyna wierzyć, że wszystko jest możliwe, a świat jest tym, co na jego temat się uzgodni. Ludzkie bycie w świecie zaczyna być postrzegane jako nieograniczone pole do eksperymentów polityczno-społecznych, przeprowadzanych za pomocą terroru podczas dwudziestowiecznych totalitaryzmów lub innych form wywierania wpływu w czasach współczesnych.

W niniejszym artykule zostanie przeanalizowany porządek argumentacyjny wyводу Chantal Delsol¹, ukazujący różnice oraz – co ważniejsze – podobieństwa między dwudziestowiecznymi totalitaryzmami, a czasami współczesnymi. Jako uczennica Hannah Arendt odwołuje się do twórczości swojej mistrzyni, wychodząc z założenia, że jednym z głównych korzeni totalitaryzmu jest apodyktyczne przekonanie o tym, że „wszystko jest możliwe” (Arendt 2008, 199),

1 Chantal Delsol (ur. 1947) jest profesorem filozofii politycznej, dyrektorką Ośrodka Studiów Europejskich na Université Paris-Est Marne-la-Vallée, gdzie utworzyła Interdyscyplinarny Instytut Studiów Politycznych Hannah Arendt (Laboratoire Interdisciplinaire d'étude du Politique Hannah Arendt Paris-Est). Odznaczona nagrodami: Prix Mousquetaire (1996), Prix Joseph-du-Theil de l'Académie des sciences morales et politiques (1998), Prix Raymond de Boyer de Sainte-Suzanne de l'Académie française (2001). Jej myśl głównie związana jest z tożsamością Europy, godnością człowieka, teoriami politycznymi. Dodatkowo podejmuje kwestie religijne i moralne. Zajmuje się trudną kondycją współczesnego człowieka. (Więcej zob.: Hall, Seaton 2012).

a człowiek – również współczesny – czyniąc zeń zasadę istnienia, dokonuje swoistego gwałtu na bycie. Analizy zawarte w artykule dotyczą poglądów przedstawionych w trzech książkach Delsol: *Esej o człowieku późnej nowoczesności* (*Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, 2000); *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy a ponowoczesność* (*La haine du monde. Totalitarismes et postmodernité*, 2016); *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* (*Les pierres d'angle. A quoi tenons-nous?*, 2014).

Myślenie o wychowaniu pozostaje epistemologicznie uzależnione od zróżnicowanej ontycznie rzeczywistości, której integralną częścią jest życie człowieka pomiędzy różnymi porządkami istnienia: immanentnym (biopsychospołecznym) i transcendentnym (egzystencjalnym, metafizycznym i religijnym). Wybór twórczości Delsol jako przedmiotu niniejszej analizy nie jest bynajmniej arbitralny, implikuje bowiem wielowymiarową wizję ludzkiego istnienia, rozważanego jako jedność tego, co transcendentne i tego, co immanentne. W odniesieniu do tej ontologicznie bogatej wizji człowieka zostanie podjęta próba rozpoznania związku totalitaryzmów z ponowoczesnością jako egzemplifikacji różnych, lecz – jak się okaże – podobnych prób pozbawiania rzeczywistości, w tym wychowywania człowieka, transcendentnej prawomocności.

2. TOTALITARYZMY A PONOWOCZESNOŚĆ

Ludzkie istnienie, rozważane jako jedność tego, co transcendentne oraz tego, co immanentne, zdaje się ujawniać w myśleniu pojęciowym, problematyzującym swoją samowystarczalność. Myślenie, ukazujące się sobie jako samowystarczalne, dla którego jedynym odniesieniem jest ono samo, w odróżnieniu od myślenia, dla którego zasadą poznawczą jest zróżnicowana ontycznie, samoistna rzeczywistość, dokonuje się w immanencji ludzkiego poznania. Absolutyzuje ono samo siebie, zapoznając rzeczywistość, dlatego wytwarza zasadę poznawczą głoszącą, że „wszystko jest możliwe”. Natomiast

myślenie, dla którego odniesieniem jest przede wszystkim zróżnicowana ontycznie rzeczywistość, samo rozważając siebie jako jej integralną część, rozpoznaje samoistne, transcendentne granice tego, co możliwe, dzięki którym człowiek może stawać się tym, kim jest (Delsol 2003). Innymi słowy, świat może być rozważany, przeżywany oraz oceniany w immanentnej metaperspektywie poznawczej, której zasadą jest reguła: „wszystko jest możliwe”, bądź w świetle transcendencji ludzkiego poznania, której zasadą poznawczą byłoby podejmowanie egzystencjalnych starań rozpoznawania granic tego, co jest możliwe. Porządek transcendentny pozostaje wprawdzie nieosiągalny w pełni dla myślenia pojęciowego, lecz ujawnia się na drodze wychowania oraz cnoty. Przesłonięcie wymiaru transcendentnego (egzystencjalnego, metafizycznego, religijnego) implikuje redukcję ludzkiego istnienia do wymiarów biopsychospołecznych wraz ze wszelkimi tego konsekwencjami.

W celu ukazania różnicy pomiędzy immanentną a transcendentną postawą egzystencjalną Delsol przedstawia figury demiurga oraz ogrodnika. „Demiurg jest autorem powieści. Sam stwarza swoje dzieło, które w całości do niego należy – może je przerabiać, przeobrażać, pomniejszać i powiększać wedle własnej woli” (Delsol 2017, 299). Ogródnik zaś pielęgnuje to, co istnieje niezależnie od niego, dlatego jego celem jest przede wszystkim „płodność i żyzność ziemi, którą uprawia. Nie jest autorem powieści, nie sili się na stwarzanie świata, lecz chce doskonalic świat, który zastał, gdy nań przyszedł. (...) Ogródnik nie jest panem jutrzeńki; nie jest też panem zmierzchu ani apoteozy. (...) Ogródnik zna swoje ograniczenia. Pretensjonalność go niszczy. Tylko podziw i uwielbienie pozwala mu wzrastać” (Delsol 2017, 301).

Życie ogrodnika jest zorientowane na doskonalenie siebie i świata w zadanych do rozpoznawania, samoistnych granicach, pozwalających na osobisty – a zatem różnorodny – udział człowieka w bycie. Ogródnik uznaje bowiem zwierzchnictwo rzeczywistości, dlatego dzieła doskonalenia dokonuje w świetle transcendencji tego, co

istniało przed nim oraz tego, co będzie istnieć po nim. Jego życie wypełnia wdzięczne doświadczenie majestatu bytu.

Życie demiurga zaś jest zorientowane na konstruowanie rzeczywistości bez granic. Siła, kontrola, innowacja oraz radykalna emancypacja ukazują mu się jako warunki powodzenia wszelkiego działania. Zakwestionowanie granic wydaje się demiurgowi konieczne, albowiem dopiero na ontologicznie oczyszczonym polu wszystko zaczyna wydawać się możliwe. Po zakwestionowaniu transcendentnych granic, immanentnie wpisanych w ludzkie życie, droga do totalitaryzmu zostaje otwarta, ponieważ dla demiurga życie pozostaje polem wyładowań żądz panowania nad światem jako konglomeratem procesów biopsychospołecznych. Człowiek zostaje uznany za produkt konwencjonalnych uwarunkowań społecznych i zespół cech biopsychicznych. Odtąd świat stanowi nieograniczone pole eksperymentów na ludziach.

Demiurgiczna wizja polityki, w tym wychowania, stanowi ontologiczne laboratorium, w którym inżynierowie właściwego porządku próbują uczynić z ludzi środki do urzeczywistnienia swoich „zbawczych” projektów społecznych. Oczywistym narzędziem dwudziestowiecznych projektów (w Europie) – w odróżnieniu od projektów współczesnych – był terror. Współczesny związek z totalitaryzmami ujawnia się w postrzeganiu ludzkiego świata jako pola do eksperymentów. „Doświadczenie” ogrodnika jako udział w majestacie bytu stanowiłoby zatem ontologiczną odwrotność „eksperymentu” demiurga jako próby zawładnięcia bytem: „Doświadczenie jest przyjmowaniem rzeczywistości; eksperyment jest wolą jej posiadania. (...) Tylko uznanie roli doświadczenia może wnieść zapory na skraju nieludzkich przepaści eksperymentu. Eksperyment oznacza zamknięcie się w sobie i w swojej nagiej woli. Doświadczenie jest przyjmowaniem bytu (...)” (Delsol 2017, 39).

Podstawowym założeniem demiurgicznych projektów społecznych – niezależnie od tego, czy odwołują się do terroru, czy też nie – jest radykalna arbitralność i umowność ludzkiego świata na wszystkich jego

poziomach, od biologicznego, aż po metafizyczny i religijny włącznie. Wszelkie transcendentne fundamenty ontologiczne, w odniesieniu do których możliwe pozostaje ludzkie współbycie, zostają wówczas zakwestionowane jako arbitralne wytwory intelektu. „Wszystko jest od początku do końca wytworzone [konwencjonalne – A.J.]. A skoro tak, wszystko jest możliwe” (Delsol 2017, 44).

Jeśli wszystko jest możliwe na mocy swojej arbitralności, jedyną prawnomocną postawą intelektualną wydaje się relatywizm moralny. Jednakże sam relatywizm byłby tylko proceduralnym warunkiem możliwości niszczenia wszelkiej doświadczanej prawnomocności na rzecz wprowadzenia w to miejsce immanentnego absolutyzmu: „Relatywizm (...) to jedynie przynęta. Zachwala się szafł niszczenia, gdyż zawsze jest atrakcyjny. Nie mówi się jednak, że jest on jedynie narzędziem, przy pomocy którego prawie potajemnie narzuca się nowe konstrukcje (...)” (Delsol 2017, 293).

Poza relatywizmem demiurgia – zdaniem Delsol – posługuje się także szyderstwem: „społeczeństwo udaje, że ceni jedynie negację wartości, że opiera wszystko na żarcie i na szyderstwie. Udaje, że wszystko lekceważy i »bagatelizuje«. Udaje, że stało się społeczeństwem błaznów, gdyż kapłanów wykluczono z powodu ich fanatyzmu, by nawiązać do słynnej antynomii Leszka Kołakowskiego. Czyniąc tak, zwodzi nas, dowodząc swojej obłudy: szyderstwo bowiem jest jedynie środkiem, za pomocą którego wynosi się na piedestał innych kapłanów (...) niszczy się jedne punkty odniesienia, by sakralizować inne, najpierw niejawnie, do momentu aż zatryumfują one na tyle, by nas tyranizować” (Delsol 2017, 83). Szyderstwo stanowiłoby zatem pewien zamiennik dawnego terroru. Zarówno terror, jak i szyderstwo zdają się mieć ten sam cel – odebranie prawnomocności temu, co niezgodne z treścią postulowanego projektu społecznego: „Szyderstwo, podobnie jak terror, nie posługuje się argumentami: gardzi i poniża, nigdy się nie tłumaczy (...). eliminuje racje i kryteria, otwarcie kwestionuje prawnomocność. W tym sensie jego krecia robota sięga głębiej niż terror, gdyż szyderstwo zakorzenia się w podziemiu. Terror

atakuje konsekwencje i formy ekspresji, podczas gdy szyderstwo przypuszcza atak na fundamenty. Dlatego szyderstwo, które niszczy racje myśli, jest o wiele skuteczniejsze od terroru, który uderza w myślącego i paradoksalnie umacnia go w jego przekonaniach” (Delsol 2017, 73).

Szczególną odmianą szyderstwa byłaby ostentacyjna tolerancja, która przypisuje „epistemologiczny wskaźnik zero” wszelkim staraniom rozpoznawania prawdy o sobie i świecie. Wszystkie wierzenia oraz wysiłki poznawczo-etyczne zostają zrównane jako jednakowo (nie)ważne w otchłani nieskończenie wielu możliwych upodobań i opinii (*doxa*). Wszystkie zatem należy szanować po równo, tym samym kpiąc z możliwości ich rzeczywistej prawomocności: „Ostentacyjna tolerancja, za którą kryje się kpina, tłumi opór w sposób bardziej niezawodny niż jakikolwiek przymus. Świat kulturowy, który w ten sposób ma być zniszczony, zostaje pozbawiony sensu, ogołocony ze znaczeń, które nadawały mu wagę i powagę, które nas w nim zakorzeniały. Ośmieszanie jest wyrazem pogardy i dystansu, sprawia, że świat kulturowy zostaje zneutralizowany i rozbrojony, przestaje się liczyć i nie jest w stanie się bronić, przestaje oferować sens [udostępnić byt – A.J.], którym człowiek może się żywić” (Delsol 2003, 5).

Oprócz silnego przekonania o arbitralności ludzkiego istnienia oraz instrumentalizacji relatywizmu w celu zawładnięcia zbiorową umysłowością (posługując się przy tym szyderstwem, jeśli terror staje się niemożliwy) związek totalitaryzmów z ponowoczesnością ujawnia się w ideologicznej roli języka. Język demiurgii wyrzeka się desygnowania tego, co jest – na rzecz próby zawładnięcia myśleniem pojęciowym oraz ustanowienia skodyfikowanych reguł słusznego porządku poprzez odpowiedni dobór słów i zwrotów oraz zakaz posługiwania się niektórymi z nich. Język wówczas staje się proceduralną strukturą pojęciową, obowiązującą na mocy powszechnej konieczności oraz wytworzonej oczywistości: „Użytkownicy tego języka nie są autorami swoich słów (...) nie mówią, lecz są mówieni, nie

biorą odpowiedzialności za własne słowa, które są wypowiedane nie przez nich, lecz przez wymóg społeczny i ideologiczny” (Delsol 2017, 285). Język wyznaczałby wówczas teren myślenia pojęciowego, którego zasadą jest urzeczywistnianie postępu pod postacią pożądanego projektu społecznego. Wszystko, cokolwiek kwestionuje i spowalnia proces rewolucyjny, zostaje uznane za barbarzyńskie, niemoralne, zacofane tudzież konserwatywne oraz naznaczone piętnem „fobii” (Delsol 2017, 25-26) jako psychospołecznej patologii. „Ideologia postępu niezależnie od tego, czy dochodzi do głosu w sowietyzmie czy we współczesnych demokracjach, zawsze wyraża odrzucenie, a nawet oskarżenie formy człowieczeństwa uznanej za upadłą z powodu »zacofanej świadomości« [konserwatyizmu – A.J.], »niedojrzałości umysłowej«. To, co nazywa się tu dojrzałością, jest wiekiem czysto racjonalnym, określonym przez dominujący rodzaj myślenia (...) Człowiek sowiecki i człowiek późnej nowoczesności uważają się za tych, którzy opuścili historię i przypisują sobie urojoną dorosłość” (Delsol 2003, 55-56).

Poczucie arbitralności ludzkiego istnienia wraz z przekonaniem o tym, że „wszystko jest możliwe”, implikujące nienawistną rządę niszczenia tego, co jest, a także terror oraz szyderstwo, ujawniające się w języku, stanowiłyby pewien punkt wyjścia do absolutyzacji zakorzenienia, jak w przypadku nazizmu, bądź absolutyzacji emancypacji, jak w przypadku komunizmu. Poczucie arbitralności znosi także moralność, rozumianą jako uznawanie granic, implikujących zasady ludzkiego, cnotliwego współlbycia. „Wszelka demiurgia jest amoralna nie dlatego, że odrzuca granice wyznaczone w danym momencie przez kulturę, lecz dlatego, że odrzuca samo pojęcie granic” (Delsol 2017, 294). Człowieka odtąd nie chronią żadne granice, do których można byłoby się odwołać i które chroniłyby go przed godzących weń apodyktycznymi projektami społecznymi. Jedynym kryterium dobra pozostaje ontologicznie pusta, proceduralna, immanentna emancypacja, ponieważ wszelka forma zakorzenienia po dwudziestowiecznych doświadczeniach nazizmu uznana zostaje jako dyskurs zniewolenia:

„Totalitaryzm nazistowski jest gwałtownie delegitymizowany, oficjalnie z powodu terroru, w rzeczywistości zaś [również – A.J.] dlatego, że głosi pewną (znieprawioną) odmianę zakorzenienia, podczas gdy totalitaryzm komunistyczny, mimo swoich brutalnych metod, jest tłumaczony i usprawiedliwiany, gdyż głosi emancypację. I ta emancypacja – mimo, iż również jest znieprawioną – budzi sympatię i zrozumienie” (Delsol 2017, 24-25).

Delsol ujawnia w swoich rozważaniach dialektyczny związek zakorzeniania i emancypacji, który stanowiłby nieodzowny fundament zdrowej wspólnoty politycznej: „obie te konieczności [zakorzenienie i emancypacja – A.J.] (...) stanowią integralną część ludzkiej rzeczywistości. Kiedy jakieś społeczeństwo chce wymusić bezwzględne panowanie jednej z nich, musi uciec się do terroru (jak totalitaryzmy) lub do innych form nacisku (jak epoka współczesna), wysiłki te zawsze okazują się daremne, powodując przy tym różne katastrofy” (Delsol 2017, 38).

Wymiar transcendentny (egzystencjalny, metafizyczny, religijny) ludzkiego istnienia jest – jak można sądzić – niewyczerpalnym źródłem zarówno możliwości emancypacji (wolności wewnętrznej), jak i zakorzenienia człowieka w bycie. Dlatego Delsol wykracza poza dychotomię emancypacja/zakorzenienie na rzecz jedności emancypacji i zakorzenienia: „Emancypacja to owoc lub kwiat rodzący się na określonym gruncie – nie można wyobrazić sobie kwiatu rosnącego bez gleby. Ludzka gleba to granice ludzkiej natury i kondycji (...)” (Delsol 2018, 203). Jednakże: „Roślina rośnie i się rozwija, oczywiście także dzięki naszym staraniom, ale nie na nasze polecenie – raczej przed naszymi zachwyconymi oczami” (Delsol 2018, 201).

Dialektyka emancypacji i zakorzenienia prowadzi do przewyciężenia podobnych potocznych dychotomii: tradycja/nowoczesność oraz konserwatyzm/liberalizm. „Problematyczna jest nie sama nowoczesność, lecz jej przesadne formy. Problematyczna jest nie emancypacja, lecz nieustanna, tendencyjna (...) woła eliminacji zakorzenienia, by zastąpić ją absolutną emancypacją, triumfującą i bezgraniczną”

(Delsol 2018, 64). Rozważania Delsol ukazują konieczność troski o zachowanie bogactwa zróżnicowanej ontycznie rzeczywistości, która może ulec znacznej redukcji zarówno przy absolutyzacji zakorzenienia, stanowiącej wypaczenie myśli konserwatywnej, jak i przy absolutyzacji emancypacji, stanowiącej wypaczenie myśli postępowej (zob. Delsol 2003).

Relacja totalitaryzmu z ponowoczesnością jest relacją pomiędzy próbą uprawomocnienia radykalnej immanencji za pomocą terroru, a próbą jej implementacji za pomocą biopsychospołecznych środków przymusu, które wywołują powszechną bierność lub wręcz przychylność wobec wszystkiego, co jawi się jako oczywiste i jedynie słuszne. Wraz z rozwojem technologii i nauk ścisłych sposoby wytwarzania wewnątrzświatowego porządku stały się bardziej atrakcyjne, jednakże rezultat pozostaje ten sam – ekspresja totalitarnego potencjału ludzkiego istnienia.

3. WYCHOWANIE POSTTOTALITARNE

Na oczyszczonym przez totalitaryzmy polu zbiorowego istnienia pozostaje tylko dobrostan biopsychiczny oraz dobrobyt ekonomiczny, na co uwagę zwraca Delsol: „Demokracja [współczesna – A.J.] oparta na tolerancji, a co więcej – na przyznawaniu jednakowej wartości wszystkim poglądom, przeciwdziała rozwijaniu się mocnych przekonań generujących konflikty i nadaje pierwszorzędne znaczenie jedynej wartości, którą uznają wszyscy, mianowicie materialnemu i biologicznemu dobrobytowi – któż bowiem nie chce żyć wygodnie i być zdrowym? (...) Społeczeństwa demokratyczne w sposób całkowicie naturalny rozwijają namiętność ekonomiczną. Aktywność bardziej podniosła wydaje się sublimacją, sztuczną egzaltacją, a sublimacja jest opresyjna” (Delsol 2003, 150). W konsekwencji myślenie o wychowaniu dokonuje się w obliczu najwyższych odtąd zasad istnienia: psychobiologicznego dobrostanu i ekonomicznego dobrobytu. Absolutyzacji podlega wówczas wszystko, co intersubiektywne,

bowiem wyższego porządku istnienia w czasach posttotalitarnych nie ma i niejako już być nie może.

Intersubiektywność od strony doniosłości pedagogicznej mogłaby jawić się wprawdzie jako ważny moment kształcenia, uwrażliwiająca na różnice w odmiennych orientacjach poznawczych. Jak zauważa Rafał Godoń: „Myśl urzeczywistnia się w otwartości, w przestrzeni między ludźmi. W rezultacie stanowi miejsce spotkania dla tych, którzy pragną zrozumieć otaczający ich świat i zadomowić się w nim” (Godoń 2012, 216). Doświadczanie intersubiektywnego porządku istnienia okazuje się zatem uwrażliwieniem człowieka na współbycie. Jednakże niebezpieczeństwem, związanym z przeżywaniem intersubiektywnego porządku istnienia, wydaje się przekształcenie intersubiektywności w najwyższą regułę poznawczą: intersubiektywizm. Takie pomyślenie intersubiektywnego porządku istnienia wyklucza możliwość udziału w porządkach wyższych, transcendentnych, a zatem ponad-intersubiektywnych. Ich doświadczanie może być wówczas postrzegane jako próba zniesienia tego, co intersubiektywne. Pojęciową ilustracją powyższego wypaczenia transcendencji w niszczyielską abstrakcję jest jej rozumienie przez Piotra Zamojskiego, dla którego transcendencja stanowiłaby rzekome „uwolnienie od skażonych jednostronnością jednostkowych interesów na rzecz rzeczywistego wglądu w Prawdę Dobrą. Wzniesienie się ponad własną jednostkowość, pokonanie wszelkich partykularyzmów i ogląd z neutralnego punktu »zero«, obejmującego wszystkie możliwe perspektywy, przesłanki i argumenty (...)” (Zamojski 2010, 49). Dlatego, zdaniem Zamojskiego, „zwrócenie się ku transcendencji, jako próba uwolnienia się od (...) partykularyzmów, prowadzi do usankcjonowania się totalitaryzmu” (Zamojski 2010, 67). Transcendencja wówczas – jeśli w ogóle daje się pomyśleć – zostaje uznana za arbitralne roszczenie do władzy nad wszelkim dyskursem i jego uczestnikami. Problematyczność takiej postawy intelektualnej polegałaby na niedostrzeganiu tego, że transcendencja partykularyzmów – zarówno subiektywnych, jak również intersubiektywnych – nie znosi, lecz je

ontologicznie rozświetla, czyniąc je współmiernymi i współlistniejącymi (zob. Lavelle 1963; Gómez Dávila 2014).

Jeśli wszystko, cokolwiek jest przez człowieka poznawane i przeżywane, jawi się jako immanentny konstrukt pojęciowy, to wszelka myśl, sięgająca tego, co samoistne, nie daje się pomyśleć inaczej, niż jako arbitralna abstrakcja pojęciowa. W konsekwencji rzeczywistość w swojej niewysłowionej pełni zostaje przesłonięta, bowiem wszystko, co istniałoby niezależnie od pomyślenia i konceptualizacji, a zatem wszelki byt, jawi się odtąd jako nicość. Pozostaje wówczas wyznanie wiary w intersubiektywność, zgodnie z którą możliwe jest tylko to, co intersubiektywnie wytwarzane, wzajemnie uzgadnialne i „niepartykularne, ale też nietotalne, nie tyle ponad, ile między-jednostkowe (...)” (Zamojski 2010, 68). Wedle doktryny intersubiektywizmu otwarcie się na transcendencję stanowiłoby zatem pewną herezję, ponieważ proceduralna totalność intersubiektywizmu zostałaby zakwestionowana, a dogmatyczna wiara w najwyższą prawomocność intersubiektywnego porządku istnienia nie byłaby już powszechnie konieczna. Intersubiektywizm wydaje się bowiem upadkiem myśli w hermeneutyczną otchłań intelektualnych procedur, operacjonalizujących zwrócone ku sobie znaczenia efemerycznych procesów sensotwórczych. Owe procesy zaś operacjonalizowałyby jedynie same siebie, jeśli nie chciałyby uchodzić za heretyckie, dogmatyczne, ortodoksyjne lub totalitarne.

Mogłoby się wydawać, że doktryna intersubiektywizmu została powołana przeciw potencjalnie niebezpiecznym konsekwencjom radykalnego subiektywizmu. „Łatwo dostrzec, że ujmowanie rzeczywistości w kategoriach myślenia potocznego, mniemań, a zatem intersubiektywności, stanowi pewne wyjście poza nowożytny subiektywizm i indywidualizm w definiowaniu rzeczywistości. Zarazem subiektywne poczucie bezpośredniego doświadczenia tego, co realne, domaga się legitymizacji przez powszechność sądów i ich wspólnotę – potoczne myślenie, kulturowy obszar znaczeń, świat reprezentacji” (Gołębiowska 2004, 172). Intersubiektywizm jako zasada poznawcza

okazuje się zatem zbiorowym subiektywizmem legitymizującym subiektywizmy jednostkowe, tworząc dlań ramy powszechnych i prawomocnych kontaminacji sensów, znaczeń i symboli.

Intersubiektywizm, czyli absolutyzująca siebie intersubiektywność, jawi się jako próba zakwestionowania istnienia tego, co ponad-intersubiektywne, przesłaniając dostęp do tego, co transcendentne i samoistne oraz zamykając ruch myśl we wzajemnie operacjonalizujących się procesach sensotwórczych. Myślenie zamknięte w regule intersubiektywizmu można byłoby określić jako rodzaj zbiorowej, proceduralnej aktywności intelektualnej. Zdaniem Hansa-Michaela Baumgartnera rozum stał się „metodą i procedurą służącą bądź to postępowi naukowemu, bądź to tworzeniu normatywnych [konwencjonalnych i intersubiektywnych – A.J.] podstaw ludzkiego poznania i działania, bądź dochodzenia do porozumienia tak w obszarze teoretycznym, jak praktycznym, bądź wreszcie przerzucaniu mostów pomiędzy samymi heterogenicznymi dyskursami i formami racjonalności” (Baumgartner 1996, 219).

Pozostając jedynie wewnątrz tego, co intersubiektywne, wszelkie postawy poznawcze oraz egzystencjalne zostają uznane za objaw determinizmu biologicznego lub społecznego (Delsol 2017). Przeżywana wielowymiarowość konkretnego, ludzkiego istnienia jawi się jako zdeterminowana przez równie konkretną płeć, orientację seksualną, pochodzenie społeczne, przynależność obyczajowo-kulturową, bądź inną okoliczność immanentnie wpisaną w ludzkie życie. Wszystko, co wykracza poza i ponad ramy biopsychospołeczne, zostaje uznane za ideologię, dlatego, zdaniem Delsol, „W społeczeństwie późnej nowoczesności ludzie obrzucają się obelgami już nie w imię ideologii, lecz w imię swojej tożsamości. Jednostki grupują się wokół preferencji dotyczących sposobu życia, wokół przynależności kulturowej albo wokół statusu historycznej ofiary, którego się domagają (...)” (Delsol 2003, 139). Podobieństwo przeżywanych partykularyzmów biologicznych i społecznych jest tym, co może wówczas jeszcze uchodzić za to, co polityczne.

Intersubiektywizm jako zbiorowy subiektywizm, mający stanowić wielkie otwarcie wszystkiego, co subiektywne, okazuje się ostatecznie wielkim zamknięciem w ramach tego, co między-subiektywne. Jak zauważa Nicolás Gómez Dávila: „Egoizm jednostkowy czuje się rozgrzeszony, kiedy zlewa się z egoizmem kolektywnym” (Gómez Dávila 2014, 145). Ludzie tworzą wówczas kolektywy indywidualów, które – wedle rozpoznania Delsol – pozostają „tylko echami lub odbłaskami na poziomie społecznym jednostkowego narcyzmu. Służą wzmocnieniu własnej woli jednostek przez liczebną potęgę sklejonych ze sobą »takich samych«. (...) Kolektywy ustalające swoją tożsamość przez zjednoczenie się jednostek wokół partykularnych modalności egzystencji dążą tylko do tego, by jeszcze mocniej zakorzenić się w swoim partykularyzmie i bronić go przed innymi. (...) Stanowią jedyne możliwe kolektywy w społeczeństwie składającym się z jednostek. Bo tylko analogia cech pozwala jednostkom zbliżyć się do siebie, skoro odrzucają one relację komplementarności ze względu na nierówność, jaką ta zakłada” (Delsol 2003, 140). W konsekwencji „społeczeństwo późnonowoczesnych jednostek opiera się na spontanicznym instynkcie stadnym, stanowiąc nową, jeszcze młodą formę (...) dobrowolnej niewoli” (Delsol 2003, 148). Komplementarność zaś wydaje się ontologiczną, transcendentną jednością egzystencjalnej różnorodności, przewyżczającą immanentne partykularyzmy biopsychospołeczne. Jak słusznie zauważa Delsol, partykularne – immanentnie wpisane w ludzkie życie – wymiary istnienia nie powinny stanowić istoty ludzkiej egzystencji: „Człowiek nie może nadać [prawdziwego, doniosłego – A.J.] sensu swojemu życiu, opierając się na samej tylko tożsamości biologicznej, gatunkowej, płciowej, obyczajowej” (Delsol 2003, 147).

Intersubiektywność nie musi być absolutyzowana i prowadzić do ufundowania życia człowieka tylko na jego immanentnej tożsamości biopsychospołecznej, skazując go wówczas na obłudne operacjonalizowanie wytwarzanych przezeń tymczasowych ustaleń na temat swojej tożsamości. Zamiast czynić z intersubiektywności doktrynę,

wskazującą na jedynie słuszny sposób doświadczenia ludzkiego poznania, można potraktować ją jako pewien punkt wyjścia na drodze do możliwie pełnego udziału człowieka w rzeczywistości. Intersubiektywność jako wzajemna bliskość poszczególnych doświadczeń poznawczych byłaby ważnym momentem na dialektycznym szlaku wychowawczym, na którym rzeczywistość byłaby przede wszystkim „odkrywana”, a nie „wytwarzana” lub reifikowana przez przesłaniający ją język sensów i wartości. „Sensotwórczy”, immanentny charakter intersubiektywności dotyczyłby jedynie spraw życia doczesnego, ufundowanego na zbiorowym „poczuciu” prawomocności, umożliwiającym powszechne praktyki społeczne. Uszlachetnienie intersubiektywności oraz odnajdywanie osobistej tożsamości polegałaby zaś na otwarciu między-subiektywnego doświadczenia poznawczego na to, co ponad-inter-subiektywne. Problematyka pojęcia intersubiektywności może prowadzić zatem w różne strony możliwego doświadczenia życiowego. Z jednej strony może zostać zabsolutyzowana do rangi najwyższej zasady poznawczej, przyjmując postać intersubiektywizmu i okazać się przyzwoleniem na powszechny proceduralizm, a w konsekwencji na polityczną, osobistą oraz intelektualną immanencję. Z drugiej strony zaś, intersubiektywność może stanowić początek doświadczenia prawdziwie wychowawczego, wznoszącego więzi międzyludzkie ku wyższemu, ponad-intersubiektywnemu porządkowi istnienia, stanowiącego wertykalny punkt odniesienia wobec tego, co niższe, immanentne i horyzontalnie rozproszone.

Człowiek byłby zatem zawsze czymś więcej niż tym, co sam o sobie pomyśli w ramach tego, co (inter)subiektywne, stąd konieczność zdrowego dystansu wobec myślenia pojęciowego, mającego tendencję do sprowadzania wszystkiego, cokolwiek istnieje, w logicznie domknięte, niejako wszechobejmujące, immanentne struktury sensotwórcze. „Bardzo możliwe, że to, co dla nas najważniejsze, jest właśnie tym, czego nie można dowieść (...)” (Delsol 2003, 60). To, co najważniejsze, jawi się jako ontologiczna wibracja, doświadczana

przez człowieka w sposób niewysłowiony oraz niezależny od jego tożsamości biopsychospołecznej, która zdaje się w niej uczestniczyć, lecz jej ostatecznie nie warunkuje. To, co niewysłowione, stanowiłoby o pewnej gwarantowanej ochronie człowieka przed totalitarnym potencjałem ludzkiego istnienia, a zatem także przed nim samym.

4. ZAKOŃCZENIE

W świetle rozważań Delsol doświadczenia dwudziestowieczne mogą stanowić dla człowieka współczesnego impuls do postawienia pytania o samego siebie, istniejącego pomiędzy tym, co immanentne, intersubiektywne i biopsychospołeczne a tym, co transcendentne. Trudność „bycia pomiędzy” (*metaxy*) (Voegelin 2016) ujawnia się z jednej strony w perspektywie nowoczesnego racjonalizmu, redukującego ludzkie istnienie do tego, co immanentne oraz intersubiektywne, narażając człowieka na bycie wytworem arbitralnych, „zbawczych” projektów społecznych, z drugiej strony zaś w perspektywie egzystencjalnego rozpląnięcia się w tym, co tylko wydaje się w poszczególnym doświadczeniu poznawczym transcendentne. Owo rozpląnięcie przyjmowałoby postać usposobienia ideologicznego, sekciarstwa (Delsol 2003), bądź „teoretyzmu” (Godoń 2012) jako postaw, zapoznających zróżnicowaną ontycznie rzeczywistość (ukazującą się w immanencji ludzkiego, miłującego współbycia) na rzecz zamknięcia się w swoich (inter)subiektywnych strukturach sensotwórczych. W obydwu powyżej opisanych perspektywach poznawczych cienka granica ontologiczna, odróżniająca demiurga od ogrodnika, zostaje niepostrzeżenie przekroczona. „Kłęska XX wieku objawia nas sobie samym. Nie jesteśmy demiurgami. Jesteśmy ogrodnikami” (Delsol 2017, 216).

Wychowanie stawia człowieka przed doniosłym wyborem egzystencjalnym, dotyczącym zakresu osobistej pełni istnienia, otwierając drogę ku wyższym krainom bytu. Wychowanie stanowi dla człowieka ratunek przed totalitaryzmem dzięki uwrażliwianiu na

transcendencję, która jako światło ontologiczne dociera w człowieku tam, gdzie demiurgiczne myślenie dyskursywne pozostaje bezradne. Człowiek w świetle transcendencji ontologicznie rozkwita pomimo niesprzyjającego klimatu politycznego, intelektualnego i egzystencjalnego. Życie człowieka pozostaje bowiem zawsze czymś więcej, niż tylko tym, co jawi się w bezpośredniości zmysłowego lub pojęciowego doświadczenia poznawczego. Transcendencja przywraca wiarę i nadzieję na pomyślność podejmowanych starań poznawczo-etycznych, deprecjonowanych w mrokach immanencji. Wychowanie jest zatem otwieraniem konkretnej, immanentnej egzystencji na jej transcendentną i życiodajną istotę.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2008). *Korzenie totalitaryzmu*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Baumgartner, H.-M. (1996). *Rozum skończony*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Blandzi, S. (2004). *Dlaczego grecka mądrość*. W: A. Motycka, S. Blandzi (red.), *Spotkania platońskie*, 201-210. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Delsol, C. (2003). *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Delsol, C. (2017). *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Delsol, C. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Godoń, R. (2012). *Między myśleniem a działaniem. O ewolucji anglosaskiej filozofii edukacji*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gołębiewska, M. (2004). *Rzeczywistość – kategoria myśli potocznej*. W: A. Motycka, S. Blandzi (red.), *Spotkania platońskie*, 166-173. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gómez Dávila, N. (2014). *Scholia do tekstu implicite*. T. 1. Warszawa: Furta Sacra.
- Hall, L.K., Seaton, P. (red.). (2012). *Lucid Mind, Intrepid Spirit. Essays on the Thought of Chantal Delsol*, Lanham: Lexington Books.
- Lavelle, L. (1963). *Przyjaciele Boga i ludzi*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strauss, L. (1988). Trzy fale nowożytności. *Res Publica*, 11(17), 15-24.

- Taylor, C. (2012). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: PWN.
- Voegelin, E. (2016). *Epoka ekumeniczna*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Zamojski, P. (2010). *Pytanie o cel kształcenia*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

TOTALITARIANISMS, POSTMODERNITY AND EDUCATION OF MAN: A PROPOSAL AFTER CHANTAL DELSOL'S ACCOUNT

Abstract. The aim of this essay is to highlight the logical connections between education, postmodernity and totalitarianism. It begins from the existence of an ontically diverse reality, an integral part of which is human life between different orders of existence, immanent (biopsychosocial) and transcendent (existential, metaphysical and religious), which enables man to become what he may and should be. Following Chantal Delsol's account, it can be argued that in the darkness of transcendence – both in totalitarianism and today – man is reduced to his biopsychosocial conditions as a result of the absolutization of the inherent criteria for the legitimacy of what is immanent. Consequently, the world becomes a field for social experiments carried out by means of terror or, more subtly, of social engineering. Education appears then as man's protection against the totalitarian potential of human collective existence, and therefore also against himself.

Keywords: education; postmodernity; totalitarianisms; immanence; transcendence; Chantal Delsol

ADAM JANAS
Uniwersytet Warszawski
(Warsaw University, Poland)
ORCID <http://orcid.org/0000-0002-3284-6620>
adam.janas@uw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.05



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 04/03/2022. Zrecenzowano: 08/04/2022. Zaakceptowano do publikacji: 12/05/2022.