

MAGDALENA LEJZEROWICZ

DWA WIATY: SPOŁECZNY I JEDNOSTKOWY

Leszek Koczanowicz: *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*. Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2005, 223 s.

Jak może być wspólnota społeczna w społeczeństwie, które nie jest już tworzone przez tradycyjne wartości i cele? Jakimi są jej mechanizmy? Czym jest podmiot? Czym jest społeczeństwo? To zasadnicze pytania, które Leszek Koczanowicz stawia w książce *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne* i na które stara się znaleźć i przedstawić możliwe odpowiedzi.

Sposoby konstruowania i rekonstruowania mi dzyludzkiej solidarności w filozofii współczesnej poddaje Koczanowicz analizie odwołując się do koncepcji Richarda Rorty'ego i Jürgena Habermasa. Pojawiają się tu pytania, jakimi są jej źródła, jak się tworzy, jak jest utrzymywana, jak również podstawowa kwestia, czym jest owa mi dzyludzka solidarność. Sfera życia prywatnego jednostki i sfera życia publicznego w koncepcjach obu filozofów to dwa różne, oddzielone od siebie obszary. Połczenie działań człowieka jako indywidualium i człowieka jako członka tworzącego wspólnotę nie jest możliwe. Miejsce działania ironisty Rorty'ego to sfera życia prywatnego, jej wiat jest jej własnym prywatnym wiatem, nie narzuca swojej rzeczywistości i swoich zasad innym. Inni funkcjonują we własnych sferach prywatnych, parafrazując mając swoje wiaty¹. Można zadać pytanie, jak możliwe jest przejście od jednego wiata do drugiego? Jak możliwe istnieje społeczeństwo ironistów? Jak ludzie jako wspólnota mogą posiadać zdolność podlegania upokorzeniu, skoro dla każdego upokorzeniem jest coś innego?

Chciałabym tu wraz z Leszkiem Koczanowiczem zadać pytanie: jak możliwe jest mi dzyludzka solidarność? Czy można stworzyć „mechanizm przejścia” z jednego obszaru do drugiego, ze sfery prywatnej do publicznej? (s. 30). Wydaje się, że w koncepcji Rorty'ego brak jest takiego mechanizmu. Jednak warto zauważyć, i podkreśla to Koczanowicz, że mimo nieobecności „mechanizmu przejścia” Rorty mówi o solidarności wobec wspólnego zagrożenia. Otwieraniu się na poczucie solidarności ma służyć poznawcza autorefleksyjność oraz relatywizm, odpadają wtedy wszelkie sztuczne konstrukcje, które mogą przesłać metafizykowi ten najgłębszy sens ludzkiej wspólnoty. Filozofowanie, podkreśla Koczanowicz przedstawiając koncepcję Rorty-

¹ R. Rorty: *Przygodno, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski. Warszawa 1996, s. 130.

ty'ego, jest rodzajem terapii, która ma na celu dotarcie do ukrytych pokładów przeycia (s. 30-31). Jednak czy takie nastawienie niweluje rozdzielenie sfer prywatnej i publicznej w życiu jednostki? Czy „unikanie okrucieństwa i upokorzenia w funkcjonowaniu społecznym” przekłada się na „solidarność wobec wspólnego zagrożenia”? Zdaniem Koczanowicza, to nie jest to samo. Moemy unikać zagrożenia ka dy z osobna, moemy te robić to zbiorowo. Jednak e nale y si zastanowić od czego to zależy, czy od typu zagrożenia? Samotnie stawiamy czoło chuliganowi, zbiorowo terrorystom. Z codziennego do wiadczenia znamy wiele wspólnot, które powstały w obliczu zagrożenia. Znamienny przykład to zjednoczenie się ludzi przeciw terroryzmowi po ataku na Stany Zjednoczone 11 września 2001 roku. Inna sytuacja, bardziej lokalna, to powstanie wspólnoty wobec zagrożenia powodzi we Wrocławiu w 1991 roku, czy te wspólnota, jak był ruch solidarnościowy (zob. r. 4). Pojawia się pytanie: wobec jakich wspólnych zagrożenia jeste my w stanie się zjednoczyć, a wobec jakich nie?

U Habermasa, którego również przywołuje Koczanowicz poszukując ról solidarności, jest odmiennie. Mianowicie, jednostka jest zaangażowana społecznie tworząc demokrację, a demokracja implikuje istnienie zaangażowanych jednostek. Jednak e czy związek ze społeczeństwem jest rzeczywicie taki, jak to postuluje Habermas? Uniknięcie podziału na sferę prywatną i publiczną jest mo liwe tylko przy przyjęciu założenia, e poznanie jest głównym źródłem motywacji działania człowieka. Jednak, co podkreśla Habermas, a za nim Koczanowicz, w takiej sytuacji jednostka musiałaby wypracować mechanizmy kognitywne, które pozwoliłyby jej samodzielnie konstruować zasady działania. Jednostka, twierdzi Habermas, nie przyjmuje istniejących norm społecznych jako danych, narzuconych z góry; to, co przede wszystkim staje się dla niej istotne, to procedury ich uzasadniania (s. 36)". Jednak e Koczanowicz zauważa słabe strony pojęcia prywatnego i publicznego u Habermasa i zarzuca mu, e jest ono mo liwe tylko poprzez przesadny nacisk na sferę kognitywną jako jedyne mo liwe źródło motywacji działania człowieka (s. 36). Przytaczając poglądy Honetha i Benhabib argumentuje, e człowiek działając mo e mieć różne motywacje, nie tylko poznawcze ale np. afektywne. Benhabib, krytykując teorię Habermasa twierdzi, e „koncentracja dyskursu moralnego na uniwersalistycznych zasadach prowadzi do odrzucenia w tym dyskursie sfery potrzeb i emocji realnych jednostek ludzkich” (s. 38). Pomijanie tych potrzeb prowadzi, zdaniem Benhabib, do radykalnego podziału między funkcjonowaniem człowieka w sferze prywatnej a jego funkcjonowaniem w sferze publicznej. Koczanowicz prezentuje stanowisko autorki w tej kwestii: jej zdaniem, sfery te są równoważne,

² Zob. J. Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*, przeł. Ch. Lenhardt, S. Weber Nicholson. Cambridge, Massachusetts 1990, s. 161-162.

natomiast Habermas podkreśla wyjątkowo poznawczy aspekt relacji. Jego zdaniem, wyjątkowo wyjątkowo emocjonalnej prowadziłaby do utraty przez dyskurs etyczny jego uniwersalności (s. 38). Uważa, że dla zaistnienia dyskursu niezbędną jest solidarność między istotami ludzkimi, przy założeniu, że druga osoba uwikłana w dyskurs jest ujmowana nie tylko jako jednostka równa, ale też niepowtarzalna (s. 39). Jest to rozważanie połowiczne, konstatuje Koczanowicz, ponieważ problem relacji między prywatnym zaangażowaniem a funkcjonowaniem politycznym pozostaje nierozwiązany. Relacja między socjalizacją jednostki a jej funkcjonowaniem społecznym jest dyskutowana przez Habermasa w kontekście koncepcji G. H. Meada. Habermas zwraca uwagę na charakter poznawczy relacji między „ja podmiotowym” a „ja przedmiotowym” jako dominujący, wręcz odwraca relacje między nimi. W takim ujęciu „ja podmiotowe” staje się nadrzędne w stosunku do „ja przedmiotowego”. Koczanowicz podkreśla, że charakterystyka tej relacji przez Habermasa jest odmienna od zwykle przyjmowanej; ja określiłabym ją jako nadinterpretację. Koczanowicz jest autorem dwóch znakomitych prac poświęconych amerykańskiemu pragmatyzmowi, a w szczególności koncepcji G. H. Meada. Charakteryzuje on „ja podmiotowe” jako to, co „ja ni”, która odpowiada za spontaniczność i to, co twórcze w osobowości, natomiast „ja przedmiotowe” stanowi odbicie stosunków społecznych w psychice jednostki³. Koczanowicz podkreśla, że w koncepcji Habermasa Mead występuje jako autor tezy o „istnieniu uniwersalnych założeń działania komunikacyjnego, które tworzą różni historycznie ukształtowanych pojęć, odnoszących się do działania, osoby, to samo czy relacji między umysłem a ciałem” (s. 44). Habermas w swojej koncepcji kładzie nacisk na samą jednostkę, na fakt, że to zdolność jednostki do wnoszenia racjonalności komunikacyjnej w konkretne stosunki społeczne jest kwestią najistotniejszą, człowiek wnosi swoje życie z tym, co dobre i złe, z własnymi nadziejami i lękami (s. 45). Jak argumentuje Koczanowicz, nie można na niego wskazać, jak życie społeczne wpływa na jednostkę. Prywatne życie jednostek zostaje oddzielone od uniwersalnego dyskursu politycznego, w sferze prywatnej indywidualnie nie podlega uniwersalnym zasadom, to właśnie w tym obszarze działanie jest wyznaczone przez emocje i konsensus nie jest tutaj celem. Sfera publiczna natomiast jest dziedziną zwykłego dyskursu, procedur dochodzenia do konsensusu i moralnej autonomii „ja ni” (s. 46).

Tak więc zarówno Habermas, jak i Rorty ponoszą porażkę w poszukiwaniach sposobu funkcjonowania człowieka w świecie jako jednostki, ale jednocześnie nie jako współtwórcy uniwersalnych zasad działania (s. 48). Koczanowicz zadaje znamienne pytanie, czy w ogóle jest to możliwe, a przede

³ L. Koczanowicz: *G. H. Mead*. Wrocław 1992; tego: *Jednostka - działanie - społeczne stwo. Koncepcje ja ni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*. Warszawa 1994.

wszystkim czy jest to potrzebne, i pisze: „współczesny postkonwencjonalny wiat charakteryzuje się zło ono ci relacji między prywatnymi, indywidualnymi pragnieniami a społeczną artykulacją grupowych interesów” (s. 48). Wielkie metanarracje, mimo twierdzenia o ich końcu, zdaniem Koczanowicza nadal istnieją, nadal trwają, tworzą ludzkich motywacji. Problem, zdaniem autora, tkwi gdzie indziej, a mianowicie w braku ich ci głosu i spójności. Celem, jaki należy sobie postawić, to stworzenie narzędzi, które pozwoliłyby na znalezienie drogi wśród różnych tworzonych osnow ludzkiego życia tak społecznego, jak i prywatnego. Autor poddaje analizie koncepcje, które właśnie takie zadanie starają się realizować. Są to, by wymienić tylko niektóre, m.in. koncepcje M. Herzfelda, P. Bourdieua, L. Wittgensteina, J. Austina, J. Searle’a, R. Williama, M. Foucaulta, M. de Certeau, G.H. Meada, J. Buttlera, A. Badiou, J. Lacana, J. Derrida, M. Bachtina (s. 49).

W rozważaniach M. Herzfelda podkreśla istotną rolę kategorii praktyk we współczesnej amerykańskiej antropologii kulturowej. Koncentruje się on na tym, w jaki sposób kategoria ta jest użyteczna dla obszaru, którym się zajmuje, natomiast nie interesuje go zbytnio jej filozofia i teoretyczne podstawy (s. 54). Natomiast odniesienie zarówno filozoficzne, jak i teoretyczne znajduje Koczanowicz w materializmie kulturowym R. Williama, technikach siebie M. Foucaulta, perspektywie P. Bourdieua, praktykach życia codziennego M. de Certeau. Mimo, że ich koncepcje są odmienne, to istotne jest, że nawiązywały do wspólnego tła teoretycznego, które tworzyły marksizm i filozofia L. Wittgensteina, filozofia języka i amerykański pragmatyzm. Z tego względu Koczanowicz stara się pokazać, i robi to znakomicie, jak funkcjonowała owa kategoria praktyki w marksizmie, następnie u L. Wittgensteina, P. Wincha, G. H. Meada, H. Joasa, w filozofii języka ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji J. Austina i J. Searle’a, by powrócić do kategorii praktyki w materializmie kulturowym R. Williama.

W drugiej części rozdziału *Kultura i polityka* Koczanowicz podejmuje wysiłek sprobmatyzowania kategorii życia codziennego. Podkreśla fakt wniknięcia kategorii życia codziennego przez nowoczesność w różne konteksty i znaczenia. Jego zdaniem, konteksty te można scharakteryzować jako: życie codzienne ugruntowane historycznie i kulturowo, i sytuacje przeciwstawne, mianowicie życie codzienne jako ahistoryczna cecha ludzkiej egzystencji. Inny sposób ich określenia, to ujęcie życia codziennego jako „heroicznego”, miejsca realizacji najgłębszych pokładów egzystencji i określenie jako „przypadkowego”, pozoru, który człowiek musi odrzucić, by dotrzeć do „istoty rzeczy” (s. 75). Istotne jest, w jaki sposób ta codzienność zostanie zdefiniowana dla wielu filozofów i socjologów. Autentyczne doświadczenie codzienności daje szansę ugruntowania obiektywności naszej egzystencji z wszelkimi wynikającymi z tego konsekwencjami dla ludzkiej wiedzy i poznania

(s. 76). Autor pokazuje, jak istotne dla współczesnych nauk społecznych były koncepcje zajmujące się życiem codziennym, np. koncepcje E. Husserla, A. Schütza, G. H. Meada, J. Deweya. Podkreśla fakt przeniesienia przez Schütza do nauk społecznych podstawowych kategorii istniejących w filozofii Husserla. Zwraca uwagę na znaczenie różnic między życiem *Lebenswelt* Husserla a koncepcją „świata, który istnieje” Meada. „świat, który istnieje” jest światem działania, zmiennym historycznie i kulturowo. *Lebenswelt* jest światem do wiadczenia, światem transcendentalnym.

Podobnie odniesienie Schütza do *Lebenswelt* nie jest transcendentalne a kulturowe. świat życia codziennego jest światem kultury, ponieważ jest dla nas uniwersum znaczeń, które musimy interpretować. Ten świat to również wzajemnie powiązane znaczenia, które mogą zostać wprowadzone i ustanowione jedynie poprzez nasze działanie w świecie życia codziennego. W kontekście rozwoju nad kategorię życia codziennego autor *Wspólnoty i emancypacji* porusza również problem języka, jego komunikacyjny i kontekstualny charakter, ze szczególnym uwzględnieniem języka potocznego (s. 81). To właśnie dzięki językowi potocznemu realizuje się przenikanie polityki do życia codziennego. W ten sposób, zdaniem Koczanowicza, równanie modernizm - polityka - codzienność - język może być dopełnione, dzieje się to za sprawą Wittgensteina, który wprowadził na powrót język do nauki, filozofii, polityki (s. 81).

Szczególny związek języka i polityki przedstawia autor przywołując koncepcję władzy symbolicznej P. Bourdieu i filozofii M. Foucaulta czy koncepcję M. de Certeau. Szukając odpowiedzi na pytanie o potencjał emancypacyjny codzienności odwołuje się do koncepcji podmiotowości J. Butler. Butler ujmuje język jako praktykę, która w dużej mierze kreuje rzeczywistość. Dzięki temu możliwe jest „powiązanie koncepcji performatywności z władzą rozumianą jako prawo i zdolność do nazywania, a więc i narzucania określonych zachowań. Możliwe jest wtedy konstruowanie pola, w którym dokonuje się zarówno powstawanie podmiotu, jak i przeciwstawienie się narzuconej wizji podmiotowości”⁴. Koczanowicz twierdzi, że to, co oryginalnego w koncepcji Butler to „pokazanie schematu psychologicznego, który może stanowić wy tłumaczenie sposobu, w jaki dokonuje się akceptacja norm społecznych” (s. 90). Jednakże autor w wątpliwość, czy Butler udało się odkryć mechanizmy psychologiczne, generujące sprzeciw wobec narzuconych przez społeczeństwo praktyk. Autor w kontekście koncepcji Butler przywołuje poglądy A. Badiou, którego koncepcja jest próbą wywikłania się z dylematu, do jakiego prowadzi myślenie Butler: akceptacja codzienności czy wierność transcendentnym i utopijnym wartościom? (s. 91).

⁴ J. Butler: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York & London 1997, s. 24-26.

Koczanowicz, przedstawiając jeden z najważniejszych problemów nowoczesności, problem zdefiniowania podmiotu, odwołuje się do mało znanej u nas koncepcji hegemonii E. Laclau i Ch. Mouffe. Laclau relację hegemoniczną opisuje w następujący sposób: „(...) jeżeli do kwestii tej odniesiemy się z perspektywy społecznego wytwarzania pustych znaczących, ponieważ w tym przypadku hegemoniczne działania polegałyby na przedstawieniu partikulacji pewnej grupy jako inkarnacji owego pustego znaczącego, które odnosi się do wspólnotowego porządku jako nieobecności, niespełnionej rzeczywistości”⁵. Polityczne konsekwencje hegemonii to idea dowolnego konstruowania podmiotu polityki i prowizorycznego charakteru wszelkiego porządku społecznego.

Analizę głównych koncepcji życia społecznego w filozofii współczesnej zajmuje się Koczanowicz w rozdziale szóstym, gdzie podsumowuje wcześniejsze rozważania. Autor twierdzi, że w filozofii współczesnej stale próbuje się ustanowić reguły, które zaprzeczają imo ich istnienia, reguły, które kierowałyby życiem społecznym. Reguła taka powinna spełniać „dwa pozornie wykluczające się warunki: powinna zapewniać, z jednej strony, spójność społeczności, z drugiej zaś, swobodną ekspresję jednostki” (s. 178). Rozważania dotyczące takiej reguły, twierdzi autor *Wspólnoty i emancypacji*, sytuują się w trzech obszarach: pierwszy, gdzie rozum występuje jako zasada organizująca życie społeczne, drugi, w którym wspólnota stanowi podstawę życia społecznego i trzeci, w którym konflikt jest integralną częścią życia społecznego, a jedynym sposobem integracji jest przemoc (s. 178-203).

Dwa światy: społeczny i jednostkowy przenikają się wzajemnie. To przenikanie przedstawia Koczanowicz w swojej książce ujętej w opozycji: wspólnota i emancypacja oraz pluralizm i totalitaryzm, wskazując na niezwykłe zło ono społeczeństwa postkonwencjonalnego⁶. W znakomity sposób przeprowadza analizy relacji między jednostką a społeczeństwem, wyznaczone właśnie przez te dwie osi. Jednostka w społeczeństwie oscyluje pomiędzy wspólnotą, tradycją, wartościami a wolnością, wyzwoleniem, autonomią, pomiędzy przynależnością a autokracją. Drugą oś: pluralizm i totalitaryzm wyznacza poszukiwanie równowagi pomiędzy otwartością na innych i siebie a wtłoczeniem w pewne ramy, a wprowadzeniem przemocy i zakazaniem dialogu (s. 15). Jednak jednostka stale jest poddana przymusowi, określaniu się wobec wspólnoty i wobec władzy politycznej.

⁵ E. Laclau: *Dlaczego puste znaczące dla polityki?*, przeł. A. Sypniewska, w: tego: *Emancypacje*, red. L. Koczanowicz, A. Orzechowski. Wrocław 2004, s. 76.

⁶ Wyjaśnienie użycie takiego terminu autor pisze „wolność ujęta tego określenia [postkonwencjonalny] od postmodernistyczny, odnosi się ono bowiem w większym stopniu do kwestii wyborów moralnych niż do całokształtu życia społecznego i kulturowego” (s. 149).