

Pojęcie kultury politycznej w realiach postoświeceniowej racjonalności

Abstract:

Political culture is a narrower part of a larger whole known as culture. The meaning of this concept has evolved over time and acquired new meanings, which influenced the understanding of the concept of political culture. In this process, the changing understanding of human rationality was critical. In the classical concept, rationality meant the ability of the human mind to recognize truth, good and beauty and the related objective standards of excellence in each of the areas of reality around man. Recognizing and implementing these standards, a person was to rise to a higher and more rational level, which was to determine his cultural development and achieving successive levels of cultural progress. The change in the understanding of human rationality brought about by Descartes consisted in the fact that what was the content of human reason began to be recognized as rational. The consequence was the emergence of a multitude of different concepts of reality, none of which was able to demonstrate its superiority. Recognized standards and methods of rational justification have proved insufficient to distinguish what is true from what is false and what is rational from the irrational. In the face of a multitude of different visions of reality, the only thing left was to take the position of relativism, which became the basic criterion of rationality and the main determinant of the level of political culture.

Key words: political culture; rationalism; modernity; relativism; tolerance; political correctness

Słowa kluczowe: kultura polityczna; racjonalizm; nowoczesność; relatywizm; tolerancja; poprawność polityczna

1. Wprowadzenie

Kultura polityczna w najszerszym sensie stanowi ogół uwarunkowań (materialnych i niematerialnych) odnoszących się do życia politycznego danej wspólnoty politycznej, decydujących o codziennym funkcjonowaniu całej sfery polityki. Ponieważ człowiek jest istotą społeczną, więc polityka, a wraz z nią kultura polityczna, od zawsze towarzyszy życiu człowieka i od zawsze stanowi istotny przedmiot jego zaintereso-

sowań¹. Początki refleksji odnoszącej się do polityki spełniającej rygory poznania naukowego sięgają czasów starożytnych. W czasach starożytnych problemy, które w pewien sposób odnosiły się do kultury politycznej, podejmowane były przede wszystkim na gruncie filozofii, a dopiero później, u progu czasów współczesnych, również na gruncie nauk społeczno-politycznych, w tym zwłaszcza politologii.

Zagadnienie kultury politycznej w centrum zainteresowań nauk społeczno-politycznych znalazło się głównie za sprawą dwóch politologów amerykańskich: Gabriela A. Almonda i Sidneya Verby, którzy zagadnieniu temu poświęcili pracę *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton University Press, Princeton 1963). W pracy tej zaprezentowali rezultaty swoich badań nad kulturą polityczną w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Włoszech, Niemczech i Meksyku. Kultura polityczna jest dla nich wzorcem indywidualnych postaw wobec polityki, będącym podstawą podejmowanych przez nich działań w dziedzinie polityki, charakterystycznym dla członków danego systemu politycznego (ludu, narodu, państwa).² W Polsce jednym z pierwszych, którzy podjęli problem kultury politycznej był Józef Siemieński, który pod pojęciem kultury politycznej rozumiał „dorobek narodu w dziedzinie instytucji prawnoustrojowych”³. We współczesnej polskiej literaturze z zakresu nauk społeczno-politycznych funkcjonuje wiele odmiennych definicji pojęcia „kultura polityczna”. Do najbardziej znanych należą ujęcia A. Barcikowskiego, I. Pańkow, J.J. Wiatra, T. Filipiaka, J. Mieleckiego, W. Pietrasa i wielu innych.

Mimo, iż podejmowanie refleksji nad pojęciem kultury politycznej ma już swoją dość bogatą historię, to pojęcie to wciąż jest bardzo różnie rozumiane i wciąż pozostaje przedmiotem ożywionych sporów. Podejmując problem kultury politycznej warto zwrócić uwagę na to, że kultura polityczna stanowi jedynie węższy fragment większej całości określanej mianem kultury. Sens tego pojęcia z biegiem czasu ulegał ewolucji i nabierał nowych znaczeń, co nie pozostało bez wpływu na rozumienie pojęcia kultury politycznej. Proces ten obejmował szereg różnych aspektów, spośród których, jak się zdaje, decydującym było zmieniające się rozumienie ludzkiej racjonalności. Prześledzenie tych zmian oraz ich wpływ na formowanie się współczesnego znaczenia pojęcia kultury politycznej i na funkcjonowanie samej polityki będzie celem niniejszego opracowania.

¹ Por. G.A. Almond, *Intelektualny rodowód pojęcia obywatelskiej kultury politycznej*, „Studia Nauk Politycznych” 1(1986), s. 7.

² Na temat kultury politycznej zob. też: G.A. Almond, G.B. Powell, *Comparative Politics: A Development Approach*, Little Brown, Boston 1966, s. 50; G.A. Almond, G.B. Powell, *Kultura polityczna*, w: *Elementy teorii socjologicznych Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wybór: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 577. Por. G. Boksańska, *Koncepcje kultury politycznej w politologii anglo-amerykańskiej*, „Studia Nauk Politycznych” 6(1978), s. 169.

³ J. Siemieński, *Kultura polityczna wieku XVI*, w: *Kultura staropolska*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1932, s. 121.

2. Kultura polityczna a klasyczna koncepcja racjonalności

Rodowód pojęcia kultury, które obejmuje sobą pojęcie kultury politycznej, sięga czasów starożytnych. Filozofem tych czasów, który jako pierwszy posłużył się pojęciem kultury (łac. *cultura*) w odniesieniu do ludzkiego ducha był Ciceron. W swoich *Tusculanae Disputationes* (2,15) wykorzystał on termin dotyczący uprawy ziemi (łac. *colo, colere* – uprawiać, dbać, pielęgnować) do określenia działań mających na celu doskonalenie człowieka i wszystkich rodzajów podejmowanej przez niego specyficznie ludzkiej, czyli rozumnej, działalności. Działalność kulturotwórcza miała polegać na wznoszeniu wszystkich przedmiotów otaczającej człowieka rzeczywistości do poziomu człowieka poprzez odciskanie na tych przedmiotach piętna ludzkiej racjonalności. O kulturowym poziomie tej działalności miał decydować poziom jej racjonalności. Pojęcie to miało więc zdecydowanie teleologiczny charakter i w takim jego rozumieniu w niedługim czasie stało się własnością całej Europy i jej poszczególnych języków narodowych. Używane ono było na określenie wszystkich działań służących udoskonalaniu ludzkich wytworów oraz na rozwijaniu i uszlachetnianiu samego człowieka, co dokonywać się miało przy pomocy ludzkiego rozumu, głównie za sprawą edukacji, w skomplikowanym procesie przyswajania dziedzictwa kulturowego minionych pokoleń i dalszego jego rozwijania. W procesie tym z natury rzeczy podstawową rolę odgrywać miały rozpoznawane i przekraczane najwyższe standardy doskonałości poszczególnych dziedzin ludzkiego życia, w tym przede wszystkim najwyższe standardy bycia człowiekiem i urzeczywistniania własnego człowieczeństwa. W czasach starożytnych w procesie rozpoznawania tych standardów kluczową rolę przypisywano filozofii, w której centrum zainteresowań znalazła się doskonałość jednostki, jej aktualizacja i towarzyszące temu poczucie szczęścia. Tak więc rozwój kultury, czyli uszlachetnianie ludzkiego ducha, dokonywać się miał zasadniczo dzięki filozofii i przez filozofię⁴. To filozofia miała udzielać odpowiedzi na pytania o to, na czym polega doskonałość człowieka i jak należy ją urzeczywistnić.⁵

Kultura, rozumiana jako troska o urzeczywistnianie najwyższych standardów doskonałości w każdej z dziedzin ludzkiego życia, związana była ściśle z ludzkim rozumem i ludzką racjonalnością. Pojęcie to odnoszono do wszelkich działań człowieka jako bytu dysponującego rozumem i wolną wolą. To rozum miał umożliwiać człowiekowi poznawanie realnie istniejącej rzeczywistości taką, jaką ona rzeczywiście jest, oraz trafne rozróżnianie między tym co prawdziwe i fałszywe, dobre i złe czy piękne i brzydkie. Poznanie to miało być później podstawą dokonywanych przez niego wolnych wyborów i będących ich konsekwencją działań, których rezultatem miała być swoista „uprawa na-

⁴ „Cultura animi philosophia est” (Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 8, 11).

⁵ Szerzej na temat kultury zob. M.A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 132–140.

tury”. Warunkiem i narzędziem kulturowego postępu miał być więc ludzki rozum z jego zdolnością do rozpoznawania prawdy, dobra i piękna oraz związanych z nimi obiektywnych standardów doskonałości odnoszących się do każdej z dziedzin otaczającej człowieka rzeczywistości, do każdej z dziedzin ludzkiego życia i do samego człowieka. Rozpoznając te standardy i je urzeczywistniając człowiek miał się wznosić na coraz to wyższy i coraz to bardziej racjonalny poziom, co miało stanowić o jego kulturowym rozwoju i osiągnięciu kolejnych szczebli kulturowego postępu. Idea racjonalności, będąca podstawą tego postępu, miała być oparta na klasycznej koncepcji prawdy, w myśl której polega ona na zgodności ludzkiej myśli z obiektywnym, faktycznym stanem rzeczy (*adaequatio intellectus et rei*). Tak rozumiana prawda miała zobowiązywać i stanowić zasadniczy motyw podejmowanych przez człowieka działań, których zasadniczym celem miało być urzeczywistnianie rozpoznanych przez ludzki rozum obiektywnych norm, zasad i standardów.⁶

Takie, teleologiczne i dynamiczne rozumienie pojęcia kultury, wyznaczało również znaczenie pojęcia kultury politycznej. Kultura polityczna nie była jedynie jakimś przyjętym ogółem postaw, wartości i wzorów zachowań dotyczących wzajemnych stosunków władzy i obywateli oraz instytucji i urzędów służących funkcjonowaniu sfery polityki, lecz nieustannie podejmowanym wysiłkiem na rzecz tego, by postawy te, wartości i wzorce zachowań oraz wszelkie instytucje i urzędy państwa miały możliwie najbardziej racjonalny charakter i pozostawały w zgodzie z prawdą o naturze rzeczywistości, w tym przede wszystkim z prawdą o naturze człowieka, oraz sprzyjały urzeczywistnianiu najwyższych standardów człowieczeństwa oraz racjonalizacji sposobów zorganizowania i funkcjonowania poszczególnych instytucji i urzędów państwa. U podstaw tych starań miał leżeć wysiłek poznawczy człowieka wyrażający się w trudzie poznawania prawdy o naturze rzeczywistości i związanych z tą prawdą obiektywnych standardów doskonałości. Ponieważ rozpoznawanie tej prawdy leży w gestii refleksji filozoficznej, więc podstawowe znaczenie dla podnoszenia poziomu kultury politycznej miała mieć wiedza filozoficzna, dzięki której polityka zyskuje świadomość celów i wartości, które ma realizować i ku którym ma zmierzać. Podejmowana od czasów starożytnych filozoficzna refleksja nad pojęciem kultury politycznej (stanowiącej integralny element szeroko pojętej kultury) przesiąknięta była troską o jakość życia politycznego, czyli jego racjonalność, i efektywne urzeczywistnianie jego celów, za które uznawano zazwyczaj tak czy inaczej rozumiane dobro państwa i żyjących w tym państwie ludzi, co – jak sądzono – uwarunkowane jest odpowiednio wysokim poziomem racjonalności funkcjonowania całej sfery polityki. W tym znaczeniu pojęcie kultury politycznej miało normatywny charakter. Pośród wielu czynników kultury politycznej, tym, który miał decydować o jej poziomie,

⁶ Św. Tomasz z Akwinu sformułował definicję prawdy w następujący sposób: „veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse, quod non est” (*Summa contra Gentiles*, I, 59, 2). Szerzej na temat prawdy zob. A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 458–466.

była racjonalność politycznego życia oparta na uznaniu klasycznej koncepcji prawdy jako podstawy działań politycznych.

W okresie starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza pojęcie kultury ubogacone zostało o perspektywę religijną. Ponieważ uważano, że perspektywa ta, związana z prawdą objawioną, nie znosi porządku ludzkiego rozumu, a jedynie w sposób istotny go udoskonala i uzupełnia, więc fundamentem tak rozumianej kultury pozostał wysiłek ludzkiego rozumu i zmierzanie ku najwyższym standardom i ideałom racjonalności pogłębiany o przesłanie płynące z ducha Ewangelii. W rezultacie w okresie tym do języka weszły pojęcia „cultura Christi”, „cultura christiana” czy „cultura christianae religionis” na oznaczenie kultury, która miała się stać podstawą porządku społeczno-politycznego określanego mianem Res Publica Christiana.

Podstawą charakterystycznych dla czasów starożytnych i czasów chrześcijańskiego średniowiecza normatywnych ujęć kultury politycznej było uznanie możliwości obiektywnego rozpoznania prawdy o naturze rzeczywistości, w tym zwłaszcza prawdy o naturze człowieka i tym, co służy urzeczywistnieniu pełni jego człowieczeństwa, prawdy o naturze życia społecznego oraz prawdy o naturze państwa i naturze polityki. Prawda ta miała wyznaczać dziedzinę celów podejmowanych działań politycznych i określać ich standardy. Możliwie wysoki poziom kultury politycznej miał stanowić gwarancję maksymalizacji pożytków płynących z życia politycznego tak dla całej wspólnoty, jak i dla każdego z jej członków z osobna. Jej niski poziom natomiast miał powodować, że życie to nie spełnia pokładanych w nim oczekiwań, a często niesie ze sobą również szereg różnych zagrożeń, szkód i dolegliwości. Istotą kultury politycznej miała być umiejętność rozpoznawania rzeczywistych problemów określonej wspólnoty politycznej oraz dobierania adekwatnych narzędzi ich rozwiązywania w taki sposób, by polityka rzeczywiście była tym, czym być powinna, a mianowicie rozumną troską o dobro wspólne. Istotą kultury politycznej miała być racjonalność funkcjonowania całej sfery polityki, a poziom tej racjonalności miał wyznaczać osiągnięty poziom kultury politycznej. Stąd też uzasadnionym było mówienie o wyższym bądź niższym poziomie kultury politycznej, o wzroście jej poziomu bądź o jej upadku, a w skrajnych sytuacjach nawet o zupełnym jej braku, gdy podejmowane działania pozbawione były jakichkolwiek znamion racjonalności.

3. Kultura polityczna a nowoczesna koncepcja racjonalności

Wraz z nastaniem czasów nowożytnych klasyczne rozumienie filozofii, w którym sensem filozofowania było poznanie prawdy o otaczającej człowieka rzeczywistości, zaczęło ustępować koncepcjom subiektywistycznym, w których punktem wyjścia dociekań filozoficznych nie była już realnie istniejąca rzeczywistość, lecz filozofujący podmiot, jego świadomość i to, co jest jej przedmiotem. Przełomową postacią w tym procesie był Kartezjusz i dokonany przez niego zwrot od rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do poznającego podmiotu ku jego myśli (*cogito*). Tym samym rzeczywistość przestała być

przedmiotem zainteresowania filozofii i kryterium wartości ludzkiego poznania, a stała się nim świadomość człowieka.

Znaczenie filozofii Kartezjusza dla późniejszych dziejów refleksji filozoficznej polega na tym, że za jej sprawą filozofia zdominowana została przez zagadnienia z zakresu teorii poznania, przez co przestała być racjonalną refleksją nad otaczającą człowieka rzeczywistością, a stała się badaniem natury, warunków i możliwości ludzkiego poznania. Było to konsekwencją przekonania, że punktem wyjścia filozofii jest krytyka ludzkiego poznania, mająca zapewnić mu niezawodność i umożliwić oddzielenie twierdzeń absolutnie prawdziwych od niepewnych czy wprost fałszywych. Zdaniem Kartezjusza sferą gwarantującą prawdziwość i niezawodność zdobywanej wiedzy jest sfera cogito, czyli sfera świadomości filozofującego podmiotu. W ten sposób za bezpośredni przedmiot poznania uznany został nie świat rzeczy, a świat idei stanowiący zawartość ludzkiej świadomości. Proces poznawania świata dokonuje się odtąd wewnątrz umysłu poznającego podmiotu, bowiem źródłem całej wiedzy o rzeczywistości jest to, co stanowi zawartość ludzkiego rozumu.⁷ Dokonana w ten sposób zmiana obowiązującego modelu racjonalności pociągnąć za sobą musiała zmianę w rozumieniu pojęcia kultury, a wraz z nim również zmianę znaczenia pojęcia kultury politycznej.

Dzieje tradycji kartezjańskiej są historią radykalizowania myśli samego Kartezjusza. Jego następcy źródeł poznania doszukiwali się w strukturze samego rozumu, który zawierając w sobie prawdy wrodzone, przy okazji doświadczenia jedynie je sobie uświadamia. Prawdy te cechuje niezawodność, są prawdziwymi same przez się, a będąc niezależnymi od doświadczenia nie wymagają żadnego empirycznego potwierdzenia. Ideał racjonalistycznej filozofii miał polegać na dedukowaniu wszelkich twierdzeń dotyczących rzeczywistości z systemu zaprogramowanych w strukturze ludzkiego umysłu prawd i zasad. Filozofia miała się w ten sposób upodobnić do matematyki i wywodzić prawdę o rzeczywistości w sposób quasi-matematyczny, zaczynając od zestawu podstawowych aksjomatów i definicji, a następnie przechodząc w drodze dedukcji do kolejnych twierdzeń, których prawdziwość w związku z niepowątpiewalnością zastosowanych procedur dowodowych miała być pewna i niepodważalna. W tendencje te wpisywali się ze swoją myślą filozofowie tej miary, co Blaise Pascal (1623–1662), Baruch de Spinoza (1632–1677) i Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716).

Okresem, który dopełnił rozpoczętego przez Kartezjusza dzieła, był okres Oświecenia. Wyrastając z wiary w możliwości ludzkiego rozumu miało przynieść ono ze sobą, opartą na krytyce zastanych poglądów i instytucji, racjonalną rekonstrukcję państwa, porządku społecznego, gospodarki, prawa, nauki, moralności i religii. Zmiany te, jako racjonalne, miały być przekonujące dla każdej dostatecznie rozumnej istoty ludzkiej. Ideałem oświeceniowego racjonalizmu stało się uwolnienie ludzkiego umysłu od wszel-

⁷ Szerzej na temat kartezjańskiego racjonalizmu zob. R.-L. Geneviève, *Kartezjusz i racjonalizm*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2000.

kich autorytetów, zwyczajów, wierzeń religijnych i tradycji oraz rozwiązywanie wszelkich problemów, również w sferze społecznej i politycznej, w sposób czysto rozumowy i naturalistyczny, przy wykorzystaniu osiągnięć dynamicznie rozwijających się nauk przyrodniczych. Racjonalizm ten miał stać się instrumentem wyzwolenia, oświecenia i postępu.

Gruntowną krytykę założeń i zasad oświeceniowego racjonalizmu zawierają prace Alasdaira MacIntyre'a.⁸ W pracach tych opowiada się on po stronie realizmu i podkreśla, że celem filozofii jest poznawanie realnie istniejącego świata. Cel ten zakłada więc przyjęcie zasad realistycznej metafizyki, czyli teorii realnie istniejącego bytu. Realizm tej teorii polega na tym, że uznaje się w niej istnienie realnego, niezależnego od ludzkich umysłów zewnętrznego świata jako zbioru określonych, realnie istniejących przedmiotów, do których człowiek musi się ustosunkować. Dokonuje się to w ten sposób, że umysł człowieka przyjmuje formy przedmiotów otaczającego go świata, a przyjmując je odzwierciedla je w sobie osiągając mniejszą bądź większą adekwację w stosunku do tych przedmiotów, co wyraża się w postaci dotyczących nich sądów, które z racji tej uznawane są za prawdziwe bądź fałszywe. Realizm taki był podstawą całej filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W pracy *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues (The Aquinas Lecture)*⁹, poszukując źródeł porażki oświeceniowego projektu, dochodzi do przekonania, że to przede wszystkim zapoznanie celu filozoficznego poznania, jakim jest poznanie realnie istniejącej rzeczywistości, i uczynienie nim za sprawą kartezjańskiego racjonalizmu analizy zawartości ludzkiej świadomości, doprowadziło do kryzysu całej współczesnej filozofii, a w dalszej konsekwencji, do kryzysu całej współczesnej nauki i kultury.

Racjonalizm zainicjowany przez Kartezjusza, na fali rosnącej popularności, zaczął obejmować szybko coraz to nowe sfery ludzkiego życia. Cechą wspólną wszystkich tych racjonalizmów była optymistyczna wiara w racjonalność i potęgę ludzkiego rozumu. Racjonalność i jej standardy miały być w tej koncepcji czymś wewnątrznie spójnym, jedynym (nie ma i nie może być wielu różnych racjonalności: coś jest racjonalne, albo nie), dostępnym dla każdego wykształconego i w pełni korzystającego ze swojego rozumu człowieka. Zwolennikom racjonalizmu wydawało się, że wszystkie racjonalne jednostki, opierając się na jedynej i uniwersalnej racjonalności, są w stanie rozstrzygnąć wszelkie dzielące je spory i różnice, że tę jedyną racjonalność, wraz z jej metodami i standardami, da się zastosować do rozwiązania każdego problemu z każdej dziedziny życia. Miało to prowadzić do powstania spójnego i jednolitego obrazu świata, który ze względu na swoją racjonalność miał być niemożliwy do racjonalnego zakwestionowa-

⁸ Z prac MacIntyre'a poświęconych krytyce oświeceniowego racjonalizmu wymienić należy zwłaszcza: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007 oraz *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009. Por. J. Filipkowski, *Alasdair MacIntyre i problem podstaw racjonalności polityki*, INP UWM, Olsztyn 2014.

⁹ Marquette University Press, Milwaukee 1990.

nia. Wynikało to z charakterystycznego dla zwolenników racjonalizmu przekonania, że umysł racjonalnych jednostek funkcjonuje zawsze w ten sam sposób, w rezultacie czego każdy racjonalnie myślący człowiek musi dochodzić do tych samych wniosków, które, będąc racjonalnymi, muszą mieć uniwersalny charakter. Na gruncie doktryn społeczno-politycznych konsekwencją najrozmaitszych form racjonalizmu było przekonanie, że możliwe jest stworzenie utopijnych czysto racjonalnych wizji idealnych porządków społecznych i państw oraz ich urzeczywistnienie. Przekonanie to zaowocowało powstaniem wielu ideologii za cel stawiających sobie wyzwolenie człowieka i przebudowę całego świata. W ideologiach tych w ich centrum pozostała świadomość będąca źródłem wszelkich idei, ale w miejsce świadomości indywidualnej wyakcentowano znaczenie świadomości zbiorowej. Głównym ich przedmiotem stał się docelowy model funkcjonowania społeczeństwa, urzeczywistniany za pomocą działań podejmowanych na gruncie polityki i przy wykorzystaniu całego instrumentarium państwa. Chodziło przy tym przede wszystkim o to, by kreować otaczającą człowieka rzeczywistość w taki sposób, by spełniała ona uznawane kryteria racjonalności.

Wbrew oczekiwaniom jednak racjonalizm nie doprowadził do wypracowania spójnego, jednolitego i przez wszystkich akceptowanego, racjonalnego obrazu świata. Przeciwnie: jego konsekwencją było pojawienie się szeregu radykalnie odmiennych i nie dających się do siebie sprowadzić koncepcji rzeczywistości, z których żadna nie potrafiła wykazać swej wyższości. Uznawane standardy i metody racjonalnego uzasadniania okazały się niewystarczające do odróżnienia tego, co prawdziwe, od tego, co fałszywe, i tego, co racjonalne, od nieracjonalnego. W sytuacji wielości odmiennych wizji rzeczywistości, z których każda rości sobie pretensje do racjonalności, pozostało jedynie zajęcie stanowiska relatywizmu i konwencjonalizmu. Uznawanie relatywizmu i konwencjonalizmu miało być odtąd zasadniczym warunkiem i wyznacznikiem racjonalności. Jedynym standardem stało się zakwestionowanie wszelkich standardów.

Współcześnie najbardziej znaczącym nurtem reprezentującym tego rodzaju stanowisko jest postmodernizm. Jego reprezentanci w obliczu nieprzezwycięzalnych podziałów co do racjonalnej wizji rzeczywistości, chcąc wyakcentować rolę podmiotu, odrzucili ideę prawdy obiektywnej oraz wszelkie pretensje do obiektywnego odwzorowywania transcendentnej rzeczywistości. Ich zdaniem miało to skutkować pojawieniem się nieskończonej różnorodności percepcji, eksplozji sensów i wielości równoprawnych interpretacji. W wymiarze indywidualnym miało to pozwolić na wyzwalające pojednanie człowieka z samym sobą i uwolnić pokłady jego kreatywności, w wymiarze społecznym natomiast stworzyć odpowiednie warunki dla możliwie szerokiej pluralizacji dyskursu kulturowego. Wynikało to z przekonania, że kultura jest tylko niekończącą się i anarchistyczną kreacją sensów, w której język pozbawiony jest jakichkolwiek przedmiotowych odniesień do samej rzeczywistości. Będąc strukturą autonomiczną i autoteliczną, uwikłaną w różnorodne konwencje i konteksty, język jest w tym ujęciu przedmiotem wielu równoprawnych interpretacji, z których żadna nie rości sobie pretensji do wyłączności,

trafności czy prawdziwości. Podstawą tych interpretacji jest tzw. metoda dekonstrukcji, w której wszelkie teorie o porządku, konsekwencji i prawidłach ustępują uznaniu migołliwej płynności znaczeń, wielości zmiennych sensów i wewnętrznych sprzeczności.

Inspiracją dla charakterystycznego dla nowoczesnych czasów relatywizmu były też tezy głoszone przez reprezentantów tzw. nowej filozofii nauki, w tym zwłaszcza Paula Karla Feyerabenda (1924–1994), który pracą *Against Method. Outline of Anarchistic Theory of Knowledge* (London 1975) zainicjował tzw. anarchizm epistemologiczny. Jego istotą było przekonanie, że każde dane doświadczenia dają się równie dobrze wyjaśnić w ramach konkurencyjnych teorii, co z kolei prowadzi do konieczności uznania ich pluralizmu i ich równorzędności. Zdaniem Feyerabenda, w związku z brakiem możliwości krytycznego wyboru teorii, rozwój nauki dokonuje się za przy wykorzystaniu teorii alternatywnych, przy czym jest to proces dokonujący się z uwagi na kryteria o charakterze pozapoznawczym (radykalny dyskusjonizm), w dużym stopniu irracjonalny, w którym wszystko jest dozwolone („anything goes”). Tak więc obok opartych na racjonalności teorii naukowych, teoriami takimi mogą być np. nawet czary, wróżbiarstwo, magia czy astrologia. Uznanie równorzędności wszystkich teorii w wymiarze społeczno-politycznym w realiach państw demokratycznych pociąga za sobą postulat równego ich traktowania, poddania ich pod kontrolę społeczeństwa i podporządkowania woli większości (tzw. demokratyzacja nauki). Jakkolwiek stanowisko Feyerabenda wykorzystywane było w ramach nurtów opartych na ideałach postoświeceniowej racjonalności do uzasadniania relatywistycznego podejścia do rzeczywistości, to w istocie ma ono wydźwięk realistyczny. Jak podkreśla sam Feyerabend każda nawet najbardziej abstrakcyjna teoria zawiera określoną ontologię, która wyznacza przybliżony i hipotetyczny obraz rzeczywistości, której ujęcie za pomocą języka obserwacyjno-teoretycznego i wyjaśnienie jest głównym celem rozwijającej się nauki (realizm eksplanacyjny). Zaznacza przy tym również, że nauka wolna od metafizyki jest na najlepszej drodze do przekształcenia się w dogmatyczny system metafizyczny. Jak się zdaje, ryzyka tego ostatecznie nie zdołali uniknąć również zwolennicy postmodernistycznej, nowoczesnej wizji rzeczywistości.¹⁰

Konsekwencją postmodernizmu było odrzucenie wszelkich poglądów opartych na klasycznej koncepcji prawdy, których miejsce zajęły hasła społeczeństwa otwartego, pluralizmu, tolerancji i wolności. W rezultacie wszelkie idee uznane zostały za pozbawione obiektywnego sensu i wartości, za przypadkowe i subiektywne. Nie były one uznawane za nic więcej, jak tylko rodzaj intelektualnej zabawy, w której brak jakichkolwiek trwałych sensów, fundamentów czy zasad. Każda próba rozróżniania między tym, co prawdziwe i fałszywe, dobre i złe, mądre i głupie, zdrowe i chore, naturalne i wynaturzone traktowana była jako wyraz nietolerancji, dyskryminacji, stygmatyzacji, a czasami kwalifikowana na-

¹⁰ Por. J. Preston, *Science as Supermarket: „Post-Modern Themes in Paul Feyerabend’s Later Philosophy of Science*, w: *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*, red. J. Preston, G. Munévar, D. Lamb, Oxford University Press, New York 2000, s. 80–101; D. Mączka, *Amodernistyczna filozofia Paula Feyerabenda*, „Hybris” 2018, nr 41, s. 77–96.

wet jako przejaw fanatyzmu, faszyzmu, rasizmu czy ksenofobii. Odrzucając wszelkie roszczenia do obiektywnej prawdy w duchu racjonalizmu postmodernizm sam zaczął sobie jednak rościć pretensje do obiektywności, racjonalności i uniwersalnej ważności. Postmodernistyczny relatywizm stał się wartością absolutną. Jego obrona usprawiedliwiała stosowanie represji, zakazów i ograniczeń wobec tych, którzy ośmielaliby się głosić odmienne poglądy. Postmodernizm stał się w ten sposób jedynie słuszną filozofią życia, kwestionującą wszelkie autorytety, włącznie z autorytetem ludzkiego rozumu i samej prawdy. Towarzyszyło temu odrzucenie dotychczasowego tradycyjnego porządku społecznego oraz związanych z nim norm moralnych i wartości. Obowiązującym stylem życia stał się kompletny relatywizm poznawczy i moralny oraz nieliczący się z dobrem wspólnym indywidualizm, materializm praktyczny i nieograniczony konsumpcjonizm. Elementem tego nowego porządku społecznego stał się też nowy model człowieka: człowieka mobilnego, bez stałego miejsca zamieszkania, bez korzeni, kosmopolity i obywatela świata. Miał to być człowiek pozbawiony własnych ideałów, uwolniony od wszelkich stałych przekonań i wartości.¹¹

Istotą postoświeceniowej koncepcji racjonalności stało się zakwestionowanie możliwości rozróżniania między prawdą i fałszem, dobrem i złem, pięknem i szpetotą, oraz uznanie, że każde inne stanowisko nie spełnia kryteriów racjonalności. Kwestionując obiektywny charakter takich wartości, jak prawda, dobro czy piękno, postoświeceniowy racjonalizm stanął na stanowisku nihilizmu maskowanego hasłami tolerancji, otwartości, pluralizmu i wolności. Z tak rozumianym racjonalizmem związane zostało również pojęcie kultury, które uwolnione od więzów realnej rzeczywistości i obiektywnie istniejących wartości, utraciło swój normatywny charakter i zaczęło być odnoszone do każdej formy działalności człowieka i do ogółu jej wytworów. Pojęcie kultury stało się pojęciem wyłącznie opisowym, które nie wartościuje poszczególnych zjawisk uznając je za wyższe, lepsze, bardziej racjonalne czy bardziej cywilizowane. Wartościowanie poszczególnych kultur ustąpić musiało afirmacji pluralizmu odrębnych kultur, przeświadczeń żywionych w ramach pewnych wspólnot czy indywidualnych poglądów oraz działań, które nie są ani lepsze, ani gorsze, a tylko odmienne, bo wyprowadzone z jakiejś zawsze subiektywnej, indywidualnej racjonalności. Takie rozumienie pojęcia kultury zilustrować można wieloma przykładami ludzkich zachowań czy dzieł współczesnej sztuki, które przy klasycznym rozumieniu pojęcia kultury uznawane byłyby za przejaw jej upadku, bądź zupełnego braku.

Konsekwencją przemian, które dokonały się w dziedzinie rozumienia szeroko pojętej kultury, była również zmiana rozumienia pojęcia kultury politycznej. Również i to pojęcie utraciło swój normatywny charakter i zaczęło być odnoszone do faktycznych realiów politycznego życia a nie do rządzących tym życiem obiektywnych norm, uniwersalnych zasad czy standardów. Życie polityczne pozbawione zostało fundamentu obiektywnych

¹¹ Por. J. Filipkowski, *Postmodernizm jako ideologia*, „Historia i Polityka”, 2011, nr 5 (12), s. 19–31. Zob. też: tenże, *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 16, TN KUL, Lublin 2012, kol. 73–75.

wartości. Kultura polityczna, zgodnie z postoświeceniowym rozumieniem racjonalności, a wraz z nią polityka, w związku z zakwestionowaniem istnienia obiektywnej prawdy, dobra i piękna, sprowadzona została do propagowania i ochrony relatywizmu poprzez budowanie społeczeństwa otwartego, pluralistycznego i tolerancyjnego, opartego na ideałach wolności, równości i braterstwa.

Propagowanie i ochrona relatywizmu dokonywane być miały pod hasłem urzeczywistniania zasady tolerancji, której istotą miało być uznanie równoprawności wszelkich odmienności i różnorodności. Tak rozumiana tolerancja miała dotyczyć szerokiego spektrum różnic kulturowych, rasowych, płciowych, ideologicznych, stylów życia, orientacji seksualnych, poglądów i zachowań. Wymagała ona rezygnacji z wszelkich form wartościowania poszczególnych jednostek czy szerszych grup społecznych ze względu na głoszone przez nie poglądy, ich zachowania czy postawy. Co więcej, samo powstrzymywanie się od wszelkich wartościowań miało nie wyczerpywać jeszcze znamion tolerancji, bowiem jej istotą miało być uznanie, że wszystkie one są równie wartościowe i zasługują na pełną akceptację. U podstaw tak rozumianej tolerancji leżało przeświadczenie, że nie ma obiektywnych kryteriów, które pozwoliłyby odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła i piękno od szpetoty. W rzeczywistości mamy więc do czynienia jedynie z wielością równoprawnych odmienności. W rezultacie porzucić należy wszelkie próby wartościowania czegokolwiek i wszelkie oceny, w tym zwłaszcza negatywne. Wszystko okazuje się równie wartościowe, równie cenne i w równym stopniu zasługujące na uznanie. Pojęcie tolerancji zaczyna nabierać nowego znaczenia: nie oznacza już cierpliwego znoszenia czegoś, z czym się nie zgadzam i czego nie akceptuję, lecz „życzliwą otwartość” w stosunku do innych, ich poglądów i zachowań. Otwartość ta ma polegać na uznaniu równoprawności wszelkich odmienności, ich naturalności i ich akceptacji. Wśród zwolenników tak rozumianej otwartości wszelkie próby wartościowania czegokolwiek wywołują zdecydowany sprzeciw i traktowane są z zasady jako przejawy dyskryminacji.

Budowaniu pluralistycznego i tolerancyjnego społeczeństwa otwartego ma służyć wdrażanie w funkcjonowanie życia społeczno-politycznego zasad poprawności politycznej. Wymaga to przyswojenia sobie kodeksu politycznie poprawnych zachowań językowych, których istotą jest przyjęcie tezy o równoprawności wszelkich odmienności. Pociąga to za sobą konieczność pozytywnego opowiadania się po stronie wszystkich poglądów i ich pełnej akceptacji. Praktyka politycznej poprawności pokazuje, że wbrew deklarowanej tolerancji dla wszelkich odmienności, konieczne jest nie tylko powstrzymywanie się od wygłaszania tego rodzaju poglądów, które uznawane są za politycznie niepoprawne, ale ich całkowite porzucenie i pełna afirmacja dla wizji rzeczywistości zawartej w języku politycznej poprawności. Tak więc chodzi nie tylko o powstrzymywanie się np. od stwierdzeń, że kobieta w jakimkolwiek sensie słabszą jest od mężczyzny, ale o uznanie, że kobieta rzeczywiście pod żadnym względem słabszą od mężczyzny nie jest. Takie postawienie sprawy kończy jakąkolwiek dyskusję na temat tego, jaką jest sama rzeczywistość. W rezultacie poprawność polityczna przybiera formę swoistej, dość jasno

określonej ideologii, która przy pomocy określonych zachowań językowych, poprzez eliminowanie z języka pewnych pojęć i sposobów wyrażania się oraz wprowadzanie w to miejsce nowych, chce zaszczerpać w ludzkich umysłach własną wizję rzeczywistości i, co równie istotne, eliminować wizje alternatywne. Jest to wizja rzeczywistości egalitarnej, antyhierarchicznej i antyautorytarnej, wielokulturowej i pluralistycznej, pozbawionej standardów, postępowej i otwartej, lewicowo-liberalnej i feministycznej, związanej blisko z ekologizmem i ideologią gender. Jest to wizja skonstruowana a priori zgodnie z zasadami pokartezjańskiego racjonalizmu, dla której wtórnie szuka się uzasadnień, również w sferze badań naukowych ograniczanych tezami poprawności politycznej.

Opowiedzenie się za propagowaną przez zwolenników postoświeceniowego racjonalizmu wizją rzeczywistości pociąga za sobą nieoczekiwane konsekwencje. Zwolennicy tej wizji rzeczywistości, wbrew deklarowanemu uznaniu równoprawności wszelkich poglądów i zachowań, występują zdecydowanie przeciwko tym wszystkim, którzy nie spełniają standardów politycznej poprawności i politycznie poprawni nie są. Osoby takie są znieważane, przypisuje się im zbiory najgorszych cech i intencji, odsądza się je od czci i wiary. W podobny sposób walcząc o wolność słowa i występując przeciwko wszelkim formom cenzury jednocześnie knebluje się usta tym, którzy są politycznie niepoprawni. Przypisuje się im fanatyzm, homofobię, rasizm czy seksizm.

W przypadku najbardziej radykalnej postaci postoświeceniowego racjonalizmu daje się zauważyć nie tylko starania o uznanie równoprawności wszelkich odmienności i ich pełną akceptację, ale nawet podkreślanie szczególnej wartości i pewnej wyższości tych wszystkich poglądów i zachowań, które są charakterystyczne dla mniejszości osłanianych parasolem ochronnym politycznej poprawności. Zachowania te i poglądy uznawane są często za bardziej nowoczesne i postępowe, bardziej racjonalne i cechujące się większą otwartością. Przeciwwstawia się je poglądom i zachowaniom tradycyjnym, które uznawane są za wsteczne i przestarzałe, a przez to zasługujące nie tylko na marginalizację, ale i na ich piętnowanie, a nawet zupełne wyeliminowanie.

4. Podsumowanie

Dokonana przez Kartezjusza zmiana modelu racjonalności z przedmiotowo-refleksyjnego na podmiotowo-refleksyjny zapoczątkowała proces, w rezultacie którego obok klasycznej koncepcji kultury i wynikającej z niej koncepcji kultury politycznej pojawiła się koncepcja, w której centrum znalazł się relatywizm kryjący się za ideą swoiście rozumianej tolerancji i wyrażający się w języku poprawności politycznej. Posiadanie i wyrażanie poglądów pozostających w sprzeczności z zasadami postoświeceniowego racjonalizmu, przeciwnych wynikającemu z tych zasad relatywizmowi, jest podstawą, by podmioty wyrażające tego rodzaju poglądy oskarżać o niski poziom kultury politycznej. Z drugiej strony posiadanie i wyrażanie poglądów pozostających w zgodzie z zasadami postoświeceniowego racjonalizmu, czyli opowiadanie się po stronie relatywizmu, ma świadczyć

o tym, że jej poziom jest wysoki. To samo dotyczy zasad zorganizowania i funkcjonowania państwa. Ma ono stanowić swego rodzaju środowisko dla relatywizmu oraz dawać mu wsparcie i ochronę. To co możemy obserwować, to swoista rywalizacja obu tych koncepcji, choć w sporze tym niezaprzeczną jest mała popularność koncepcji klasycznej i wyraźna przewaga koncepcji nowoczesnej. O tym, co w kwestii tej rywalizacji przyniesie ze sobą przyszłość, przyjdzie nam się dopiero przekonać.

Bibliografia:

- Almond G.A., *Intelektualny rodowód pojęcia obywatelskiej kultury politycznej*, „Studia Nauk Politycznych” 1(1986), s. 7–39.
- Almond G.A., Verba S., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton 1963.
- Almond G.A., Powell G.B., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Little Brown, Boston 1966.
- Almond G.A., Powell G.B., *Kultura polityczna*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wybór: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 577–595.
- Boksańska G., *Koncepcje kultury politycznej w politologii anglo-amerykańskiej*, „Studia Nauk Politycznych” 6(1978), s. 159–180.
- Feyerabend P. K., *Against Method. Outline of Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1975.
- Filipkowski J., *Alasdair MacIntyre i problem podstaw racjonalności polityki*, INP UWM, Olsztyn 2014.
- Filipkowski J., *Postmodernizm jako ideologia*, „Historia i Polityka”, 2011, nr 5 (12), s. 19–31.
- Filipkowski J., *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 16, TN KUL, Lublin 2012, kol. 73–75.
- Geneviève R.-L., *Kartezjusz i racjonalizm*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2000.
- Krąpiec M.A., Jaroszyński P., *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 132–140.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007
- MacIntyre A., *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues (The Aquinas Lecture)* Marquette University Press, Milwaukee 1990.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Maryniarczyk A., *Prawda*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 458–466.
- Mączka D., *Amodernistyczna filozofia Paula Feyerabenda*, „Hybris” 2018, nr 41, s. 77–96.
- Preston J., *Science as Supermarket: „Post-Modern Themes in Paul Feyerabend’s Later Philosophy of Science*, w: *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*, red. J. Preston, G. Munévar, D. Lamb, Oxford University Press, New York 2000, s. 80–101.
- Siemieński J.J., *Kultura polityczna wieku XVI*, w: *Kultura staropolska*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1932, s. 119–167.