

Remigiusz ROSICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Uniwersalizm i partykularyzm

Summary: The article is a synthetic analysis of the categories of universalism and particularism, which feature in a variety of academic fields, e.g. theology, religious studies, philosophy and history. The four main directions of analysis for the above-mentioned categories are: 1) Christian religion, 2) philosophy, 3) social sciences, and 4) politics.

The article addresses the issues of the divine universe; St Paul's universalist strategy; symbolic universe by Peter L. Berger and Thomas Luckmann; Immanuel Wallerstein's European universalism; the fluidity of the identity in Ernesto Laclau's conception; Chantal Mouffe's politicality and politics; politics of emancipation and life by Anthony Giddens; Chantal Mouffe's and Ernesto Laclau's conception of political identity; agonistic and radical democracies in the conception by Chantal Mouffe and Ernesto Laclau.

Wprowadzenie

Uniwersalizmem (łac. *uniuersalis* – ogólny, powszechny) można nazwać dążenie do ujęcia czegoś w całość, jak również nadrzędność całości nad jej elementami. Oczywiście należy zwrócić uwagę na fakt, że pojęcie „uniwersalizm” pojawia się w różnych kontekstach, w zależności od dziedziny naukowej. Można wymienić przynajmniej trzy rozumienia uniwersalizmu, które pojawiają się w analizach religijnych, filozoficznych, historycznych i społecznych. W pierwszym rzędzie należy wymienić 1) uniwersalizm związany z religią, następnie 2) uniwersalizm w filozofii i wreszcie 3) uniwersalizm polityczny, jakkolwiek ta kategoria zawężona jest do określonego kontekstu historycznego (uniwersalizm papieski i cesarski). W ostatnim przypadku większe znaczenie dla naszych rozważań będą miały problemy związane z mechanizmami ustanawiania uniwersum. W ogólnym zarysie można powiedzieć, że dotyczy to będzie konstruowania czegoś, co można nazwać ładem społecznym opartym na dominujących dyskursach i praktykach. Natomiast o ich „polityczności” decydować będzie konieczność zajęcia stanowiska w dyskursie między różnymi partykularyzmami lub/i w czasie prób podważenia obowiązującego uniwersum. Szerzej, „politycznymi” byłyby działania zmierzające ku budowie tożsamości przeciwko uniwersalnemu zbiorowi wartości, jak również organizowanie się przeciw uprzywilejowanym podmiotom, które utrzymują swoją pozycję dzięki prawomocnym dyskursom i praktykom. Dlatego też tekst ten w różnym zakresie i stopniu odnosi się do uniwersalizmu religijnego (chrześcijańskiego), uprawomocnienia i uniwersum symbolicznego (w koncepcji P. L. Bergera i T. Luckmanna), uniwersalizmu i partykularyzmów w koncepcji E. Laclau. Ponadto duże znaczenie ma tutaj kierunek zmian emancypacyjnych w związku z podważaniem pozycji uniwersum w stosunku do „rozmnażających się” tożsamości, co w skrócie nazwano, za A. Rosenbergiem, E. Laclau i Ch. Mouffe, zmianami w kierunku demokracji

radykalnej. Należy podkreślić, że poniższe rozważania nie stanowią wyczerpującej analizy problematyki uniwersum, jednakże są one pewnym zarysem, który umożliwia spojrzenie z różnych perspektyw na ten problem.

Próba zarysowania różnych koncepcji uniwersalizmu i partykularyzmu jest wynikiem refleksji nad rozumieniem „polityczności”. W tym ujęciu starcie się dwóch rodzajów dążeń (czyt. uniwersalizmu i partykularyzmu) byłoby określone „politycznym” – z jednej strony dążenie „uniwersum” do omnipotencji i totalności, z drugiej natomiast strony dążenie partykularyzmów do emancypacji.

Uniwersalizm religijny – chrześcijański

Uniwersalizm religijny należy rozważać w kontekście chrześcijaństwa, które to wpłynęło na dominację określonej perspektywy moralnej i praktyk społecznych w tzw. Starym Świecie. Ponadto uniwersalizm chrześcijański należy wiązać z dominacją w dyskursie społecznym, tzn. z definiowaniem głównych problemów społecznych i metod ich rozwiązywania. Tak rozumiany uniwersalizm stał się podstawą dominacji kulturowej Świata Zachodniego na terytoriach odkrywanych, czyli w Nowym Świecie. Takie rozumienie uniwersalizmu religijnego jest znacząco odmienne od uniwersalizmu mówiącego o spójnej tożsamości Boga dla wszystkich wyznań. Czyli uniwersalizm chrześcijański, jako narzędzie dominacji kulturowej, ma w tym ujęciu inne znaczenie i nie należy utożsamiać jego z nurtem mówiącym o uniwersalistycznej postaci Boga.

Sam uniwersalizm chrześcijański można rozpatrywać z jednej strony przez pryzmat „upowszechnienia się”, czyli strategii św. Pawła w zakresie otwartości religijnej na INNEGO, z drugiej strony jako nadrzędne znaczenie Boga, co w gruncie rzeczy należy utożsamiać z pierwszym przykazaniem oraz naturą Boga¹. Te dwa sposoby patrzenia można nazwać konstytuującymi uniwersalizm jako dominantę kulturową.

Przykładem przejścia od religijno-politycznej, partykularnej tożsamości do tożsamości uniwersalnej, może być rozwój chrześcijaństwa. Punktem wyjścia do rozważań na ten temat, może być działalność św. Pawła i ukształtowanie się kanonu chrześcijańskiego w postaci Nowego Testamentu. Św. Paweł i rozdrobnienie poglądów religijnych po śmierci Jezusa są dobrymi przykładami na procesy przechodzenia poszczególnych partykularyzmów na pozycje paradygmatów kulturowych. Wbrew stereotypowym poglądom, „dobra nowina” i słowo głoszone przez św. Pawła nie miały uprzywilejowanej pozycji w Jerozolimie po śmierci Jezusa. Wystarczy wspomnieć, że czteropostaciowa Ewangelia przyjęta została przez gminy religijne dopiero w drugiej połowie II wieku. Przyjęcie synoptyków nie wszędzie przebiegało tak łatwo i z takim zachwytem. Natomiast strategia św. Pawła, polegająca na przyjmowaniu na łono wspólnoty religijnej nowych członków, stała się zarzewiem konfliktu w grupie pierwszych chrześcijan. Przeciw św. Pawłowi opowiedziało się stronnictwo braci Jezusa, na którego czele stał Jakub Sprawiedliwy. Jedną z kwestii dyskutowanych przez grupę Jakuba Sprawiedliwego była konieczność obrzezania nowych chrześcijan – m.in. powoływano się na

¹ Por. J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła*, Wyd. PWN, Piaseczno 2010.

argument, że Jezus też był obrzezany. Linia podziału przechodziła pomiędzy żydowskimi chrześcijanami a nowymi nawróconymi poganami. Spór próbowano rozwiązać na tzw. *pierwszym soborze katolickim* czyli *soborze apostołskim*. Sukcesy misyjne św. Pawła, który reprezentował wówczas Kościół antiocheński, zdecydowały o ograniczeniu rygorów Prawa Mojżeszowego, a tym samym umożliwiło rozpowszechnianie chrześcijaństwa w szybszym tempie².

Z jednej strony otwarty Kościół reprezentowany przez działania św. Pawła i jego kontynuatorów doprowadził do – w szerszym kontekście – uniwersalistycznej tożsamości Europy, z drugiej strony, aby tego dokonać należało wykluczyć elementy, których przyjęcie było niemożliwe, m.in. ze względów kulturowych. Przykładem mechanizmów wykluczenia, które inicjował też św. Paweł, był seksizm w ramach kształtującego się chrześcijaństwa. Interesem nadrzędnym stało się utrzymanie jedności grup chrześcijańskich. Początkowa pozycja kobiety w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, w okresie patriarchalnej kultury ówczesnego świata, była nie do przyjęcia. Wyrazem tego jest m.in. *Pierwszy List do Koryntian*, który odnosił się do takich problemów jak małżeństwo, stan społeczny, dziewictwo czy swoboda obyczajów. W liście czytamy:

„Chciałbym żebyście wiedzieli, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś głową kobiety, a głową Chrystusa – Bóg. Każdy mężczyzna, modląc się lub prorokując z nakrytą głową, hańbi swoją głowę. Każda zaś kobieta, modląc się lub prorokując z odkrytą głową, hańbi swoją głowę; wygląda bowiem tak jakby była ogolona. Jeżeli więc jakaś kobieta nie nakrywa głowy, niechże ostrzyże swe włosy! Jeżeli natomiast hańbi kobietę to, że jest ostrzyżona lub ogolona, niechże nakrywa głowę! Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny. To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny. Oto dlaczego kobieta winna mieć na głowie znak poddania, ze względu na aniołów”.

I List do Koryntian [I Kor 11, 3–10]

Treść *Pierwszego Listu do Koryntian* stała się symbolicznym narzędziem do wykluczenia kobiet z obrzędów liturgicznych, jak i narzędziem utrwalającym kulturową dominację mężczyzn w życiu publicznym. Dalej w liście czytamy:

„Tak jak to jest we wszystkich zgromadzeniach świętych, kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie pozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje. A jeżeli pragną się czego nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów! Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu”.

I List do Koryntian [I Kor 14, 33–35]

Należy zwrócić uwagę, że stygmatyzacja płciowa nie powoduje całkowitego wykluczenia społecznego. Stanowi jednak sprawny mechanizm ograniczenia możliwości aktywności kobiet poza czymś, co można nazwać sferą prywatną. Rola kobiet sprowadzona zostaje do życia rodzinnego, w taki sposób, aby stały się one strażniczkami ogni-

² *List do Galatów, Dzieje Apostolskie*: Ga 2, 1, Dz. rozdz. 15, Ga 2, 3–6; J. Wierusz-Kowalski, *Wczesne chrześcijaństwo: I–X wiek*, Wyd. KAW, Warszawa 1985.

ska domowego, czyt. strażniczkami wiary. I. Wallerstein próbuje wpisać seksizm w sferę wyzysku ekonomicznego i związać ten swoisty esencjalistyczny partykularyzm płciowy z kapitalistyczną gospodarką, co nie wydaje się słuszne, patrząc na kształtowanie się uniwersalizmu chrześcijańskiego lub innego uniwersalizmu religijnego. Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że esencjalistyczny partykularyzm w rozważaniach I. Wallersteina to mechanizm stygmatyzacji w celu hierarchizacji i wykluczenia. Jednakże wykluczenie społeczne nie może stanowić formy ekstremalnej, bowiem nie byłoby to efektywne w związku z możliwością wyzysku ekonomicznego grup wyłączanych z partycypacji w życiu publicznym³. Ten sposób ujęcia partykularyzmów różni się trochę od ujęcia, które wiąże się z tożsamościami funkcjonującymi w ramach uniwersalizmu lub walczącymi o swoje miejsce w związku z wkluczającą istotą uniwersalistycznej totalności.

W chrześcijaństwie widoczny jest pewien rodzaj uniwersalizmu, który nie jest niczym innym jak boską totalnością. Boga nie można poznać rozumem, dlatego wiara a nie rozum jest paradygmatem w myśli chrześcijańskiej. Mamy do czynienia z uniwersalnością, która w czasie życia nie jest nam dana absolutnie, tzn. uniwersalność stanowi, jak pisał E. Laclau, pewne zdarzenie w ciągu eschatologicznym w postaci objawienia⁴. Z drugiej strony uniwersalność jest wyrazem chęci powrotu do boskiego ładu utraconego przez pierwszych ludzi. Owy uniwersalizm boski może być rozpatrywany, jako pojawienie się czy incydent w przestrzeni i czasie ludzkiego życia (czyt. życia ziemskiego). W tym wypadku uniwersalność musi zaistnieć lub zrealizować się w skończonej ziemskiej rzeczywistości. Ten sposób pojawienia się daje możliwość krystalizacji pewnego schematu myślowego, a dotyczącego – jak to określił E. Laclau – „logiki uprzywilejowanego podmiotu historii”. Oczywiście logika ta nie zginęła, przyjmuje jedynie nowe formy historyczne, np. lud wybrany, uniwersalna klasa, europocentryzm itd.

Według E. Laclau w porównaniu z religijną eschatologią, eschatologia świecka nie szuka uniwersalności na zewnątrz. Źródło uniwersalności znajduje się w świecie, co więcej, aby była ona możliwa, koniecznym staje się wprowadzenie gradacji, czyli nierówności. W aspekcie zmian społecznych prowadzi to do określenia uprzywilejowanych podmiotów społecznych, których pozycja ma charakter obiektywny.

Pierwotnym uniwersum był sam Bóg, to On był źródłem wszystkiego, a materialnym wyrazem tego był harmoniczny ład stworzony przez Boga w Edenie. Pierwsi ludzie żyli w „stanie świętości” i „sprawiedliwości pierwotnej”. Stan ten oznaczał, że Adam i Ewa uczestniczyli bezpośrednio w życiu Boga. Harmoniczny ład stworzony przez Boga dotyczył różnych stosunków – harmonii ludzkiej, harmonii między kobietą i mężczyzną, harmonii między pierwszymi ludźmi a całością stworzenia boskiego. Człowiek uczestniczący w życiu Boga wolny był od czegoś, co można nazwać instynktami, jakkolwiek pojęcie to byłoby zbyt ubogie w swym znaczeniu. Człowiek wolny był od przyjemności zmysłowych, pożądliwości, także od afirmacji swojej osoby. Zerwanie tej pierwotnej sprawiedliwości wiązać należy z nadużyciem wolności, czyli z grzechem pierworodnym (*peccatum originale*). Nadużycie to należy wiązać z naru-

³ Por. E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Ed. Verso, London–New York 1991, s. 35.

⁴ E. Laclau, *Emancypacje*, Wyd. DSzWE TWP, Wrocław 2004, s. 49–66.

szeniem uniwersum boskiego, czyli z nieposłuszeństwem i zwątpieniem. Można zastanowić się, czy postawienie siebie przed Bogiem nie stanowi momentu konstruowania tożsamości człowieka w stosunku do uniwersalistycznej tożsamości boskiej⁵. Z drugiej strony można rozpatrywać czyn Adama, jako chęć nie tylko uczestniczenia w życiu Boga, a po prostu chęć stania się takim jak Bóg. W *Księdze Rodzaju* czytamy słowa Boga skierowane do ludzi:

„Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przepaski ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki”.

Księga Rodzaju [Rdz 3, 22]

Należy zwrócić uwagę, że grzech pierworodny uzyskuje specyficzny status – z jednej strony jest wyrazem osobistej tożsamości człowieka w stosunku do wszechogarniającego uniwersum Boga, z drugiej strony utrzymywanie grzechu w świadomości i eschatologii chrześcijańskiej stanowi potwierdzenie sensu śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Pojawienie się Jezusa to nie tylko – jakby napisał E. Laclau – realizacja uniwersalności boskiej w skończonej rzeczywistości ziemskiej. Według Grzegorza z Nyssy natura człowieka stała się zepsuta na tyle, że potrzebowała boskiego uzdrowienia. Człowiek potrzebował przywrócenia dobra, podniesienia z upadku, w szerszym kontekście Bóg chciał jego powrotu do stanu pierwotnego, a w dalszej perspektywie chciał jego powrotu do pierwotnej sprawiedliwości⁶. Zanegowanie znaczenia grzechu równałoby się zanegowaniu realizacji uniwersalizmu boskiego w życiu człowieka w postaci Jezusa Chrystusa. Syn Boży to nic innego jak postać ludzka, którą przyjął Bóg, co wyraża się w zdaniu „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Tym samym Jezus Chrystus stał się pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi, co sam potwierdza mówiąc:

„Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie”.

Ewangelia wg św. Jana [J 14, 6]

Zmartwychwstanie stanowi realizację obietnicy zawartej w *Starym Testamencie*, dzięki której człowiek wyzwolony ma być od grzechu i ma możliwość ponownego uczestniczenia w życiu Boga. Ponowne zjednoczenie nastąpić ma poprzez łaskę, której wyrazicielem jest Jezus Chrystus. Następstwem zmartwychwstania jest wniebowstąpienie Syna Bożego, co stanowi zarazem symbolikę ponownego przyjęcia człowieczeństwa przez Boga, a zarazem daje możliwość pośrednictwa Jezusa.

Uniwersum symboliczne w rozważaniach P. L. Bergera i T. Luckmanna

Istotnym pojęciem u P. L. Bergera i T. Luckmanna jest uprawomocnienie, które zresztą zaczerpnęli od M. Webera. Uprawomocnienie to mechanizm uzasadnienia róż-

⁵ *Księga Rodzaju; Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 99–102; G. Agamben, *Nagość*, Wyd. W. A. B., Warszawa 2010, s. 66–99.

⁶ Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica*, Brill Academic Pub. 1996 (Roz. XV).

nych elementów tradycji instytucjonalnej, także mechanizm przypisywania porządkowi instytucjonalnemu znaczenia poznawczego. Uprawomocnienie opiera się nie tylko na warstwie aksjologicznej, ale i przede wszystkim na wiedzy, która utrzymywana jest i reprodukowana przez tradycję. Samo uprawomocnienie może być rozpatrywane w kontekście jednostki lub społeczeństwa, jednakże mechanizmy w tych dwóch przypadkach pozostają podobne. P. L. Berger i T. Luckmann wyróżniają cztery poziomy uprawomocnienia: 1) zaczątkowy, tzn. system językowych obiektywizacji ludzkiego doświadczenia, 2) rudymenatrych form teoretycznych, tzn. poziom schematów wyjaśniających, 3) wyraźnych teorii i 4) uniwersum symbolicznego, czyli poziom integracji całościowej. Wszystkie te poziomy tworzą całość rzeczywistości uniwersum⁷.

Nadrzędne znaczenie ma u P. L. Bergera i T. Luckmanna uprawomocnienie na poziomie uniwersum symbolicznego, gdzie następuje integracja różnych sfer znaczeniowych i uporządkowanie instytucjonalne w całość, co przypomina w pewnym stopniu sytuację, którą J. P. Sartre określił mianem totalności. Poziom uniwersum symbolicznego wykazuje się wysokim poziomem integracji, podczas której następuje porządkowanie wszelkich sfer instytucjonalnych. Uniwersum to skutek obiektywizacji, łączenia i gromadzenia wiedzy, więc jest ono wytworem społecznym. Można powiedzieć metaforycznie, że na tym poziomie konstruowany jest cały świat, a obraz tej konstrukcji to wyraz ambicji jej twórców – jednostek, grup, społeczności czy społeczeństwa. Dogmatycznie skonstruowana rzeczywistość staje się „słownikiem” definiującym rzeczywistość i jej elementy. Słownik ten panować ma nad całą sferą pojęciową i mechanizmami tworzenia pojęć. Ma to na celu wprowadzenie porządku w subiektywne postrzeganie przez jednostki, sferę instytucji czy chociażby układ ról⁸. Samo uprawomocnienie porządku instytucjonalnego staje się koniecznym warunkiem powstrzymania chaosu w labilnej rzeczywistości społecznej. Strach przed chaosem sam w sobie staje się dobrym mechanizmem utrzymywania uniwersum.

Nie pozostawia wątpliwości, że uniwersum symboliczne poprzez zdefiniowanie całej rzeczywistości, staje się sprawnym narzędziem wykluczenia na wszystkich poziomach uprawomocnienia. Kategorie lub podmioty, które nie pasują do zdefiniowanej rzeczywistości będą traktowane jako wrogie. W wymiarze społecznym czy politycznym znajdują się ludzie, którzy będą twierdzić, że całkowite uniwersum jest możliwe, tzn. możliwe jest utrzymanie spójnej rzeczywistości. Należy być sceptycznie nastawionym do takiej myśli, jednakże myślenie takie nie jest obce człowiekowi, czego wyrazem są różne rodzaje ideologii lub religii. Wynika to z faktu, że każde uniwersum symboliczne może stanowić problem zarówno w wyniku pojawienia się konkurencyjnego uniwersum w ramach tej samej społeczności lub w wyniku „kontaktu” z odrębną społecznością, która opiera się na odmiennym zbiorze reguł uniwersalnych⁹.

⁷ Główne założenia uprawomocnienia i uniwersum symbolicznego zawarte są m.in. w: P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Wyd. PWN, Warszawa 2010.

⁸ Ibidem, s. 136–188.

⁹ Ibidem, s. 136–188.

Oczywiście istnieją różne mechanizmy przeciwdziałania naruszeniu obowiązującego uniwersum symbolicznego przez wewnętrzne i zewnętrzne grupy heretyckie¹⁰. Z jednej strony obrońcy obowiązującego uniwersum mogą zastosować negatywne uprawnienie oparte na nihilacji, natomiast z drugiej strony mogą podjąć działania polegające na opracowaniu mechanizmów pojęciowych. W pierwszym przypadku, tzn. w przypadku nihilacji, protagoniści obowiązującego uniwersum zaprzeczać będą realności zjawisk lub interpretacjom sprzecznym z obowiązującą definicją rzeczywistości. Dobrym sposobem jest również powodowanie „poczucia” winy wśród osób, które zmierzają do wyboru lub wybrali inny paradygmat. W drugim wypadku mamy do czynienia ze swoistą legitymizacją obowiązującego uniwersum poprzez „przepisanie” i zinterpretowanie herezji własnym słownikiem pojęciowym, co ma dać uprzywilejowaną pozycję obrońcom starego porządku¹¹. Na gruncie tych mechanizmów można pozytywnie odnieść się do tez o powiązaniach wiedzy i władzy, które przedstawiał M. Foucault. Rozpowszechniana i utrwalana wiedza nie zawsze wpływa pozytywnie na zwiększenie wolności, tzn. na zakres emancypacji¹².

Dlaczego herezja jest niebezpieczna? Odpowiedź jest prosta, bowiem podważa ona podstawę funkcjonowania społeczności, jaką jest uniwersum symboliczne czy uniwersum w ogóle. Grupa heretycka przedstawia swoją definicję rzeczywistości, tak więc wprowadza pewien rodzaj pluralizmu porządków/wartości. Jest to zagrożenie uniwersum symbolicznego, zarówno jeżeli chodzi o warstwę teoretyczną, jak i porządek instytucjonalny. P. L. Berger i T. Luckmann wskazują, że to właśnie pojawienie się herezji wzmacniało dogmatyczny opis rzeczywistości wprowadzony przez obowiązujący uniwersalizm symboliczny. Co więcej zewnętrzne konkurencyjne systemy wartości (np. inne religie, obce kultury) zmuszały do ulepszenia narzędzi dyskursu z „innymi”. Podstawowym mechanizmem obronnym pozostawał i jest ciągle mechanizm deprecjacji inności, odmawiania jej równorzędnego poziomu ontologicznego.

¹⁰ Problem herezji, rozumianej jako konflikt ideowy czy walka ideologiczna, podejmował m.in. L. Kołakowski. Według niego pierwotne znaczenie słowa herezja można sprowadzić do słów „brać”, „brać sobie” czy „wybierać”. W takim kontekście herezja dotyczyłaby sytuacji wyboru, jak i przedmiotu tego wyboru. L. Kołakowski wskazuje, że tradycja chrześcijańska wzmocniła negatywny wydźwięk tego pojęcia, bowiem powiązano je z fałszywym nauczaniem i próbą destabilizacji czegoś, co można właśnie nazwać chrześcijańskim uniwersum. Wynika to z założenia, że wolna wola może oznaczać negowanie woli Boga, a z takim przypadkiem mieliśmy do czynienia w przypadku grzechu pierworodnego. Herezją jest wszystko to, co neguje lub powątpiewa w prawdy lub wierzenia Kościoła. Heretyk neguje te prawdy i uparcie tkwi w swym błędzie, jednakże odwołuje się do tego samego uniwersum poprzez redefinicję jego zasad lub słownika. Co na pewnym poziomie rozwoju myśli może stanowić różnicę pomiędzy herezją a schizmą, bowiem ta druga jest niczym innym jak zamiarem oderwania się. Oczywiście rozdział między tymi pojęciami może być płynny w związku z tym, że trwanie w herezji może być *de facto* potraktowane przez protagonistów jako schizma. L. Kołakowski zwraca uwagę, że apostazja, w porównaniu z dwoma wcześniej wymienionymi pojęciami, wiązałaby się z negacją uniwersum, czyli odrzuceniem w ogóle zasad, reguł itd. Zob. szerzej w: L. Kołakowski, *Herezja*, Wyd. Znak, Kraków 2010.

¹¹ P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 153–170.

¹² Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Wyd. PiW, Warszawa 1977; M. Foucault, *Narodziny kliniki*, Wyd. KR, Warszawa 1999; M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: Wykłady w Collège de France*, Wyd. KR, Warszawa 1998.

P. L. Berger i T. Luckmann wymieniają cztery główne formy (typy mechanizmów pojęciowych), służące podtrzymywaniu uniwersum, do których zaliczyli 1) mitologię, 2) teologię, 3) filozofię i 4) naukę. Przejście od pierwszego typu do kolejnych trzech wiąże się z zerwaniem więzów z uniwersum symbolicznym, odbieranym jako spójna całość. Można powiedzieć, że wraz z rozwojem społecznym zerwane zostają komplementarne struktury poznawcze, które można określić mianem mitycznych struktur poznawczych. Od momentu tego przejścia, jednostka sama nie potrafi już określić działań na rzecz utrzymania własnego uniwersum. Teraz potrzebni są do tego inni ludzie, tzn. eksperci. Owa elita zaczęła produkować wiedzę teoretyczną, która stawała się mało czytelna dla innych, co tak naprawdę legitymizowało pozycję ekspertów w społeczeństwie. Specjaliści zaczęli wysuwać swoje roszczenia do prawa tłumaczenia zasad funkcjonowania uniwersum oraz do definiowania jej sfery pojęciowej¹³. Można też założyć, że nawet w obecnej rzeczywistości możemy mieć do czynienia z mieszaniem się różnych percepcji, np. mitycznej i bardziej teoretycznej. Co wynika z faktu, że społeczeństwo, jak to było wspomniane wyżej, nie potrafi samo bez „ekspertów” posługiwać się poprawnie słownikiem pojęciowym uniwersum, a więc naturalnie korzysta z mechanizmów, które przypisane są mitycznym strukturom poznawczym. W takim kontekście L. Kołakowski pisał o gradacji ważności w sprawach wiary, gdzie „istniała różnica pomiędzy tymi częściami doktryny, które wszyscy chrześcijanie mają znać i wyznawać, a tymi bardziej skomplikowanymi prawdami, które faktycznie dostępne są tylko ludziom z pewnym wykształceniem teologicznym”¹⁴.

Uniwersalizm i partykularyzm w rozważaniach I. Wallersteina

Uniwersalizm u I. Wallersteina związany jest z powszechnie obowiązującymi zestawami praktyk i sposobami prowadzenia dyskursu. W kontekście perspektywy *systemów – światów*, stanowi on zbiór praktyk utrwalających dominację, jak i uzasadniający ją. Owa dominacja utrwalana była m.in. za pomocą siły, gospodarki i kultury, co może stanowić punkt wyjścia dla wyróżnienia różnych mechanizmów dominacji¹⁵.

Uniwersalizm prezentowany przez tzw. Stary Świat był negatywnie oceniany przez I. Wallersteina z tego względu, że był wykorzystywany do uzasadnienia podziału na świat barbarzyński i cywilizowany. Sam podział stanowił już wyraz paternalizmu Europy w stosunku do świata kolonizowanego, dodatkowo stał się podstawą dla uzasadnienia interwencji zbrojnej i kulturowej. Obecny uniwersalizm, według I. Wallersteina, stanowi kontynuację struktur, które krystalizowały się już w XVI wieku. Nowy uniwersalizm przejawia się prawami człowieka, wyższością kulturową, tzn. wyższością świata cywilizowanego (czyt. kultury Zachodu), także dominacją liberalizmu ekonomicznego. Jednakże należy pamiętać, że pojęcie uniwersalizmu powszechnego nie jest równoznaczne z europejskim. Ten ostatni ma mieć charakter cząstkowy i zdeformowany

¹³ P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 153–188.

¹⁴ L. Kołakowski, op. cit., s. 88–89.

¹⁵ Zob. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, Wyd. Scholar, Warszawa 2007.

w stosunku do tego pierwszego. Wynika to z faktu, że nie jest niczym innym jak wizją rzeczywistości reprezentowaną przez Zachód. Uniwersalizm europejski reprezentowany jest przynajmniej przez trzy formy: 1) prawo interwencji, 2) esencjalistyczny partykularyzm orientalizmu i 3) uniwersalizm naukowy.

Prawo interwencji związane jest z zestawem zasad etycznych Zachodu, co wynika z poczucia wyższości i prawa decydowania, co jest dobre a co złe, z prawa decydowania co jest nowoczesne a co wsteczne, z prawa decydowania co jest cywilizowane a co barbarzyńskie. Natomiast esencjalistyczny partykularyzm orientalizmu to nic innego jak pejoratywne określenie INNEGO (obcego). Jakkolwiek pojęcie pejoratywności należałoby wzbogacić o kolejne – stereotypy i paternalizm. Oprócz specyficznego sposobu patrzenia na świat, mamy więc do czynienia ze specyficznym sposobem postrzegania INNEGO. Ten sposób ontologicznego zakreślenia tego co obce nie jest jakąś nowością, jako tako istniał od początku formowania się grup społecznych, a wiązać można to z naturalnymi instynktami człowieka¹⁶.

Szczególne rodzaje partykularyzmów, które można przypisać myśli I. Wallersteina, mają opierać się na podkreśleniu różnic w taki sposób, aby uwypuklić INNOŚĆ. Szczególnie dobrze mechanizm ten został opisany przez I. Wallersteina na przykładzie demarkacji ontologicznej Wschodu i Zachodu. Problemy nauki w tym zakresie, tak naprawdę dotyczą różnych praktyk i poziomów dyskursu w społeczeństwie. Z jednej strony można to rozpatrywać, jako starcie uniwersalistycznego ładu Zachodu z obcymi konstruktami kulturowymi, z drugiej strony będziemy mieli do czynienia z logiką kapitalistycznej gospodarki, opartej na maksymalizacji efektywności. W tym ostatnim przypadku stygmatyzacja innych podmiotów miałaby również kontekst wyzysku ekonomicznego w celu zwiększenia wartości dodatkowej.

Szczególnymi procesami tworzenia swoistych partykularyzmów, były praktyki rasistowsko-seksistowskie, które stanowią składową *kapitalistycznej gospodarki – świata*. Negatywne dystynkcje rasowe i płciowe były sprawnymi mechanizmami, które służyły wykluczeniu INNYCH. Według I. Wallersteina uniwersalizm zamiast osłabiać te mechanizmy, tak naprawdę odpowiada za ich podtrzymywanie. Wynika to z faktu, że podtrzymywanie, takich kategorii jak rasa, naród czy grupa etniczna wzmacnia hierarchiczny porządek w *kapitalistycznej gospodarce – świat*. Ponadto logika struktury socjoekonomicznej tego świata daje możliwość utrzymania podziału pracy i akumulacji kapitału. Stygmatyzacja rasowa lub płciowa nie ma tutaj charakteru totalnego, bowiem wyniszczenie INNYCH nie dałoby żadnych profitów. Efektywniej dla gospodarki kapitalistycznej jest oparcie niesymetrycznych relacji na wyzysku, co gwarantuje uzyskanie lepszej wartości dodatkowej.

Uniwersalizm i partykularyzm w rozważaniach E. Laclau

Można wskazać na dyskurs, który toczy się równolegle, a dotyczy rzeczywistości i podmiotowości. Wyrazem tego jest nierozwiązany problem relacji pomiędzy uniwersalizmem i partykularyzmem. Obwieszczenie śmierci podmiotu, jak to określił E. Lac-

¹⁶ Ibidem, s. 15–64.

lau, należy wiązać z rozmyciem tożsamości. Jednakże negowanie podmiotu wymusza zastąpienie jego czymś innym, czymś co byłoby skrajnie odmienne. Mimo chęci zanegowania podmiotu, próbowano w dalszym ciągu wprowadzić różne formy do „obiektywnej totalności”. W tym wypadku zabiegi te nie rozwiązały podstawowego problemu, czyli obecnego w myśli podziału na podmiot i przedmiot¹⁷. W pewnym zakresie do pomniejszenia znaczenia podmiotowości przyczynił się strukturalizm dążący do komplementarnych ujęć opierających się na systematyzacjach.

Negowanie podmiotu oznaczałoby, że nie byłoby punktu odniesienia do przedmiotu lub z drugiej strony oznaczałoby konieczność przedstawienia czystej formy przedmiotu. W tym drugim wypadku należałoby zastanowić się, co decydować ma o „czystej formie przedmiotu”? Problem ten należy sprowadzić do problemu obiektywizmu. Sam fakt wykreślenia podmiotu z rzeczywistości stwarza problem zastąpienia jego czymś innym, np. rozmnożonymi czy zwielokrotnionymi tożsamościami. Można zadać sobie pytanie, czy rozmycie podmiotu poprzez takie zwielokrotnienie daje lepsze zrozumienie rzeczywistości?

Wyrazem uniwersalizmu stała się europejska kultura, jednakże należy zwrócić uwagę na jej dwoistość. Z jednej strony kultura europejska jest wyrazem swoistego partykularyzmu, lecz z drugiej strony stanowi ekspresję uniwersalnej istoty człowieka. Aby europejski uniwersalizm mógł się rozwijać musiał odrzucić religijną incydentalność eschatologiczną na rzecz uniwersalizacji własnego partykularyzmu. Kwestią zasadniczą był problem, jak przedstawić kulturę europejską, będącą jednym z partykularyzmów, tak aby uznana była za formę uniwersalną. I tak można było zwrócić się w stronę znaczenia funkcji kultury europejskiej, jaką ona miała pełnić. Wtedy pozostał problem sprzeciwu wobec europejskiego uniwersalizmu. Pewną formułą stało się wyjście poza dyskurs oparty na konflikcie między partykularnymi/tożsamościami, dlatego lepszym sposobem okazała się deprecjacja innych podmiotów, jako tych, które nie są w stanie reprezentować uniwersalnej tożsamości. Politycznym skutkiem takich mechanizmów jest rasizm, seksizm czy europocentryzm, czyli nic innego jak uprzywilejowanie określonych podmiotów, jak również określonego sposobu opisu rzeczywistości. W takim ujęciu uniwersalizm nie byłby niczym innym, jak partykularnością, która wywalczyła sobie miejsce w procesie rywalizacji z innymi.

Uniwersalizm i partykularyzm w polityce – w stronę demokracji radykalnej

Aby mówić o demokracji radykalnej należałoby wyjść od problemu polityczności i polityki w koncepcji E. Laclau i Ch. Mouffe. Polityczność jest inherentna dla ludzkich zbiorowości i odnosi się do ontologii (w rozumieniu słownika heideggerowskiego), natomiast polityka powiązana jest z ontycznością. Ontologiczna perspektywa społeczna dotyczy rudymentów stanowienia społeczeństwa, natomiast polityka to zestaw praktyk tworzenia i transformacji tego co ma charakter społeczny m.in. poprzez definiowanie i odnoszenie się do tego co ma charakter antagonistyczny. Ch. Mouffe pisze, że przez

¹⁷ E. Laclau, op. cit., s. 49–66.

polityczność rozumie wymiar antagonizmu, leżący u podstaw społeczeństwa, natomiast przez politykę zestaw praktyk, tworzących porządek, mający na celu rozwiązanie sytuacji konfliktowych, które wynikają z samego sposobu konstruowania ludzkich społeczeństw¹⁸. W przypadku E. Laclau i Ch. Mouffe mamy do czynienia z szerokim definiowaniem stosunków społecznych jako politycznych, tzn. są one takie wtedy, gdy oparte są na stosunkach władzy. Polityka dotyczyłaby, więc definiowania i przypisywania stosunków społecznych antagonistycznym relacjom. Istotne jest określenie sytuacji umożliwiających zapoczątkowanie zbiorowego działania w celu walki z ograniczeniami, także takich sytuacji, które umożliwiałyby przekształcenie typowych relacji podporządkowania w relacje ucisku¹⁹. Przejście w stronę antagonizmu wiązać należy z podważeniem „pozytywnego różnicowania” poszczególnych podmiotów, ale to jest możliwe na gruncie nowej formacji dyskursywnej. W ogólnym zarysie można powiedzieć, że założenie to wykazuje podobieństwo z rozważaniami P. L. Bergera i T. Luckmanna w zakresie próby naruszenia uniwersum symbolicznego poprzez kształtowanie się m.in. przeciwstawnych struktur.

E. Laclau i Ch. Mouffe w książce pt. *Hegemonia i socjalistyczna strategia...* zarysowali problem tożsamości politycznej, co rozważali w pierwszym rzędzie na przykładzie negacji tożsamości klasy robotniczej, następnie negacji uniwersalistycznych roszczeń reprezentacji partyjnej, mającej – w założeniu m.in. bolszewików – przedstawiać interesy klasy robotniczej, a w końcu negacji wyjątkowego znaczenia klasy robotniczej. W tym ostatnim przypadku klasa robotnicza uwikłana w konflikt klasowy nie stanowi szczególnego podmiotu procesów historycznych, bowiem same konflikty nie można utożsamiać z esencjonalnie wyodrębnionymi, ze względu na stosunek do środków produkcji, grupami²⁰.

W drugiej połowie XIX wieku mamy do czynienia ze słabnięciem „tradycyjnej” polityki, której tradycyjność opierała się na podziale tego co społeczne ze względu na dwa antagonizmy (lud – *ancien regime*). Nowa sytuacja doprowadza do zmian w tożsamościach sił, które biorą udział w walce, co *de facto* wpływa na kształt przestrzeni politycznej. Przedmiotem polityki stało się dokonanie nowej linii demarkacyjnej w wyniku osłabienia się starego podziału. Można powiedzieć, że myśl i dorobek K. Marksa wpięły się w „zapotrzebowanie” ówczesnej epoki. Postulaty, co do nowej polityki opierały się m.in. na radykalnej wolności i emancypacji²¹. Według E. Laclau i Ch. Mouffe

¹⁸ Ch. Mouffe, *Polityczność*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 23–29.

¹⁹ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wyd. DSzWE TWP, Wrocław 2007.

²⁰ Ibidem.

²¹ Można też odnieść się do mechanizmów emancypacji A. Giddensa, który umieścił tę kategorię w procesie poszerzenia przestrzeni wolności, a następnie określenia sposobu korzystania z niej, co wyraża się w wyodrębnieniu polityki emancypacji i polityki życia. Polityka emancypacji polega na wyzwoleniu jednostek lub innych podmiotów od ograniczeń, które uniemożliwiają korzystanie z równych szans życiowych. Polityka emancypacji jako polityka „innych” przeciwstawiana jest różnym zabiegom kontrolnym społeczeństwa. Dlatego A. Giddens wiąże problem emancypacji z mechanizmami władzy, którym ma się ona przeciwstawiać. Jeżeli w przypadku emancypacji mamy do czynienia z wyzwoleniem, to w przypadku władzy mamy do czynienia z możliwością narzucania woli innych. Władza jawi się jako mechanizm ograniczania zasobów lub pożądanych dóbr (podobne rozumienie pojęcia władzy, jako formy wpływu spotykamy u R. A. Dahla i B. Stinebricknera, *Współczesna*

wynikało to z wprowadzenia do dyskursu społecznego wątpliwości, co do apriorycznego uprzywilejowania podmiotów sprawczych. Wykluczenie innych wymusiło reakcję w postaci oporu. Ze względu na definiowanie władzy, jako możliwości narzucania swojego interesu, można założyć, że taka relacja zawiera w sobie zarzewie konfliktu, bowiem interesy narzucających swoją wolę nie muszą iść w parze z interesami tych, na których wpływ jest wywierany.

Rewolucję demokratyczną E. Laclau i Ch. Mouffe wiązą z Rewolucją Francuską, która dokonała pewnych zmian w świadomości społecznej. W podobnym tonie o tej chwilowej „dysypacji politycznej” wypowiadał się I. Wallerstein, jednakże inna perspektywa analizy E. Laclau i Ch. Mouffe powoduje, że trudno te poglądy porównywać. Można jednak wskazać na skutki, czyli pojawienie się nowych ideologii, które podwa-

analiza polityczna, Wyd. Scholar, Warszawa 2007). Główne formy negatywne władzy to: 1) wyzysk, 2) nierówność, 3) ucisk. Z tego wynikają główne cele polityki emancypacji, czyli: 1) sprawiedliwość, 2) równość i 3) uczestnictwo.

Należy zastanowić się nad możliwością porównania emancypacji w koncepcji A. Giddensa z kategoriami partykularyzmu i uniwersalizmu. Naczelną zasadą polityki emancypacji ma być zasada autonomii. Autonomia to nic innego, jak możliwość wolnego działania, jednakże A. Giddens pisze, że wolność ta realizowana jest w ramach życia społecznego, a więc jest tak naprawdę balansowaniem pomiędzy wolnością a odpowiedzialnością. Człowiek powinien czuć odpowiedzialność przed zbiorowością, to jej reguły jednostka winna jest szanować. Można zadać sobie pytanie, co kształtuje lub ukierunkowuje działania emancypacyjne w ramach społeczeństwa? A. Giddens powołuje się tutaj m.in. na J. Rawlsa, dla którego tym spoiwem jest sprawiedliwość. W gruncie rzeczy można uznać, że takimi podstawami normatywnymi są sprawiedliwość, równość i partycypacja. Z tego można wnioskować, że dla kształtowania partykularnych tożsamości istotne znaczenie ma uniwersalny kanon etyczny, bowiem w nim muszą się one kształtować.

Drugi rodzaj polityki, którą wymienił A. Giddens to polityka życia. O ile politykę emancypacji wiązać należy z wolnością, o tyle politykę życia ze stylem życia, szansami życiowymi i możliwościami dokonywania wyborów. W przypadku polityki emancypacji mamy do czynienia z hierarchiczną władzą, ograniczającą możliwości, natomiast w przypadku polityki życia mamy do czynienia z władzą tworzenia warunków funkcjonowania jednostek. Umożliwienie dysponowania sobą nie rozwiązuje wszystkich problemów. Sama świadomość możliwości samorealizacji nie oznacza, że nie napotkamy problemów z realizacją naszego „planu życia” w społecznych realiach. Wynikać to może z faktu, że dokonanie redefinicji własnej tożsamości, zmusza nas do jej konfrontacji ze starymi strukturami dyskursu w społeczeństwie – np. stereotypy, utrwalone typy tożsamości czy też schematy ról społecznych.

A. Giddens w przybliżeniu sensu polityki życia posługuje się m.in. przykładem dysponowania własnym ciałem w kontekście tożsamości. W kulturze współczesnej człowiek zmierza do przywrócenia kontroli nad własnym ciałem, które wcześniej rozpatrywane było na poziomie ontologicznym – byt, świadomość. Ciało, rozumiane jako tożsamość, powiązane zostało z tzw. refleksyjnością nowoczesności. Ogólnie można powiedzieć, że stało się przedmiotem praktyk społecznych. Emancypacja ciała oraz jego obecność w dyskursie doprowadza do plastyczności jego ujęć. W praktykach społecznych mamy do czynienia z możliwością wyboru różnych stylów życia. Jednak, żeby mieć taką możliwość trzeba przejść przez procesy emancypacyjne, a te muszą odnosić się w jakimś zakresie do warstwy aksjologicznej. Same procesy emancypacyjne mogą rozwinąć kolejne wartości o charakterze uniwersalnym np. wpierające tolerancję.

O ile w polityce emancypacyjnej będziemy mieli do czynienia z rywalizacją i próbą wyzwolenia od struktur tradycyjnych, to w przypadku polityki życia będziemy mieli do czynienia z wyborem sposobu realizacji życia. W pierwszym przypadku możliwe jest wypracowanie nowych elementów uniwersum symbolicznego, z którego w dalszym etapie, tzn. w polityce życia, można korzystać w celu uzasadnienia sposobu życia. Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Wyd. PWN, Warszawa 2007, s. 285–313.

żają ówczesny ład społeczno-polityczny. Co więcej I. Wallerstein wskazywał na większe znaczenie rewolucji w 1848 r., bowiem to ona spowodowała symbiotyczne działanie dwóch różnych tożsamości, dwóch różnych struktur – grup narodowościowych i robotniczych.

Nowe ideologie, tzn. liberalizm i socjalizm, umożliwiły zarówno emancypację, jak i budowę nowych tożsamości. Sama idea demokracji stanowi odwrócenie ówczesnej struktury bipolarnych tożsamości obowiązujących w ramach ładu społecznego. Podważenie ówczesnego uniwersum symbolicznego mogło mieć miejsce dzięki otwarciu nowych przestrzeni dyskursu, co umożliwiły wcześniej wspomniane ideologie.

Niektórzy wskazują, że zmiany na poziomie ontycznym, czyli na poziomie praktyk społecznych, możliwe były dzięki ukształtowaniu się rozległych tożsamości zbiorowych²². W przeciwieństwie do poprzednich wieków, w XIX wieku mieliśmy do czynienia z budową tożsamości narodowych, a co za tym idzie z budową współczesnego nacjonalizmu, zarówno w negatywnym, jak i pozytywnym znaczeniu. Naród został zarysowany ontologicznie zarówno w formie fizycznej, instytucjonalnej, jak i symbolicznej. W wielkim skrócie można powiedzieć, że dokonano transformacji ładu politycznego poprzez mobilizację zbiorowości, czy to poprzez naród, czy też klasowość. Budowa narodu umożliwiła wykształcenie wspólnoty, w ramach której łatwiej było wysuwać postulaty egalitarne. Jednakże formuła narodu i państwa narodowego stała się niewystarczająca, bowiem nie dokonała zmian jakościowych w polityce emancypacji i życia.

Demokracja uśmierzyła pewne antagonizmy lub po prostu dała pewne mechanizmy rozwiązania ich, co spowodowało, że typowe sytuacje konfliktowe nie były na takim poziomie jak wcześniej. Można powiedzieć, że demokracja wprowadziła pewne struktury dyskursu i praktyk społecznych mających rozwiązać realne problemy wspólnot. Państwo narodowe, które ugruntowało swoją pozycję, m.in. poprzez umożliwienie kształtowania tożsamości zbiorowej, w dalszej kolejności nie mogło sobie poradzić z konsekwencjami, jakie wynikały z idei narodu – wspólnoty. Ponieważ wspólna tożsamość w większym stopniu wymuszała rozszerzenie postulatów równości i sprawiedliwości, których domagały się podmioty niebędące uprzywilejowane np. robotnicy domagający się godnych warunków pracy itd.²³

Na inną rolę narodowości i państwa narodowego wskazywał L. Kołakowski, który uważał, że naród jest wyrazem naturalnego egoizmu, a demokracja wręcz przeciwnie,

²² S. Fenton wskazuje, że w pierwszej fazie idea wspólnotowości pełniła znaczącą rolę integracyjną. Idea taka przekraczała wielorakie partykularyzmy, jednakże jednocześnie idea ta pełni funkcję separatystyczną, czyli jest realizacją partykularnych interesów. Zob. S. Fenton, *Etniczność*, Wyd. Sic!, Warszawa 2007, s. 28–30, 185–194.

²³ Podobną koncepcję przedstawiał S. Fenton, który opisywał rozwój idei narodu, jako uzasadnienia dla rozwijających się nowych klas. Nowe klasy, w czasie załamywania się systemu feudalnego w Wielkiej Brytanii, zabiegały o nową pozycję w strukturze społecznej, co było im utrudniane. Elitaryzm arystokracji i innych grup spowodował, że idea narodu stała się „rekompensatą” za brak, tak efektownego rodowodu i uznania, jakimi cieszyli się przedstawiciele starej elity. S. Fenton nazywa to „klasową zawiścią”. Według tego socjologia, ważne są tutaj dwa mechanizmy 1) wykluczenie nowych klas i 2) idee wolności i równości. To one dały możliwość ukształtowania się nowego rodzaju wspólnoty. Szerzej w: S. Fenton, op. cit.

jest przeciwieństwem tej naturalności. Co więcej naród to jeden z żywiołów, który permanentnie ścierać się będzie z demokracją, co wynika właśnie z egoistycznego podziału MY/ONI. Demokracja natomiast przewraca do góry nogami tradycyjną egoistyczną politykę, której reprezentantami są narody, bowiem jest ona oparta na egalitaryzmie i ochronie słabszych. Dlatego nowa polityka wyraża się w obronie demokracji i w walce z egoistycznymi żywiołami²⁴.

Natomiast I. Wallerstein stwierdza, że przez wieki rozwijała się symbioza państwa z kapitalistyczną gospodarką, czego wyrazem był rozwój systemów zabezpieczeń, które miały chronić akumulację kapitału, a więc utrwały wyzysk innych, słabszych grup społecznych. Mamy, więc tutaj do czynienia z negatywną oceną zarówno procesów „demokratycznych”, jak i państwa.

I. Wallerstein wskazuje, że jednym z efektywnych narzędzi radzenia sobie ze zmianami społecznymi stał się liberalizm, który potrafił spacyfikować myśl konserwatywną, jak i radykalną. Ideologia liberalizmu wsparta była na specyficznej racjonalności w życiu społecznym, co wyrażało się m.in. w etosie kompetencji (technokratyczna wizja społeczeństwa i podmiotów odpowiadających za zmiany społeczne). Ideologia liberalna była tak efektywna, że szybko została sprzężona z naukami społecznymi, bowiem dawała nadzieję na zbudowanie doskonałego ładu społecznego. Duże znaczenie miał, jak to określił I. Wallerstein, trzelementowy program liberalizmu: 1) powszechne prawo wyborcze, 2) państwo dobrobytu i 3) identyfikacja narodowa (jako zewnętrzny rasizm). Według niego wszystko to umożliwiło rozpowszechnienie się liberalizmu, jako podstawy współczesnej geokultury²⁵.

Ch. Mouffe zarzuca liberalizmowi zakrywanie antagonizmów, tzn. znoszenie ich, przez co współczesne społeczeństwa nie potrafią rozwiązywać rzeczywistych problemów, co więcej nie są one w stanie w ogóle ich rozpoznawać. Jednym z problemów jest konstrukcja dyskursu społecznego, która została narzucona przez liberalizm. Konstrukcja ta dotyczy pojęcia racjonalności, utożsamiania pojęcia *homo politicus* z *homo rationalis*, pluralizmu idei i wartości, uznania konsensusu jako paradygmatu budowania relacji społecznych, „likwidacji” wrogich stosunków społecznych itp.²⁶

Zasadnicze znaczenie ma tutaj racjonalizm w powiązaniu ze szczególnym ujęciem indywidualizmu²⁷. Te dwa elementy wpływają na usankcjonowanie pluralistycznej wizji społeczeństwa, jednakowo zawierają one brak zrozumienia ontologicznych podstaw społeczeństwa, jak również tożsamości, mających charakter zbiorowy. Idealna wizja społeczna liberalizmu zakładałaby istnienie harmonijnego ładu, który negowałby wszelkie antagonizmy, a co za tym idzie nie budowałby odpowiednich narzędzi do rozwiązywania rzeczywistych konfliktów politycznych. Podsumowując, liberalizm odpowiadałby za wytworzenie nieodpowiednich praktyk społeczno-politycznych oraz

²⁴ L. Kołakowski, *Demokracja jest przeciw naturze*, w: *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga pamiątkowa dla Jerzego Szackiego. Zbiór rozpraw*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999, s. 72–76.

²⁵ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Wyd. Scholar, Warszawa 2004, s. 171–191.

²⁶ Ch. Mouffe, op. cit., s. 44–57, 80–106.

²⁷ Podobnie jak w rozważaniach I. Wallersteina racjonalizm dał ideę wolności, obietnicę zmian i iluzję społeczeństwa egalitarnego. Zob. I. Wallerstein, op. cit., s. 171–183.

negowanie tożsamości zbiorowych. Mamy, więc do czynienia ze złączeniem się określonej ideologii liberalnej z praktykami społecznymi i strukturą dyskursu.

Ch. Mouffe rozważa zagadnienie tzw. demokracji agonicznej w kontekście wizji normatywnej, która stanowić ma próbę rozwiązania problemów, z którymi nie może poradzić sobie demokracja liberalna. Filozofka ta wykorzystując w swej narracji m.in. C. Schmitta, przedstawiła agoniczne stosunki społeczne, które wychodzą małyby poza stosunki antagonistyczne, oparte na konflikcie i podziale rzeczywistości na wrogów i przyjaciół. Oczywiście, samo założenie ontologicznych podstaw społeczeństw ludzkich nie neguje antagonizmu, czyli typu stosunków opartych na podziałach my–oni. W sytuacji rozmnożenia „przestrzeni politycznych”, zwielokrotnienia tożsamości i niemożności racjonalnego rozwiązania konfliktów, najlepszym wyjściem ma być propozycja agonizmu. W stosunkach agonicznych podmioty musiałyby odnosić się do pewnego uniwersum symbolicznego, z którego wynikać miałyby prawomocność uczestnictwa przeciwników w sferze publicznej. Dlatego podstawowym zadaniem „nowych” praktyk politycznych byłoby przekształcenie relacji antagonistycznych w agonizm. Potrzebne jest tworzenie i utrzymanie zbiorowych identyfikacji czy tożsamości, czego nie ujmuje liberalizm, bowiem wszelka tożsamość o charakterze zbiorowym nie wchodzi w zakres słownika pojęciowego, a więc i w zakres dyskursu i praktyk politycznych. Aktywacja narzędzi agonicznych dać ma możliwość sublimacji antagonizmu. Jednakże można zastanowić się, czy Ch. Mouffe daje praktyczne wskazówki ku temu by wprowadzić faktycznie nowy rodzaj „hegemonii agonicznej”? Brak takich realnych narzędzi i brak wypracowanych mechanizmów agonicznych może bowiem sprowadzić się do takiego samego „zaciemnienia sytuacji”, jak w przypadku hegemonii liberalnej²⁸.

Istotnym zagadnieniem podjętym przez E. Laclau i Ch. Mouffe jest identyfikacja, która w przypadku liberalizmu miałyby mieć ograniczone znaczenie ze względu na prymat jednostki w stosunku do zbiorowości. Demokracja liberalna mimo wprowadzenia własnego słownika pojęciowego nie była w stanie złamać, takich identyfikacji jak etniczność, narodowość czy religia. Co więcej negowanie tego, że identyfikacje tego typu nie stanowią ważnych elementów polityki nie miało swojego odzwierciedlenia w praktyce politycznej. Próby zanegowania homogenicznej tożsamości, jakkolwiek obecne w różnych nurtach filozoficznych, zmuszają do odniesienia tego do praktyki politycznej. Konkluzją może być stwierdzenie, że próby deprecjacji identyfikacji zbiorowych, jakkolwiek efektowne teoretycznie, nie są w stanie wytłumaczyć wielu konfliktów politycznych, z którymi mieliśmy do czynienia w XX wieku i w kolejnych latach. Specyficzne ujęcie racjonalności, przez nurt liberalny, zmuszałyby do traktowania identyfikacji zbiorowych jako konstrukcji irracjonalnych, próbujących unikać pierwiastków emocjonalnych. W życiu politycznym byłaby to próba sprowadzenia kategorii *homo politicus* do *homo rationalis* lub też potraktowania polityki demokratycznej jako sfery konsensualnej bez jej antagonistycznych podstaw ontologicznych.

²⁸ Por. P. Dybel, Sz. Wróbel, *Granice polityczności*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 299–309; S. Torney, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Wyd. PWN, Warszawa 2010, s. 95–121.

Demokracja agoniczna wiązałaby się z negacją racjonalności, jako czegoś co ma charakter obiektywny. Podmioty czy uczestnicy życia publicznego często posługują się w dyskursie argumentacją o nieracjonalności myśli lub działań oponentów, co skutkuje tym, że obiektywne określenie racjonalności jest niemożliwe. Jeżeli uznamy to jako rzecz, która odzwierciedla charakter sfery publicznej to dochodzimy do sytuacji, w której w zasadzie wszystkie podmioty dyskursu uzyskują status równorzędny. Jest to rzeczywiste rozmnożenie partykularyzmów, które poprzez uczestnictwo w sferze publicznej uzyskują swoją legitymizację, jednakże Ch. Mouffe twierdzi, że w celu ustanowienia agonu muszą one akceptować pewnego rodzaju uniwersum, czyt. zespół akceptowanych reguł. W tym wypadku demokracja, którą można określić mianem radykalnej, daje możliwość szerokiego uczestnictwa wielu podmiotów, o ile tylko nie kwestionują one konstytutywnych zasad demokracji. Natomiast E. Laclau stwierdza, że uniwersalizm stanowi puste miejsce i nie ma istotnej treści, jednakże utrzymywał, że jest zespół reguł jak np. prawa człowieka, które mogą być określane mianem uniwersalnych²⁹. Puste miejsce czy nieistniejąca pełnia wynikać mogą z faktu, że tak naprawdę poszczególne grupy walczą o ukonstytuowanie własnych partykularyzmów jako uniwersalności. Generalnie można uznać, że sytuacja, gdzie przeciwstawiane są sobie te dwa pojęcia tworzy sytuację politycznej mobilizacji i konstytuowania różnic. Roszczenie do reprezentatywnej uniwersalności opiera się na mechanizmach tworzenia pustych terminów, których znaczenia zmieniają się ze względu na wyniki rywalizacji w społeczeństwie, tzn. rywalizacji politycznej.

Nowoczesności zarzuca się rozmycie tradycyjnych tożsamości, które miały charakteryzować społeczeństwa poprzednich wieków³⁰, mówi się nawet, że poprzednie tożsamości wykazywały się wysokim stopniem homogeniczności, więc były one również sprawnymi mechanizmami kontrolnymi. Najlepiej widać to jeżeli będziemy rozpatrywać mityczne struktury świadomości pierwotnych społeczeństw³¹, jakkolwiek można mieć wątpliwości co do homogeniczności tożsamości społeczeństw bardziej rozwiniętych np. społeczeństw średniowiecznych, co wykazywał m.in. K. Mannheim, opisując rozwój technik społecznych i mechanizmów kontrolnych³².

Obecna demokracja związana jest z procesami wytwarzania się nowych tożsamości, które rywalizują ze sobą o możliwość uczestniczenia w dyskursie społecznym oraz o możliwość stanowienia akceptowanych przez siebie praktyk społecznych. Z jednej strony mamy do czynienia z rywalizacją na rynku zwielokrotnionych i przetwarzanych tożsamości, a z drugiej strony z próbą delegitymizacji obowiązującego uniwersum społecznego. Istotne znaczenie ma szczególne rozumienie równości i sprawiedliwości, które wykorzystywane są do walki z wykluczeniem różnych grup społecznych. Innym procesem związanym z płynnością tożsamości i wielu innych kategorii, które ukształtowane zostały w ramach uniwersum nowożytnego świata, jest przesuwanie przestrzeni prywatnej – w zasadzie nakładanie się przestrzeni prywatnej na publiczną.

²⁹ E. Laclau, *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Ed. Verso, London 1990, s. 122–123.

³⁰ Np. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000; Z. Bauman, *Tożsamość: rozmowy z Benedetto Vecchim*, Wyd. GWP, Gdańsk 2007.

³¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Wyd. KR, Warszawa 2000.

³² K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Wyd. PWN, Warszawa 1974.

Generalnie można uznać, że procesy te nie mają charakteru nadzwyczajnego, tzn. były one immanentne ludzkości od zawsze. Jednakże w czasach określanych mianem nowoczesnych lub ponowoczesnych mamy do czynienia ze zwiększeniem płynności tożsamości oraz z radykalnym podważaniem uniwersum. Wszystkie te mechanizmy wpływają na zmiany demokracji, a zmiany te można określić mianem radykalnych tendencji emancypacyjnych. Nowa wizja demokracji radykalnej zakładałaby pluralizm tożsamości, a więc najszersze otwarcie przestrzeni dyskursu, a co za tym idzie permanentnym transformowaniem praktyk społecznych. Można zadać sobie pytanie, gdzie jest granica tych przesunięć? E. Laclau i Ch. Mouffe wskazują, że tą granicą – mimo wszystko – będzie jakieś uniwersum reguł, do których różne grupy będą musiały odwoływać się i je respektować. Jednakże biorąc pod uwagę wskazane powyżej mechanizmy podważania uniwersum trudno jest przewidzieć kierunki zmian przemieszceń emancypacyjnych.

Zakończenie

Kategorie uniwersalizmu i partykularyzmu mogą być rozpatrywane na gruncie różnych obszarów wiedzy – religijnej, socjologicznej czy politologicznej. Artykuł stanowi próbę systematyzacji różnych rozważań, jak i stara się wskazać na polityczne konsekwencje ich ustanawiania. Przedstawione koncepcje nie stanowią wyczerpującego katalogu omawianego problemu, jednakże stanowią syntezę wybranych problemów dyskutowanych w naukach społecznych.

Punktem wyjścia do przeprowadzonej analizy był uniwersalizm religijny na przykładzie chrześcijaństwa, jakkolwiek można było odnieść się do innych religii, chociażby islamu. W przypadku uniwersalizmu chrześcijańskiego ważne było wskazanie społecznych i kulturowych konsekwencji strategii św. Pawła, która polegała na upowszechnieniu wspólnoty chrześcijańskiej. Strategia św. Pawła nie oznacza, że uniwersalizm ten nie stosował mechanizmów „wyłączeń”, co zostało przedstawione na przykładzie seksizmu.

Drugą propozycją analizy uniwersalizmu jest uniwersum symboliczne w koncepcji P. L. Bergera i T. Luckmanna. Koncepcja ta znajduje swój początek m.in. w zapożyczeniu pojęcia uprawomocnienia rozwijanego na gruncie nauk społecznych. Najwyższym poziomem uprawomocnienia jest uniwersum symboliczne, które charakteryzuje się wysokim poziomem integracji, podczas której następuje porządkowanie wszelkich sfer instytucjonalnych. Przez uniwersum należy rozumieć efekt obiektywizacji, łączenia i gromadzenia wiedzy, a przede wszystkim reprodukcji porządku społecznego. Reprodukowany porządek społeczny jest sprawnym narzędziem wykluczenia wszystkich partykularyzmów.

Trzecia z omawianych koncepcji odnosi się do dorobku I. Wallersteina. Uniwersalizm I. Wallersteina dotyczy powszechnie obowiązujących praktyk i dyskursów, które utrwalają dominację oraz ją legitymizują w *systemie* – *świecie*. W przypadku *systemów* – *światów* dominacja legitymizowana była za pomocą siły, gospodarki, kultury itp. Obecny uniwersalizm znajduje swoje odzwierciedlenie w prawach człowieka, w wyższości świata cywilizowanego nad innymi oraz w dominacji liberalizmu ekonomicznego.

Czwarta z przedstawionych koncepcji uniwersalizmu/partykularyzmu odnosi się do rozważań E. Laclau. Ten argentyński teoretyk polityki zwracał uwagę na próbę podważenia statusu podmiotu w naukach społecznych, co *de facto* nie ułatwiło analiz społecznych, bowiem nie udało się realnie zastąpić podmiotu inną kategorią. E. Laclau analizuje problem uniwersalizmu w kontekście religijnym i kulturowym. W pierwszym przypadku uniwersalizm będzie wyrazem chęci powrotu człowieka do utraconego boskiego ładu. Tak rozumiana uniwersalność realizuje się w próbie ustanowienia jej w skończonej rzeczywistości ziemskiej. W sposób szczególny przejawia się ona w „logice uprzywilejowanego podmiotu historii”. Natomiast świecki uniwersalizm nie odnosi się do zewnętrżności, jak w przypadku uniwersalizmu religijnego, a do świata zewnętrznego. Proces ten wyraża się w próbie określenia uprzywilejowanych podmiotów społecznych. Ponadto E. Laclau analizuje problem uniwersalizmu w związku z uniwersalizmem kultury europejskiej, która była jednym z partykularyzmów, jednakże dzięki deprecjacji innych tożsamości w procesie historycznym osiągnęła status nadrzędny.

Ostatnim problemem podjętym w tekście jest zestawienie kategorii uniwersalizmu i partykularyzmu w obowiązującym ładzie demokratycznym. Synteza tego problemu nawiązuje do dorobku teoretycznego Ch. Mouffe i E. Laclau, którzy opowiadali się za rozdziałem polityki i polityczności, jak również przedstawili propozycję zmian demokracji liberalnej w kierunku demokracji radykalnej.

Komentarz nr 1 [Jakub Jakubowski]

Uniwersalizm – jako narzędzie dominacji kulturowej – stanowi ciekawy pryzmat spoglądania na rzeczywistość społeczną. Religia – wymieniona w artykule jako pierwsza – w tym kontekście stanowi nic innego jak wizję rzeczywistości stanowiącą – w rozumieniu relacji podmiotu z politycznym eksteriorem – swoisty pretekst do jej narzucania w imię uniwersalizmu właśnie. Polityczność ujawnia się tu w pełnej krasie, regulując relacje między podmiotami i ustanawiając wyższość jednych nad drugimi (władza?). Czymże jest to innym, jak nie narzuceniem – przytoczonego w tekście jako kolejny przykład – uniwersum symbolicznego w toku reprodukcji rzeczywistości społecznej? W tym kontekście – pisze dalej autor – uniwersum może stanowić narzędzie wykluczenia – tylko czy nie przeczy to samej idei uniwersum? Czy w rzeczywistości nie jest tak, iż wspomniani „heretycy” otrzymują w takiej sytuacji alternatywę między wejściem w obręb uniwersum a stosem? Przyjęciem wizji świata kolonisty (Wallenstein) a unicestwieniem? Demokracją jako jedyną alternatywą a wykluczeniem poza nawias dyskusji? A może samo uniwersum jest wizją rzeczywistości, która stanowi kwintesencję polityczności – stanowi środek uracjonalnienia dominacji jednych nad drugimi?

Komentarz nr 2 [Sebastian Paczos]

Pan Remigiusz Rosicki przedstawił ujęcie polityczności, które opiera się na procesach kształtowania czegoś, co można nazwać „uniwersum symbolicznym” – tutaj widoczny jest wpływ socjologów wiedzy Bergera i Luckmanna. Jednakże należy podkreślić, że Autor wychodzi poza ustalenia wymienionych socjologów.

Ujęcie polityczności Autora, w związku z „uniwersum”, sprowadzić można do procesów legitymizacji pewnej omnipotentnej wizji ładu społecznego. Polityczność, to nic innego jak proces konstruowania swoistego ładu społecznego opartego na dominujących dyskursach i praktykach. Ta dominacja pewnego układu relacji społecznych i wymogów, co do postaw powoduje konieczność zajęcia stanowiska w zakresie akceptacji tego stanu lub nie – byłby to pierwszy „wariant” polityczności. Drugi natomiast można byłoby sprowadzić do konieczności zajęcia stanowiska w dyskursie między różnymi partykularyzmami. Ze sposobu dowodzenia Autora wynika, że wiele koncepcji procesów społecznych, dotyczących m.in. władzy i panowania przedstawionych w naukach humanistycznych i społecznych, można sprowadzić do takich dwóch „wariantów” polityczności. Oczywiście należy zaznaczyć, że jest to jedynie propozycja, która może mieć swoją wartość eksplanacyjną lub nie, to jednak powinno być przedmiotem dalszych krytycznych analiz.

W przedstawionym tekście Autor przytacza problem uniwersum religijnego na przykładzie uniwersum chrześcijańskiego, a za przykład służy „teologia polityczna” Św. Pawła. Tutaj można przedstawić zarzut Autorowi, że problematyka ta została sprowadzona do *I Listu do Koryntian* i pozycji kobiet w Kościele – co nie oznacza, że nie jest to ważki problem. Wydaje się, że ze względu na teologię polityczną Św. Pawła należałoby odnieść się również do *Listu do Rzymian*. Pełna analiza tekstów przypisywanych Św. Pawłowi dałaby możliwość głębszego zrozumienia jego działań i niejednoznacznej postawy jako „aktywisty politycznego” (por. J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła*, PWN, Warszawa 2010).

