

Reinhardt Koselleck

KRYTYKA I KRYZYS

STUDIUM PATOGENEZY
ŚWIATA MIESZCZAŃSKIEGO

Redakcja naukowa:
Marcin Moskalewicz

Przekład, wstęp i opracowanie:
Jakub Duraj, Marcin Moskalewicz

biblioteka res publiki nowej

respublica
NOWA

WARSZAWA 2015



Spis treści

Marcin Moskalewicz, Jakub Duraj <i>Krytyka i kryzys: diagnoza choroby w stadium terminalnym</i>	9
Wprowadzenie	
Rozdział 1 Polityczna struktura absolutyzmu jako przesłanka oświecenia	
I Geneza państwa absolutystycznego w okresie wojen domowych na tle wyznaniowym	55
(ustanowienie obszaru suwerennej władzy i ograniczenie zakresu kompetencji religijnej instancji sumienia do domeny pozapolitycznej (Barclay, d'Aubigné); nadrzędność polityki nad moralnością jako historyczna przesłanka legitymizacji suwerennego państwa)	
II Hobbes	68
(racjonalne rozwiązanie problemu wielości wyznaniowej; konflikty religijne jako przesłanka racjonalnej dedukcji pojęcia suwerenności; dychotomia „człowieka” i „poddanego” jako dziedzictwo religijnych wojen domowych oraz przesłanka absolutystycznych porządków państwowych i absolutystycznego pojęcia prawa; apolityczna sfera wewnątrz państwa jako ognisko zapalne oświecenia)	
III Vattel	107
(wykluczenie naturalnego prawa moralnego z politycznego obszaru stosunków międzynarodowych; koniec wojen domowych i redukcja wojny do konfliktów zbrojnych pomiędzy państwami jako polityczne warunki rozwoju postępowej moralności)	

Rozdział 2

Wizerunek własny oświeceniowej inteligencji jako reakcja na jej sytuację w państwie absolutystycznym

I Locke	131
(prawo oceny prywatnej; konstytutywne znaczenie nieoficjalnej jurysdykcji moralnej dla mieszczaństwa oraz jej pośrednie oddziaływanie polityczne)	
II Powstanie władzy pośredniej	145
(początkowa sytuacja polityczna społeczeństwa mieszczańskiego w państwie absolutystycznym; organizacje społeczne: „Club de l’Entresol”, loże masońskie; ochronna funkcja tajemnicy masońskiej; arkana oddzielenia moralności i polityki jako przesłanka pośredniego przejścia władzy)	
III Rozwój władzy pośredniej	175
(integrująca funkcja tajemnicy masońskiej; powstanie odrębnego porządku władzy; pośrednie zagrożenie dla państwa; rozszerzenie jurysdykcji moralnej na państwo; rozdzielenie polityki i moralności jako wyraz pośredniego przejścia władzy)	
IV Ukryta wolta przeciw państwu	197
(Lessing i polityczna funkcja tajemnicy masońskiej; iluminaci i plan potajemnego przejścia władzy; zakrycie znaczenia politycznego przez dualizm moralno-polityczny)	
V Proces krytyki	223
(Schiller i oddzielenie moralności od polityki jako przesłanka i akt krytyki obywatelskiej; etapy upolitycznienia; Simon i krytyczne studia nad Biblią; absolutna wolność apolitycznej republiki uczonych wewnątrz państwa; Bayle i nowa <i>bellum omnium contra omnes</i> ; Wolter i pozorna apolityczność krytyki państwa; Diderot i encyklopedyści: dialektyka oświeceniowej krytyki; zaślepienie i hipokryzja krytyki; Kant i podporządkowanie państwa trybunałowi krytycznego rozumu)	

Rozdział 3

Kryzys i historiozofia

- I Filozofia postępu i prognozy rewolucyjne w przedrewolucyjnych Niemczech** 273
(przebieg frontów politycznych; tajne zakony a państwo; masonska historiozofia na przykładzie iluminatów: utożsamienie dziejów z planowaniem; pośrednia władza polityczna historiozofii; radykalizacja kryzysu poprzez jego zatuszowanie; Göchhausen i ujawnienie politycznego jądra postępowej filozofii iluminatów; prognoza rewolucyjna)
- II Turgot** 295
(rozpoznanie krytycznej sytuacji we Francji; prognozy rewolucyjne; próby kontrolowania kryzysu; dualizm moralny; polityczna funkcja dualizmu moralnego: demontaż absolutnej suwerenności i ukrycie tego procesu; polityczna anonimowość; dialektyka człowieka i króla; moralność totalna jako odpowiedź na absolutyzm polityczny; fiasko Turgota; pośrednia legitymizacja wojny domowej)
- III Kryzys** 335
(filozofia postępu a kryzys w znaczeniu moralnym i politycznym; Rousseau i pierwsza odsłona pojęcia kryzysu; ekspansja republiki uczonych na państwo; permanentna rewolucja, państwo totalne, terror, ideologia i dyktatura jako skutki uboczne oświecenia i jego anonimowej władzy; Diderot i określenie kryzysu przez dualistyczną świadomość; dualistyczne prognozy ostateczne; kamuflowanie kryzysu jako jego radykalizacja; Raynal i trybunał mieszczkańskiej historiozofii; antytezy moralne globalnej wizji dziejów; różnica transatlantycka; wojna domowa jako trybunał moralny; *The Crisis* Thomasa Paine'a; dzieje jako proces: jedność kryzysu i historiozofii)



MARCIN MOSKALEWICZ, JAKUB DURAJ

Krytyka i kryzys: diagnoza choroby w stadium terminalnym

Patogeneza i jej antropologiczne przesłanki

Zacznijmy od patogenez, bo o nią przecież w tej książce chodzi. Nie o historię w znaczeniu opowieści o przeszłości, lecz o wyjaśnienie stanu chorobowego, w którym znalazło się w XX wieku zachodnioeuropejskie mieszczaństwo – obywatelska klasa średnia uważana dotąd za główny motor postępu. Nie bez przyczyny tłumacz amerykańskiego wydania książki, zachowując intencje autora, przełożył jej podtytuł jako patogenezę *n o w o c z e s n e g o s p o ł e c z e ń s t w a*. Pod pojęciem *bürgerliche Welt* kryje się bowiem świat formacji, która przebojem wdarła się na scenę dziejów w okresie rewolucji francuskiej i, zagarniając kolejne obszary władzy, doprowadziła do upadku starego porządku, już nie tylko we Francji, a także na dobre skolonizowała sposób myślenia przeciętnych zjadaczy chleba w świecie zachodnim.

Choć samo pojęcie patogenez pojawia się wyłącznie w podtytule *Krytyki i kryzysu* i próżno go szukać na kartach tej pracy, to spina ono w całość jej trzy obszerne rozdziały, opowiadające historię rozciągającą się od wojen religijnych w Europie aż do przedednia wybuchu rewolucji

francuskiej. Dodajmy, historię intelektualną, historię sposobów myślenia, różnych strategii intelektualnych oraz (najczęściej utopijnych) idei i ideałów, za którymi stoją reprezentatywne postaci tamtej epoki, choć nierzadko również anonimowe ulotki i obiegowe opinie wyrażające ówczesny *Zeitgeist*. Klasyczna historia wydarzeniowa jest dla nich tylko tłem. Nadrzędnym celem narracji jest bowiem wyjaśnienie, w jaki sposób wybuch 4 lipca 1789 roku stał się możliwy oraz dlaczego jego przesłanki, lub (jak mówią Niemcy) „warunki możliwości”, okazały się na tyle trwałe, że nadal decydują o patologicznym kształcie współczesnego świata. Całość tworzy ciąg odtwarzający genealogię choroby, w ramach której autor, niczym patomorfolog, krok po kroku odkrywa kolejne czynniki chorobotwórcze. A jest ich co najmniej kilka i, jak to w chorobie bywa, choć same w sobie są często niegroźne, to nagromadzone, nawarstwione, w pewnym momencie, oddziałując jednocześnie, prowadzą do katastrofy.

Patogeneza objaśnia powstanie w obszarze tkanki społeczeństwa sytuacji historycznie i statystycznie nie normalnej, która z czasem przeradza się w normę. Tą sytuacją jest doświadczenie nowoczesności. Przenosząc metaforę medyczną na obszar życia psychicznego, można powiedzieć, że książka prezentuje patogenezę nerwicy, w którą zachodnioeuropejskie mieszczaństwo popadło już w momencie swojego powstania. Nerwica ta polega na wewnętrznym konflikcie polityki i moralności (legalnego państwa i półjawnego społeczeństwa), a objawia się kompulsywnym dążeniem do zmiany, która w swojej w pełni rozwiniętej, patologicznej postaci zmierza wprost do utopii. Dodajmy, że jest to nerwica w znacznym stop-

niu niezawiniona, rezultat zastanej sytuacji rodzinnej z jej głównymi aktorami: przedstawicielami władzy państw absolutystycznych oraz rzecznikami moralnej odnowy, działającymi co prawda w ukryciu, w tajemnicy, choć w oficjalnych kręgach, które sami na co dzień reprezentują. A skoro nerwica jest niezawiniona, to nie powinno dziwić, że kwestia jednostkowej odpowiedzialności za cały stan chorobowy pozostaje rozmyta, a ściślej mówiąc – rozpuszczona w dialektycznym roztworze sporządzonym w laboratoriach historiozofii. Próżno więc szukać w książce odpowiedzi na pytanie, kogo właściwie należy obarczyć winą. Jeśli bowiem chodzi o odpowiedzialność jednostkową, winę, która obciążałaby konkretne osoby, to mimo enuncjacji i oskarżeń padających z jednej i drugiej strony, nikt się do niej nie poczuwa. Pod tym względem, mimo z trudem skrywanego sarkazmu dla naiwności oświecenia jako formacji społecznej, Reinhart Koselleck postępuje jak prawdziwy patolog – diagnozuje chorobę, lecz nie ocenia pacjenta. Patologia, mówiąc krótko, leży poza dobrem i złem, zaś patogeneza ma sens pozamoralny.

Diagnoza wymaga powiązania objawów z ich przyczynami. Oświeceniowe idee, krytyka istniejącej władzy, utopijne ideały, tajne społeczności i loże masońskie, republika uczonych czy wreszcie mieszczańskie społeczeństwo jako całość – niezależnie od tego, czy rzeczywiście były czynnikami chorobotwórczymi, nie powstały naturalnie w historycznej próżni. Oświecenie było wewnętrzną konsekwencją ustroju politycznego siedemnasto- i osiemnastowiecznego państwa, zwłaszcza zaś jego absolutnej suwerenności, która wymagała ścisłego rozgraniczenia zewnętrznej sfery praw politycznych i wewnętrznej sfery

przekonań moralnych oraz absolutnej supremacji pierwszej nad drugą. Ten dualizm moralno-polityczny wprawił w ruch specyficzną dialektykę, która koniec końców doprowadziła do wewnętrznego rozkładu państwa. Zgon nastąpił wraz z nadejściem rewolucji francuskiej, która zamyka erę państw absolutystycznych. Również początek tej ery wieńczy pewien okres historii Europy: państwo absolutystyczne, powstałe w reakcji na zastaną sytuację, pod presją konkretnych okoliczności historycznych, miało przeciwdziałać fanatyzmowi religijnemu i wszelkim przejawom okrucieństwa, do których prowadziła nieustabilizowana sytuacja polityczna. Początek supremacji absolutyzmu to jednocześnie koniec ery wojen domowych na tle wyznaniowym.

Ten łańcuch przyczynowo-skutkowy można rozwijać dowolnie daleko. Wszystko, i wojny religijne, i powstanie państw absolutystycznych, rozgrywało się przecież w rzeczywistości, dającej się precyzyjnie umiejscowić (Europa w XVI wieku) przestrzeni geograficzno-historycznej. Jest to czasoprzestrzeń, w której każde zjawisko, nawet rozum, jest – jak mówi Koselleck – *situationsgebundene*, zależne od konkretnych sytuacji i okoliczności. Jednak, jak zaznacza we wstępie, konstruowanie nieskończonego łańcucha eksplanacyjnego – aż po „prehistoryczne prapoczątki opisywanych zdarzeń” – nie miałyby większego sensu. Istotnie, przedstawiona w książce genealogia sięga tylko XVI wieku. I nie bez przyczyny: na przykładzie szesnastowiecznych wojen domowych na tle wyznaniowym Koselleck może wyeksponować przesłanki, w świetle których pojawienie się eksplanandum staje się w pełni zrozumiałe, to znaczy nie wymaga już dalszych wyjaśnień.

Takiego zbioru przesłanek dostarcza mu antropologia, a ściślej mówiąc – antropologia Thomasa Hobbesa. Nawet na pierwszy rzut oka widać, że podstawowa dla niej konstrukcja stanu natury jako *bellum omnium contra omnes* (wojny wszystkich ze wszystkimi) oraz wyprowadzona z tego konieczność koncentracji władzy w rękach zapewniającego spójność suwerena adekwatnie opisuje sytuację, w której znalazła się w XVI wieku Europa, pogrążona w okrutnej rzeczywistości wojen domowych. Zdaniem Kosellecka, Hobbes był pierwszym, któremu udało się ukazać ukryty mechanizm uniemożliwiający utrzymanie stałego pokoju. Tym mechanizmem jest dialektyka dualistycznego sposobu myślenia. W przypadku wojny domowej przyjmuje ona postać konfliktu pomiędzy sumieniem i działaniem. Sumienie wzywa do wprowadzenia do pokoju, apelując do uniwersalnych praw moralności, ale ponieważ każda ze stron konfliktu słucha innego, wewnętrznego głosu, kierując się odmiennym rozumieniem zasad moralnych, szczytne apele moralne kończą się wyniszczającą walką na śmierć i życie. Ten stan rzeczy zakończyć może wyłącznie dostatecznie silna instancja władzy, będąca w stanie stworzyć i utrzymać neutralną światopoglądowo przestrzeń działań politycznych. Tą instancją jest oczywiście państwo. Co z tego jednak, że pokój został zagwarantowany, skoro dialektyka jest w stanie odrodzić się na nowym etapie rozwoju, w innej płaszczyźnie i w zmienionej szacie? Pierwotna wojna domowa została wprowadzona do końca, ale jej dialektyczny mechanizm określa, zdaniem Kosellecka, całą nowożytność: począwszy od wojen religijnych, poprzez rewolucje, aż po dwudziestowieczne wojny światowe. Wszystkie te rozgrywające się

na powierzchni zdarzeń konflikty są emanacją głębszego, pierwotnego sporu – wojny wszystkich ze wszystkimi. Koselleck, można iść o zakład, zgodziłby się zapewne z Michélem Foucaultem, że polityka jest wojną, tyle że prowadzoną innymi środkami.

Jeśli zatem stanowiące tło rozważań wydarzenia i procesy historyczne są same w sobie kontyngentne – w pewnych okolicznościach, nie tak znowu nieprawdopodobnych, mogłyby w ogóle nie zaistnieć – to na poziomie analitycznym autor wydobywa je ze sfery czystej przygodności. Ich przebieg Koselleck wyprowadza bowiem z wyjściowych warunków, eksplikowanych w oparciu o założenia antropologiczne, w związku z czym teoria Hobbesa okazuje się aprioryczną (w słabszym, temporalnym sensie) przesłanką historii europejskiej, czasów nie tylko absolutyzmu i oświecenia, lecz także późniejszych.

Ujawniając swoje intencje w pisany pod koniec lat 80. wstępie do amerykańskiego wydania książki, Koselleck stwierdza, że jego celem było wyjaśnienie źródeł utopijności nazizmu, które jego zdaniem tkwią właśnie w oświeceniu¹. Rok 1789 z rokiem 1933 łączy to samo pragnienie nowego, wspaniałego świata, który wyłoni się po ostatecznym triumfie moralności. Oczywiście, postępowy uniwersalizm rewolucji francuskiej nie jest tym samym co neoromantyczny reakcjonizm rewolucji narodowosocjalistycznej, ale ich wspólnym mianownikiem jest geneza. Obie są przejawem zgubnej dialektyki krytyki i kryzysu, opartej na dualizmie moralno-politycznym,

¹ Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MA 1988, s. 1–4.

którą same swoimi utopijnymi marzeniami dodatkowo podsycają. Ta dialektyka – d i a l e k t y k a o ś w i e c e n i a – stanowi ukryty mechanizm nowoczesności, odpowiedzialny za kolejne, charakterystyczne dla niej zerwania. W sytuacji kryzysu znajdujemy się od co najmniej dwustu lat i nic nie wróży jego rychłego końca².

Koselleck

Urodzony w 1923 roku w Görlitz (obecny Zgorzelec), zmarły w 2006 roku w Bad Oeynhausen, Reinhart Koselleck jest już znany polskiemu czytelnikowi za sprawą publikacji przekładów jego najważniejszych książek, jak również wtórnej obecności na kartach prac z dziedziny przede wszystkim teorii historii oraz historii pojęć. Z tego względu nie będziemy w tym miejscu powtarzać ogólnie dostępnych informacji biograficznych³. Przypomnimy

² Por. Daniel Ciunajcis, *Korzenie krytyki politycznej*, Res Publica Nowa online 23-04-2012.

³ Koselleck należy do najwybitniejszych historyków niemieckich XX wieku i najbardziej wpływowych filozofów historii na świecie. Był profesorem nauk politycznych na uniwersytecie w Bochum, profesorem historii nowożytnej w Heidelbergu, profesorem teorii historii w Bielefeld oraz dyrektorem tamtejszego Centrum Badań Interdyscyplinarnych. Międzynarodową sławę zawdzięcza przetłumaczonej na wiele języków pracy *Vergangene Zukunft* – zbiorowi esejów, w których rozwinął i zmodyfikował koncepcję, jaka wyłoniła się z jego dysertacji doktorskiej. Swoją pozycję badacza ugruntował udziałem w niezwykle ambitnym przedsięwzięciu naukowym, jakim była praca nad monumentalnym, obejmującym osiem tomów i wydawanym w latach 1972–1997 słownikiem *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Podstawowe pojęcia historii. Leksykon historyczny

jedynie, że nim stał się w pełni samodzielnym badaczem, szlify akademickie zdobywał poprzez prowadzenie badań nad dysertacją doktorską pod kierunkiem Johanna Kühna. Obroniona w 1954 roku praca została opublikowana pięć lat później, w zmienionej formie i z nowym podtytułem, jako *Kritik und Krise*. Książka wywołała niemały rezonans w świecie naukowym, ciesząc się wielkim zainteresowaniem czytelników, o którym świadczą choćby liczne dodruki i nowe wydania. W samym języku niemieckim było ich jak dotąd jedenaście. Należy doliczyć do tego jeszcze edycje obcojęzyczne, m.in. w języku hiszpańskim (1965), włoskim (1972), francuskim (1979), angielskim (1988), japońskim (1990), serbskim (1997), portugalskim (1999) oraz tureckim (2012).

W czasie pracy nad doktoratem Koselleck miał bezpośredni kontakt z Martinem Heideggerem, który na przełomie lat 40. i 50. gościł na seminariach prowadzonych przez Karla Löwitha i Hansa-Georga Gadamera w Heidelbergu. Nie dziwi więc obecność motywów hermeneutycznych w jego refleksji. Zarówno filozoficzne pojęcie rozumienia, jak i fenomenologiczne podejście do zagadnienia czasu Koselleck osadził jednak w kon-

języka polityczno-społecznego w Niemczech), redagowanym wspólnie z Wernerem Conze i Otto Brunerem, przy wiodącej roli Kosellecka. W języku polskim jak dotąd ukazały się: Reinhart Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. Wojciech Kunicki, Poznań 2001; *idem, Studia z metahistorii*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Jarosław Merecki, Warszawa 2012. Fragment rozdziału pierwszego *Krytyki i kryzysu* ukazał się w „Res Publice Nowej” 214 (2013), s. 105–111. Por. *Be-griffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, red. Hans Joas, Peter Vogt, Frankfurt am Main 2011.

kretnym czasie historycznym, przeniósłszy je na grunt badań empirycznych. Ponadto *Krytyka i kryzys* nie powstałaby, gdyby nie prywatna znajomość ze zdyskredytowanym po wojnie w oficjalnym obiegu naukowym Carlem Schmittem, z którym także nawiązał prywatną znajomość w Heidelbergu. Zainspirowany jego pracą na temat Hobbesa, podążył zawartą w niej linią myślową „podwójnego mordu na śmiertelnym bogu”⁴, rekonstruując historyczno-ideowy kontekst powstania i zmięchu absolutyzmu. Hermeneutyka doświadczenia czasów przełomu interpretowana w kontekście teorii suwerenności i przenikającej wszystko polityczności – oto, w jednym zdaniu, *Krytyka i kryzys*.

Heidegger, Schmitt, Koselleck – te nazwiska łączy nie tylko bliższe lub dalsze pokrewieństwo myśli. Biografie całej trójki można bowiem skwitować wyliczeniem analogicznych kompromitacji. Będzie to, owszem, jednostronne i tendencyjne, ale nie niezgodne z prawdą. Fakty świadczą same za siebie. A więc odpowiednio: pierwszy narodowosocjalistyczny rektor Uniwersytetu we Fryburgu, prezes Związku Prawników Narodowo-Socjalistycznych oraz ochotnik Wehrmachtu. Co prawda wstępując w 1934 roku do Hitlerjugend, Koselleck miał lat 11, zaś zaciągając się w 1941 roku do Wehrmachtu (służył w nim do końca wojny, uczestnicząc m.in. w kampanii na Kaukazie) – całe 18 lat. To mało lub dużo, zależy jak na to spojrzeć. Na pewno wystarczająco wiele, by pozostawić cię na całym życiorysie. Kto wie, czy do badań

⁴ Zob. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Tomasza Hobbesa*, przeł. Mateusz Falkowski, Warszawa 2008, zwł. s. 67–98.

nad oświeceniem nie przystąpił z intencją zrozumienia lub rozliczenia własnej biografii. Są to tylko spekulacje, gdyby jednak były prawdziwe, to podczas pisania patogenezy nowoczesnego społeczeństwa Koselleck stawiałby się w podwójnej roli: jednocześnie podmiotu i przedmiotu, lekarza i pacjenta. Filozofia, zwłaszcza niemiecka, dobrze zna podobne figury.

Przeznaczenie

Okoliczności biograficzne na pewno uwiarygodniają domniemany podstawowy zamysł autora – wyjaśnienie źródeł dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Dlatego, zasiadając do lektury *Krytyki i kryzysu*, nie wolno tracić z oczu jej motywu przewodniego, którym jest p a t o g e - n e z a . Praca nie jest jednak jedynie rozliczeniowym przyczynkiem do autobiografii. Nie jest też typową rozprawą naukową, choć sam wywód, już chociażby przez obfite wykorzystanie różnorodnych źródeł historycznych, broni się od strony warsztatowej. Jest to dobrze udokumentowane studium kształtowania się sposobu myślenia kluczowej formacji społeczno-politycznej oświecenia, formacji na wskroś k r y t y c z n e j i właśnie pod tym względem pierwszej typowo nowoczesnej. Pomimo tego, książka nie jest wyłącznie pracą z gatunku historii idei, mającą nadrzędny cel poznawczy – typową rekonstrukcją prawdy historycznej (czymkolwiek ta prawda jest). Nie próbuje przemawiać głosem samej rzeczywistości, mówiąc nam, „jak było naprawdę”. Historia, jak mówi autor we wstępie, „nigdy całkowicie nie pokrywa się z minionymi faktami – jej aktualność bierze się stąd, że zawsze jest czymś więcej, a przynajmniej czymś innym niż one same”.

Jeśli więc Koselleck zajmuje się historią myśli politycznej – w szczególności ideami Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Emericha de Vattela, Gottholda Lessinga, Pierre’a Bayle’a, Guillaume’a Raynala, Anne Turgota, i Jean-Jeaquesa Rousseau, by wymienić najważniejszych dla niego autorów – sytuując ją w kontekście problemowym państwa absolutystycznego, jego genezy, funkcji i wewnętrznego rozkładu, to z jego narracji wyłania się stopniowo pewien model filozoficzno-historyczny, ukazujący „strukturalną współzależność” pomiędzy krytyką a kryzysem. Krótko mówiąc, to, co w innych okolicznościach mogłoby służyć za przedmiot drobiazgowej rekonstrukcji historycznej (idee polityczne), zostaje zaadaptowane do potrzeb swoistej hermeneutyki podejrzeń: pod powierzchnią wartkiego nurtu refleksji i wydarzeń historycznych autor odkrywa meandrujące koryto („dialektykę moralno-polityczną”), z jego rozmaitymi wirami („siłami odśrodkowymi”, które samoczynnie wytwarza oświecenie) i przełomami („punktami zapalnymi”), niewidocznymi (z powodu „tajemnicy”) dla uczestnika, a często nawet dla zewnętrznego obserwatora. Słowem, pod powierzchnią zjawisk kryją się niewidoczne gołym okiem współzależności.

Dla Kosellecka (wręcz prosi się, by powiedzieć o nim tak, jak Kołakowski o Marksie: „był filozofem niemieckim”) współzależność polega na wzajemnym warunkowaniu zjawisk. Co prawda, wbrew klasykom filozofii niemieckiej, za opisywanymi w pracy zjawiskami nie stoi nic, co przypominałoby transcendentale „warunki możliwości”, w sensie ahistorycznych struktur obecnych w każdym możliwym doświadczeniu, niemniej warunkowanie nadal

zawiera moment konieczności. Dodajmy: fatalistycznej konieczności. Pewne procesy historyczne, raz wprawione w ruch, są bowiem nieodwracalne. Cóż z tego, że ich warunki są aprioryczne jedynie w słabszym sensie następstwa czasowego, to znaczy uprzednie tylko w porządku doświadczenia historycznego (grec. *a priori* wywodzi się od słowa *prius* – wcześniejszy), ale już nie w porządku transcendentalno-logicznym, skoro mają kluczowy wpływ na całe późniejsze – również nasze – doświadczenie, a wywołanych przez nie zmian nie da się już w żaden sposób cofnąć? Uhistorycznione, kulturowe *a priori*, powtórzmy, nadal kryje w sobie moment konieczności. Krytyka warunkuje kryzys, kryzys warunkuje krytykę, zaś ich splątanie jest naszym (fatalnym) przeznaczeniem.

To posunięcie – odsłanianie warunków i współzależności zjawisk – okazuje się heurystycznie bardzo płodne. Rezygnując z narracji faktograficznej, skupiając całą swoją uwagę na ukrytej funkcji politycznej idei moralnych oświeceniowego mieszczaństwa, Koselleck dociera do tytułowej współzależności pomiędzy krytyką i kryzysem – współzależności decydującej, jego zdaniem, podkreślmy to raz jeszcze, także o kształcie współczesnego świata. Co więcej, jego narracja sama wpisuje się w nurt krytyki nowoczesności. Co prawda, inaczej niż krytyka osiemnastowieczna, nie czyni tego w imię ponadczasowych praw człowieka i moralności. Więcej – odsłania niejawną przesłankę i zgubną dialektykę oświeceniowego krytycyzmu. Jej demaskatorskie intencje, obnażające ukryty porządek dyskursu nowoczesności, chcąc nie chcąc są jednak jak najbardziej krytyczne i w tym sensie do cna nowoczesne.

Diagnoza

Zarówno terminy „krytyka” (*Kritik, critique, criticism*), jak i „kryzys” (*Krise, crise, crisis*) wywodzą się ze starożytnej greki, w której początkowo występowały w podobnych kontekstach. Ich pokrewieństwo znaczeniowe widoczne jest również we współczesnym języku polskim, w którym przymiotnik „krytyczny” występuje w obu znaczeniach. Pierwotnie kryzys (gr. *krísis*) był pojęciem pozapolitycznym, używanym przede wszystkim na gruncie prawniczym i medycznym. W sądownictwie oznaczał decyzję bądź wyrok, i w takim znaczeniu występował również w Starym Testamencie. Natomiast w *Corpus Hippocraticum* funkcjonował jako termin medyczny oznaczający zarówno właściwy sąd, czyli diagnozę lekarza, jak i moment przesilenia w chorobie. W tym też znaczeniu pojęcie to przeszło do łaciny w medycynie tradycyjnej. Uzyskało również wykładnię teologiczną, związaną z Sądem Ostatecznym.

Podobnie było z pojęciem krytyki, które pierwotnie odnosiło się do analizy argumentów, przede wszystkim w ramach problematyki jurystycznej i teologicznej. To znaczenie przejęła tradycja hermeneutyczna, podejmując próby kodyfikacji reguł interpretacji tekstów prawniczych i religijnych. Krytyka była tu rozumiana jako nieodzowny element sztuki sądenia, to znaczy umiejętności (kunsztu) właściwej oceny źródeł. To w miarę neutralne politycznie znaczenie funkcjonowało jeszcze w XVII i XVIII wieku, przede wszystkim w obszarze krytyki tekstu i krytyki sztuki. Podtrzymał je również Kant w swojej filozofii krytycznej. *Stricte* politycznego wydźwięku nabrało właśnie w okresie oświecenia.

Wraz z odejściem od kontekstu prawniczego, medycznego i teologicznego, słowem – wraz z upolitycznieniem obu pojęć – drogi krytyki i kryzysu definitywnie się rozeszły. Krytyka zeszała na drugi plan, w zacisze gabinetów uniwersyteckich i sal wykładowych, zaś jej obecność w publicystyce politycznej nie dorównywała intensywności doświadczenia kryzysu – doświadczenia o zdecydowanie groźniejszej wymowie, niepokojącego i dojmującego, powszechnego zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i społecznym. Toteż z czasem, gdy stało się jasne, że w półcieniu oświeceniowej utopii kryje się mroczna dystopia, zaś nowoczesność, wbrew nadziejom na nadejście czasu spełnionego (wspomnijmy różne wizje „końca historii”, od Hegła po Fukuyamę), wiedzie raczej drogą wiecznego niespełnienia, kariera pojęcia kryzysu nabrała szalonego tempa. Modne w czasach fin de siècle, wszechobecne w międzywojniu, stało się hasłem zrozumiałym dla każdego. O ile wiek XVIII nazwano słusznie „wiekiem krytyki”, wiek XX można śmiało ochrzcić mianem „wieku kryzysu”. I choć zły wiek XX dobiegł swego końca, kryzys, przeciwnie, jak wszyscy doskonale wiemy, ma się całkiem dobrze.

We wspomnianym hipokratejskim modelu choroby – który obowiązywał, nawet jeśli z licznymi modyfikacjami, w medycynie głównego nurtu aż po przełom wieków XVIII i XIX – jej przyczyn upatrywano w zaburzeniu naturalnej równowagi pomiędzy czterema humorami (mówiąc inaczej – płynami ustrojowymi): krwią, żółcią, czarną żółcią i śluzem. Nadmiar któregośkolwiek z płynów w organizmie miał prowadzić do zaburzenia równowagi i pierwszego etapu choroby, określanego niekiedy mia-

nem *apepsía* – niestrawności. Etap drugi – *pepasmós*, gotowania – polegał na jakościowej zmianie płynu chorobotwórczego. Skutkowało to infekcją całego organizmu, której objawem była zazwyczaj gorączka. Potem następował etap *apóstasis*, oddzielenia. Płyn chorobowy odkładał się w określonym miejscu ciała, powodując zmiany morfologiczne, objawiające się np. w postaci wysypki. Wreszcie pojawiał się *krísis*, przełom w chorobie, z którego istniały już tylko dwa wyjścia – wyzdrowienie albo zgon. Jego przebieg był gwałtowny i rozstrzygający dla losów chorego⁵.

Jak już zauważyliśmy, krytyce uprawianej przez Kosellecka najbliżej jest do lekarskiej diagnozy. Decydujący dla losów chorego (w postaci nowoczesnego społeczeństwa) był jego zdaniem okres oświecenia. Poprzedziły go jednak konkretne etapy: niestrawności – gdy zaczął się rozpadać moralny porządek średniowiecza i wybuchły wojny religijne; gotowania – gdy prywatne sumienie zaczęło bużować pod skorupą państwa absolutystycznego; oddzielenia – gdy zaczęło konkretyzować swoją postać w przestrzeni tajnych stowarzyszeń, odłączając się w ukryciu od organizmu państwowego; i wreszcie kryzysu, który nastąpił, gdy nagromadzone sumienie – ów śmiercionośny humor – wypłynęło na powierzchnię jak zimny pot z targanego przedśmiertnym dreszczem ciała. Nastąpił wiekopomny przełom. O ile jednak w hipokratejskiej koncepcji choroby kryzys mógł zakończyć się *lysis* – rozpuszczeniem czy uwolnieniem się humoru i powrotem do pierwotnej

⁵ Zob. Andrzej Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 128–142.

równowagi – o tyle u Kosellecka raz uruchomiona dialektyka krytyki i kryzysu nie prowadzi do wyzdrowienia, lecz do kolejnych nawrotów. Nie sposób przy tym przewidzieć przyszłego rytmu choroby, nawet jeśli wiemy – jak twierdził już starożytny lekarz – że kryzysy są powtarzalne, a każdy kolejny może być gorszy od poprzedniego. Tak było po upadku Lehman Brothers w 2008 roku, tak może się zdarzyć raz jeszcze.

Przyszłość

Gdy oświecenie nabrało rozpędu, okazało się, że krytyka to proces permanentny. Jeśli początkowo była po prostu neurotyczna – oparta na konflikcie pomiędzy moralnością a polityką, sumieniem i działaniem – to z czasem nabrała maniackalnego tempa, przeradzając się w „nieustanną gonitwę myśli”. Wiąże się z tym typowa dla nowożytności zmiana orientacji czasowej na przyszłość, stanowiąca strukturę temporalną nowej epoki⁶. Rzecz w tym, że przyszłość stała się teraz czymś w rodzaju alibi dla krytyki, gdyż każda terażniejszość mogła zostać zanegowana w imię tego, co dopiero nadejdzie. Nowoczesność to w końcu dosłownie nowy czas – *Neuzeit*. Nasza terażniejszość jest inna od przeszłości, a nasza przyszłość będzie różna od dnia dzisiejszego. Dzięki przyszłości krytycy mogli pozbyć się poczucia winy, a ich nerwica zostać uleczona siłą wiary w postęp. Przyszłość miała rozwiązać

⁶ Jest to pierwsze, załączkowe sformułowanie późniejszej tezy Kosellecka o rozchodzeniu się w nowożytności przestrzeni doświadczenia i horyzontu oczekiwania. Por. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, *op.cit.*

wszystkie problemy. Dzięki niej „słuszność była zawsze po stronie mieszczkańskich sędziów”. Jednak dla Kosellecka ta historiozoficzna wiara w przyszłość była jednym z przejawów myślenia utopijnego, myśleniem ucieczkowym w czystszej postaci. Terapia okazała się przeciwnie skuteczna.

Historiozoficzne objawy

Rozdarcie pomiędzy teraźniejszością i przyszłością – prawdziwa udręka człowieka nowoczesnego – jest temporalnym objawem dualistycznej struktury dyskursu. Ideowo określają ją ekstrema polityki i moralności, w wymiarze przestrzennym – transoceaniczny dystans pomiędzy starym i nowym światem, Europą i Ameryką, zaś w wymiarze czasowym – radykalna opozycja pomiędzy tym, co stare i tym, co nowe⁷. Dualistyczna struktura dyskursu określa również sposób pojmowania dziejów, nowego pojęcia o niespotykanym dotąd potencjale eksplanacyjnym. To właśnie w oświeceniu owo historiozoficzne pojęcie rozsadziło dotychczasowe rozumienie historii, wypierając wcześniejsze, fragmentaryczne i faktograficzne narracje.

Historia rerum gestarum Kosellecka jest więc także opowieścią o powstaniu dziejów – *res gestae*. Więcej nawet, jest patogenezą dziejowości rozumianej jako historiozoficzne alibi dla aktualnych konfliktów

⁷ Dualistyczną strukturę dyskursu Koselleck będzie później śledził w wymiarze historycznym, sięgając do podziałów charakteryzujących świat starożytnych. Por. Daniel Ciunajcis, Marcin Moskalewicz, *Czasoprzestrzeń dziejów. Transcendentalne warunki uprawiania historii jako polityki*, w: „Filo-Sofija” 13/20 (2013), s. 157–180.

politycznych, alibi waloryzujące każdą teraźniejszość jako właściwą, której niedogodności mają znaleźć rozwiązanie w niedalekiej przyszłości. Innego – ktoś mógłby powiedzieć: głębszego – rozumienia dziejowości, na przykład w duchu ontologii fundamentalnej Heideggera czy bliskiego Koselleckowi Gadamera autor nie przewiduje. Nie uprawia ontologii, lecz metahistorię lub – by posłużyć się innym słownikiem – zamiast spekulatywnej wybiera krytyczną filozofię historii⁸. Głównym przedmiotem jego zainteresowań jest w tym kontekście polityczne znaczenie historiozofii i historiozoficzny wymiar programów politycznych. Dzieje okazują się kolejnym, szczególnym objawem kryzysu, wynaturzeniem procesu krytyki, która musi sięgać w przyszłość w poszukiwaniu swojego uzasadnienia. Co gorsza, historiozofia legitymizuje wojnę domową, bo choć kryzys ma się zakończyć pomyślnie, to tymczasem, w imię tej przyszłej pomyślności, trzeba zabijać. Niewinność polityczna historiozofii jest zatem pozorna.

Czy można jednak uciec od historiozofii? Należy wątpić, czy udało się to autorowi. I nie chodzi tutaj o tak podkreślaną przez postmodernistów niezbywalność wymiaru spekulatywnego każdej, nawet najbardziej „naukowej” historiografii. Koselleck nawet nie próbuje go uniknąć. Nie proponuje przecież żadnej fragmentarycznej wizji dziejów, lecz koncepcję nad wyraz uporządkowaną – patogenezę odkrywającą kolejne zakażone warstwy

⁸ Na temat tego rozróżnienia por. Frank Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1994.

tkanki mentalności, której wewnątrz określa Hobbes, a powierzchni Rousseau.

Mieszczaństwo

Metakrytyka *Krytyki i kryzysu*, jak każda całościowa wizja historyczna, spłaca więc swój spekulatywny dług. Do pasywów należy przede wszystkim esencjalizacja świata mieszczaństwa obywatelskiego, który Koselleck traktuje jako zwartą całość, posługując się przy tym źródłami niekoniecznie reprezentatywnymi, ponieważ pochodzącymi ze świata myśli elit. Elity piszą w imieniu reszty, badacz czyta, wsłuchując się w ich ukryte intencje. W efekcie byt zbiorowy, niejednorodny i zróżnicowany, pełen napięć i konfliktów wewnętrznych, zostaje obdarzony spójną tożsamością: myśli i działa jak podmiot jednostkowy, jakby wszyscy jego reprezentanci kierowali się jedną i tą samą, a w dodatku nieprzejrzystą dla nich samych motywacją.

Koselleck, powtórzmy, był myślicielem niemieckim. A myśliciel niemiecki, czy tego chce, czy nie, spłaca dług u Kanta i Hegła. Przedmiotem metakrytyki Kosellecka jest krytyka, której oświecenie poddało państwo absolutystyczne. Każdy przedmiot zaś – w myśl zasady transcendentalizmu – d o m a g a s i ę swojego podmiotu (co w tym wypadku oznacza: podmiotu krytyki). W sukurs tej potrzebie przychodzi Hegel ze swoją ontologią społeczną opartą na triadzie: system potrzeb (gospodarka wolnorynkowa), społeczeństwo obywatelskie i państwo. Istotnie, społeczeństwo obywatelskie – jako podmiot krytyki państwa – zostaje przez Kosellecka u p o d m i o t o w i o n e , i to od razu, wbrew jego pierwotnym założeniom,

w ontologicznym znaczeniu: przejmuje rolę samoświadomego podmiotu, znajdującego się w (krytycznej) relacji do swego przedmiotu (państwa absolutystycznego). Esencjalizacja klasy średniej wiedzie więc drogą syntezy wyimków z klasyków.

Koselleck jednak myli tropy przed czytelnikiem i samym sobą. Próżno więc szukać w *Krytyce i kryzysie* bezpośrednich odniesień do rodzimej tradycji, zaś samo oświecenie przemawia różnymi głosami, wydarzenia się mnożą, konteksty niuansują, a liczba bohaterów wciąż wzrasta. Ale ten pozorny wielość monotonicznie i wciąż od nowa wypowiada jedną i tę samą intencję abstrakcyjnego, choć wieloimiennego (oświecenie, społeczeństwo, mieszczaństwo obywatelskie, loże, republika uczonych) podmiotu. Ową intencją jest ukryte roszczenie do władzy.

Dzisiaj, gdy postmodernizm obnażył tożsamość podmiotu emancypacji, a klasa średnia staje się pieśnią przeszłości, Koselleck jawi się jako wciąż (tylko?) nowoczesny. Jego wizja może wydawać się nader upraszczająca. W końcu samo oświecenie ma znacznie więcej twarzy, w dodatku mniej naiwnych, niekoniecznie bezkrytycznie ufających w postęp i uciekających w utopię⁹. Pisząc wyłącznie o intelektualnym jądrze Europy – oświeceniu niemieckim, francuskim i angielskim, autor tym bardziej substancjalizuje to, co być może składa się ze swobodnie fluktuujących akcydensów. *Krytyka i kryzys* porusza się

⁹ Por. Sisko Haikala, *Criticism in the Enlightenment. Perspectives on Koselleck's Kritik und Krise Study*, „Finnish Yearbook of Political Thought and Conceptual History”, vol. 1 (1997), s. 70–86.

zgodnie z mapą dyskredytowanych przez postmodernę Wielkich Narracji. *Noblesse* filozofa niemieckiego *oblige*.

Totalitaryzm

Ukoronowanie całego procesu patogenezy stanowi metafizyka Rousseau, całkowicie odwracająca relację pomiędzy ludem a jego władcą. Czyniąc lud suwerenem, Rousseau miał doprowadzić do sytuacji permanentnej dyktatury, której pierwszą ofiarą okazał się król. Od dyktatury absolutyzmu różni się ona tym, że monitoruje również przestrzeń wewnętrznego sumienia, która wcześniej pozostawała nietknięta przez władzę. Różnica dotyczy więc poziomu kontroli przekonań.

Przez permanentną dyktaturę Koselleck pojmuje ponadto sytuację, w której każdorazowa rzeczywistość polityczna jest legitymizowana ideologicznie za pośrednictwem filozofii dziejów, zaś jedność kolektywu utrzymywana sztucznie za pomocą terroru. Każda sytuacja jest tym, czym być powinna, choć zarazem wymaga zmiany – zniesienia jej przez kolejną. Permanentny stan wyjątkowy, permanentny kryzys domagający się jeszcze większej krytyki – sytuacja, bez dwóch zdań, Hegłowska.

Można autorowi zarzucić, że jego praca nie tyle dotyczy oświecenia, co stanowi głos w debacie na temat współczesności oglądanej przez pryzmat oświecenia¹⁰. Rzeczywiście, obok dzieł Theodora W. Adorna, Maxa Horkheimera, Jürgena Habermasa, Karla-Otto Apla oraz (choć w zupełnie innym sensie) *Listu o humanizmie*

¹⁰ Helmut Kuhn, recenzja *Kritik und Krise*, „Historische Zeitschrift” 1961, Nr. 192, s. 666–668.

Heideggera, została uznana za jeden z najważniejszych głosów w powojennej debacie nad oświeceniem. Tylko czy rzeczywiście fakt uprawiania krytycznej, zaangażowanej historiografii powinniśmy potraktować *in minus*?

Czy pisząc o permanentnej dyktaturze i czyniąc jednocześnie aluzję do nazizmu autor chce, jak Adorno i Horkheimer, powiedzieć, że korzenie dwudziestowiecznych totalitaryzmów tkwią w oświeceniu, bo jest ono potencjalnie totalitarne? Tak brzmi podstawowa myśl *Dialektyki oświecenia* autorstwa dwojga wymienionych¹¹. Nie pytanie, lecz stwierdzenie. Owszem, kontrowersyjne, ale nie zapominajmy, że sformułowane podczas największego kataklizmu XX wieku, w czasie, gdy nawet pisanie poezji wydawało się autorom, co prawda wysublimowaną, ale jednak formą barbarzyństwa. „Przemoc i pożoga” towarzyszą wojnom religijnym to przecież nic w porównaniu z totalnymi, apokaliptycznymi wręcz kataklizmami XX stulecia, których podstawy tkwią w przesłankach oświecenia.

W tym kontekście nie od rzeczy będzie wspomnieć, że Koselleck żałował, iż Adorno i Horkheimer go ubiegli, i zamiast *Kritik und Krise* nie może swojej pracy zatytułować *Dialektik der Aufklärung*. W każdym razie nie tylko z tej przyczyny możemy tu mówić o zbieżności intencji. Pomimo tego Koselleck nie przedstawia żadnej teorii totalitaryzmu, ogranicza się do pojęcia dyktatury. Ostatnie zdania książki prowadzą nas do chwili poprzedzającej wy-

¹¹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty polityczne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 18.

buch rewolucji francuskiej, prowadzą nie tyle faktograficznie, ile ideowo, ukazując moment niewymownego napięcia, które za moment (i na moment) zostanie rozładowane przez gilotynę. Czy napięcie stojące za wybuchem połowy XX stulecia było jego zdaniem analogiczne? W książce, niestety, nie znajdujemy bezpośredniej odpowiedzi.

Wychodząc poza horyzont czasowy samego autora zauważmy jednak, że szczytowym osiągnięciem formy władzy określanej przez niego mianem „permanentnej dyktatury” jest sytuacja, którą – przy pomocy współczesnych terminów – można określić mianem post-politycznej, a więc sytuacja, w której – tu oddajemy głos autorowi – lud jest przekonany, że państwo nie potrzebuje żadnej polityki i żadnego przywództwa, przez co daje sobą dowolnie sterować. Lud jest bowiem suwerenem pozornym, który nie może sam odkryć swojej woli i potrzebuje przywódcy mówiącego mu, czego powinien chcieć. Jednostki ulegają uniformizacji, a kto nie pasuje do kolektywu, zostaje zlikwidowany (totalitaryzm) bądź wykluczony (postpolityka). Liderzy tej nowej „demokracji” na stałe zaprzęgają medialne, ideologiczne narzędzia, wytwarzając fikcyjną jedność czynów i poglądów opinii publicznej, która jest przekonana, że rządzi i że nie potrzebuje nad sobą żadnej innej władzy.

Terapia

Choć diagnoza postawiona w *Krytyce i kryzysie* jest zdecydowana i przejrzysta, trudniej jest ją odczytać jako propozycję terapii – uleczenia krytycznego rozumu i położenia tamy rozlewającemu się morzu kryzysu. Czyżby emancypacja miała być mrzonką skazaną na wieczne niepowodzenie?

W postheideggerowskiej, dekonstruktywistycznej tradycji funkcjonuje rozróżnienie na krytykę totalną i radykalną. Krytyka totalna krytykuje „wszystko i wszystkich”, w przekonaniu, że dysponuje stałym, archimedesowym punktem oparcia, jakąś perspektywą „spoza”. Krytyka radykalna, przeciwnie, implikuje podejrzliwość względem własnych założeń. Nie sięga tak daleko jak krytyka totalna, ale za to głębiej – ku swoim korzeniom. Te zaś, oddajmy głos Markowi J. Siemkowi, są „własnymi korzeniami samej krytyki – dlatego myśl radykalnie krytyczna jest przede wszystkim immanentną samo-krytyką myślenia, które nie cofa się przed ujawnieniem swych niejawnych, nieświadomych przesłanek i niezamierzonych, niekontrolowanych rezultatów”¹².

Oświecenie, jak je widzi Koselleck, uprawiało krytykę totalną. Również krytyka Adorna i Horkheimera, dostrzegających w oświeceniu totalitaryzm *in nuce*, była totalna. Pytanie, czy takiej właśnie totalnej krytyki nie uprawia sam autor? Czy jest w stanie rozpoznać założenia – aksjologiczne, historyczne, biograficzne – swojej metakrytyki? Czy nie popada w typową aporię każdej autoreferencyjnej krytyki, tej podstawowej figury nowoczesnej refleksji? Autoreferencyjna krytyka ma bowiem to do siebie, że sama podważa własne założenia, gdyż krytykując rozum, nie potrafi przekroczyć jego własnych granic, zaś odrzucając go, nie proponuje niczego w zamian. Czy Koselleck, stojąc mocno na gruncie nowoczesnej reflek-

¹² Marek J. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, posłowie do: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, *op.cit.*, s. 257.

sji, jest zatem w stanie wykroczyć poza postoświeceniowy paradygmat refleksji inaczej, jak tylko poprzez jego abstrakcyjną negację? Czy ostatnim (jedynym?) słowem każdej krytyki nowoczesności musi być reakcyjna nostalgia za (nie)byłym i minionym? Jeśli, jak twierdzą Adorno i Horkheimer, „już mit jest oświeceniem”, ale też „samo oświecenie obraca się ponownie w mitologię”, to równie dobrze można powiedzieć, że oświecanie oświecenia z konieczności również przekształca się w mitologię, której mitem założycielskim jest nieokreślona nostalgia za bezpowrotnie utraconym, przedrewolucyjnym rajem¹³.

Czy Koselleck proponuje zatem całkowite podporządkowanie moralności polityce? Gdy opisuje klasyczne argumenty na rzecz takiego podporządkowania, wypływające z krwawej rzeczywistości wojen religijnych, to można odnieść wrażenie, że czyni to z pełną afirmacją. Czy można go więc uznać za zwolennika przedrewolucyjnej stabilizacji? Czyżby reprezentował kolejną, typową dla niemieckich mandarynów pierwszej połowy XX wieku, wersję konserwatywnej nostalgii za utraconym, przednowoczesnym porządkiem stabilnych dystryktów i podziałów? Tak widzi go Habermas. Kulturowy pesymizm Kosellecka, wsparty konserwatywną ideologią

¹³ Zdaniem Daniela Ciunajcisa emancypacja w wydaniu Kosellecka polega na zdaniu sobie sprawy z ograniczeń samej emancypacji, której kolejny etap ma być powrotem do tradycji. Por. Daniel Ciunajcis, *Dzieje pojęć a krytyczna rola historiografii*, niepublikowana praca doktorska, Instytut Historii UAM 2010 (dostępna online w repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza pod adresem <http://hdl.handle.net/10593/601>).

przejętą od Schmitta, siłą rzeczy musi przemawiać kasandrycznym głosem¹⁴.

A jednak sam autor twierdzi, że supremacja polityki absolutystycznej wraz z pozostawieniem wolności w przestrzeni sumienia były załączkiem późniejszego wyzwolenia świata moralnego i uruchomienia procesu emancypacji. Pokój nie mógł zatem trwać wiecznie, na wzór Kantowskiego „wieczystego pokoju”. Czyżby więc Koselleck był zwolennikiem jeszcze głębszego zniewolenia moralności, jej całkowitego zniesienia w imię politycznych racji? Czyżby był – jak jego zdaniem Rousseau – zwolennikiem dyktatury totalnej, pragnącym stanąć po stronie niewidocznej władzy?

(A)polityczność

Nie ulega wątpliwości, że jego stanowisko jest na wskroś polityczne. A polityka to konflikt – nierozwiązywalny konflikt. Nadzieję na jego zniesienie nazywa autor wprost „iluzją” umysłu. W obszarze polityki nie ma obiektywności ani neutralności. Również ucieczka jest tylko złudzeniem – nawet samowykluczenie jest już gestem politycz-

¹⁴ Por. Jürgen Habermas, *Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert: zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Rezension zu: Peter F. Drucker: Das Fundament für Morgen; Reinhart Koselleck: Kritik und Krise; Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgertum*, „Merkur” 1960, Nr. 147, s. 468–477. Z tych samych powodów, choć w nieco innym kontekście, z tezą Kosellecka o współzależności krytyki i kryzysu dyskutuje Habermas w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*. Zob. Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. Wanda Lipnik, Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 2007.

nym. Wyraźnie słycać tu echo idei Carla Schmitta. Problem dla Kosellecka stanowi dewaluacja polityki, do wartościowanie obszaru moralności oraz spolaryzowanie obu przestrzeni. Gdy przywołując Hobbesa stwierdza, że „cnota jest cnotą nie przez wzgląd na przekonania czy słuszne kryteria, lecz racje i względy polityczne”, to wskazuje na pierwotny wobec moralności status polityczności. Kłopot stanowi więc oświeceniowe postrzeganie polityki z perspektywy moralności, a więc w imię emancypacji.

Jak już wcześniej wspomnieliśmy, motywem przewodnim książki jest zemsta moralności za zniewagę wyrażoną jej przez państwo. W okresie wojen religijnych to moralność gra pierwsze skrzypce, decydując o życiu i śmierci swoich wyznawców. To ona jest katalizatorem „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Wraz ze zwycięstwem państwa i zasady *cuius regio eius religio* zostaje zepchnięta w obszar tajemnicy – do niewidocznej gołym okiem przestrzeni sumienia, w której dojrzewa, by w drugiej połowie XVIII wieku z nową siłą uderzyć w podstawy państwowego porządku. Jej żądania, choć pozornie apolityczne, są jednak żądaniami na wskroś politycznymi. Gdy społeczeństwo domaga się władzy w imię czystej, nieskażonej politycznymi naleciałościami moralności, to próbuje rządzić. Gdy robi to w imię politycznie anonimowego rozumu, to odsłania istotę politycznego wymiaru oświecenia – jego pozorną apolityczność, która okazuje się być bronią totalną. Oświecenie popada w hipokryzję do kwadratu. Nie tylko maskuje pod płaszczkiem moralności polityczność swoich pretensji do władzy, ale ukrywa też samą maskaradę. Innymi słowy, udaje – także przed samym sobą – że niczego nie schowało.

Aktualność problemu hipokryzji można dostrzec w rzeczywistości postpolitycznej. Analizowany przez Kossellecka dualizm moralno-polityczny to przecież rodzaj mechanizmu, który do dziś stoi za rozstrzygnięciami politycznymi. Fundamentalne pęknięcie, aktualne w okresie pisania książki (którą zresztą otwiera nawiązanie do zimnej wojny), prowadzi do wciąż nowych odsłon politycznego rozdzarcia.

Pytanie jednak brzmi: czy podobnie jak oświeceniowi wolnomularze zapomnieliśmy o tajemnicy i staliśmy się ofiarami wytworzonej przez naszych przodków tajności? Czy apolityczny kamuflaż jest nierozpoznawalny dla współczesnym agentów nowego porządku? Innymi słowy, czy dzisiejsi „masoni” – czyli, najkrócej mówiąc, społeczeństwo obywatelskie – wiedzą, że działają p o l i t y c z n i e , czy ukrywają to pod płaszczkiem aktywności „społecznej”?

Mało które środowisko – może z wyjątkiem tych powołujących się na prawo naturalne – deklaruje dzisiaj apolityczność, choć oczywiście powoływanie się na jakąkolwiek inną, moralną, apolityczną przesłankę, zwiększa moc retoryczną politycznych w swej istocie żądań. Mało które środowisko zatem całkowicie odcina się od państwa, które poddaje swoim werdyktom. Znacznie powszechniejsze jest przynajmniej częściowe uznawanie własnej polityczności, nawet jeśli wyroki krytyki są wykonywane w imię jakkolwiek rozumianej sprawiedliwości społecznej. W tym sensie tajemnica ujrzała światło dzienne, choć nośnikiem żądań – podobnie jak w oświeceniu – jest nadal, mniej lub bardziej ukryty, przekaz moralny. Krytykę polityczną uprawiają dziś wszyscy i każdy czuje się upraw-

niony do diagnozowania kryzysu. Duch kawiarnianej rewolucji¹⁵, prowadzonej w imię moralnej odnowy, jest dziś podobny w Paryżu, Berlinie, Nowym Jorku i Warszawie. Poza awangardą intelektualnych stolic, przenikających się w sferze wirtualnej, zachodzi w całej przestrzeni publicznej. Tym, co łączy krytyków, jest jednak zazwyczaj polityczna bezsilność. Być może więc autor *Krytyki i kryzysu* ma rację, a współczesna krytyka polityczna – dzieło wszelkiej maści intelektualistów, artystów, akademików i działaczy trzeciego sektora – będąca spadkiem po ojcach założycielach okresu absolutyzmu oświeceniowego, jest dopuszczalna (dopuszczana?, tolerowana?), analogicznie do swojej poprzedniczki – dopóty, dopóki jest politycznie nieskuteczna.

¹⁵ Lewica heglowska, nieoceniona składnica epitetów, nazwała kiedyś Schopenhauera „paradującym filozofem czasu restauracji” (zob. Anna Malitowska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009, s. 30). Dziś mamy raczej do czynienia z „filozofami” paradującymi od restauracji do restauracji.