

Marcin Polakowski

Johna Graya krytyka podstaw modernistycznych i postmodernistycznych projektów politycznych

John Gray od wielu lat jest w Wielkiej Brytanii osobą dobrze znaną w debacie publicznej. Filozof polityki, historyk myśli politycznej, ideolog, publicysta, komentator, prowokator – takie role przypisują mu, bardziej lub mniej życzliwi, obserwatorzy brytyjskiego życia społeczno-politycznego. Najbardziej jest znany ze swej działalności komentatorskiej, od dawna na łamach prasy i innych mediów omawia bieżące wydarzenia polityczne i społeczne, o zasięgu lokalnym i globalnym. W swych komentarzach, publikowanych na łamach różnorodnych gazet i czasopism, często szokuje, wywołuje dyskusje, wprawia w zdumienie tych, którym wydawało się, że dobrze go znają i wiedzą wiele o jego poglądach¹. Gray to jednak również naukowiec, który od początku swej pracy na uniwersytecie zajmuje się rozwojem i interpretacją myśli liberalnej², próbując też wypracować własne stanowi-

¹ B. Polanowska-Sygulska, *Wszystkie twarze Johna Graya*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 56, s. 126.

² Po zakończeniu studiów Gray zajął się pisaniem doktoratu, którego tematem była filozofia Johna Stuarta Milla. Przeredagowany doktorat, wielokrotnie uzupełniany wraz z kolejnymi wydaniami, został wydany jako jego pierwsza książka w roku 1983. *J. Gray, Mill on Liberty: A Defence*, London 1996 [1983]. Później jego zainteresowania naukowe, po pewnych poszukiwaniach, w czasie których pisał m.in.

sko teoretyczno-polityczne³. Refutacja ideologii liberalnych przeszła z czasem w krytykę, stopniowo coraz bardziej radykalną, różnych przejawów politycznej nowoczesności i projektu oświeceniowego, co stanowiło kontynuację, rozwinięcie oraz w wielu punktach uskrajnienie wcześniejszych przemyśleń dotyczących liberalizmu. Punkt ciężkości zostaje więc przesunięty z rozważań dotyczących porządku politycznego i konkretnych propozycji doktrynalnych ku bardziej ogólnej, lecz jednocześnie mniej systematycznej refleksji dotyczącej filozoficznych i kulturowych podstaw tych porządków. W tym obszarze pojęcia nowoczesności i ponowoczesności, jako pewnych okresów dziejowych, opisywanych z położeniem szczególnego nacisku na rozumienie polityczności, świadomości społecznej czy kwestię przydatności pewnych ideologicznych i doktrynalnych paradygmatów politycznych w stosunku do danych warunków, stały się z czasem głównymi pojęciowymi odniesieniami Graya i osią jego refleksji. W ich ramach Gray, zarówno krytyk, jak i dość nietypowy obrońca liberalizmu, szybko zaczął być określany jako przykład liberała ponowoczesnego, proponującego liberalizm postmodernistyczny lub postliberalizm⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie stosunku Graya do kategorii nowoczesności i ponowoczesności, wraz z ujęciem jego oceny

o Karlu Popperze, skupiły się na myśli Friedricha Augusta von Hayeka. Blisko dziesięcioletnia praca nad jego ideami została zwieńczona w roku 1984 wydaniem monografii *Hayek on Liberty*. Tenże, *Hayek on liberty*, London 1998 [1984].

³ Należy do nich zaliczyć zarówno pracę z roku 1986 *Liberalizm*, kanoniczną dla poglądów „wczesnego Graya”, jak i kolejne książki, wydane w latach 90., w których Gray polemizował i intelektualnie zrywał z orientacją liberalną. Zob. m.in. tenże, *Liberalizm*, Minneapolis 1986; wyd. pol. tenże, *Liberalizm*, Kraków 1994; tenże, *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, London–New York 1993; tenże, *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, London–New York 1993.

⁴ J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 103–104; J. Szacki, *Antyliberalny liberalizm*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 56, s. 134–138; R. Legutko, *Przednowoczesność, postnowoczesność i ład liberalny*, [w:] tenże, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 2004, s. 57–72; A. Szahaj, *Ponowoczesny liberalizm Johna Graya*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 56, s. 138–143; K. Pielniński, *Społeczeństwo liberalne w perspektywie postmodernistycznego liberalizmu*, „Społeczeństwo i Polityka” 2006, nr 1, s. 111–126.

konstytutywnych cech modernistycznych i postmodernistycznych nurtów myślowych, fundujących propozycje porządków politycznych i społecznych.

Krytyka rozumu politycznego

Pojęcie nowoczesności w naukach społecznych jest nierozzerwalnie związane z terminem „odczarowania świata” Maxa Webera. Oznacza ono „charakterystyczny dla nowoczesności (modernizmu) sposób postrzegania świata, wynikający z utraty poczucia zadziwienia i ufundowany na przekonaniu, że każdy obserwowalny fakt, zarówno fizyczny, jak duchowy i społeczny, może być wyjaśniony naukowo”⁵. Owa intelektualizacja i racjonalizacja sygnalizować miała „wiedzę o tym albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację. [...] Nie jesteśmy już jak dzicy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opanować lub przebłagać – rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja”⁶. Ta fundamentalna dla ludzkości wielka zmiana „wiązała się głównie, choć niewyłącznie, z procesem rozpadu homogenicznych form kultury typowych dla społeczeństw tradycyjnych i ukonstytuowaniem się autonomicznej względem wartości światopoglądowych (głównie religijnych) sfery aktywności materialno-produkcyjnej oraz trzech autonomicznych [...] sfer kultury: nauki, moralności (wraz z prawem) oraz sztuki”⁷. Moderna jako taka jest wedle Webera efektem procesów

⁵ J. Bartyzel, *Odczarowanie*, [w:] *Encyklopedia Białych Plam*, Henryk Kiereś (przew. kom. nauk.), tom XIII, Radom 2004, za: <http://haggard.w.interia.pl/odczarowanie.html>, 19 października 2008.

⁶ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa 1989, s. 47n, za: A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 1–2, s. 65.

⁷ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 137. Por. J. Habermas, *Nowoczesność:*

wzrostu społecznego znaczenia rozumu, mającego źródła w ascetyzmie sekt protestanckich, XVII-wiecznej etyce opanowania świata, ewolucji pozytywistycznych nauk eksperymentalnych, oświeceniowym racjonalizmie oraz wolnym, choć nierównomiernym formowaniu się generalnie świeckiej kultury⁸. Sama definicja zamyka się w kręgu określeń takich jak: ascetyczna dyscyplina, wierzenia antymagiczne, zbudowany tekstualnie racjonalizm, racjonalne procedury leżące u podstaw reguł prawnych⁹.

Niewątpliwie nowoczesność skupia się „na odkrywaniu i wyrażaniu podmiotowej jaźni oraz implikacjach z tego wynikających. Jaźń, która służy jako medium, przez które przechodzi całe doświadczenie zewnętrzne świata, podobnie jak wszelkie doświadczenie wewnętrzne przedmiotu świadomości, jest wynalazkiem nowoczesnym”¹⁰. Eliot Deutsch, opisując doświadczenie nowoczesności wyrażone przez poetę Charlesa Baudelaire’a, który określał nowoczesność mianem bytu „efemerycznego, ulotnego, przejściowego, przypadkowego, na poły artystycznego, na poły wiecznego i niezmiennego”¹¹, wskazuje na artystę jako pioniera epoki nowoczesnej i jednocześnie przekonuje o zasadniczym podobieństwie artystycznego i ekonomicznego rozumienia nowoczesnej jaźni. Oba są splecione w swym centralnym elemencie, wyrażaniu pragnień, mających spontanicznie kształtować nowy ład, czy to przez produkcję rynkową, czy to przez artystyczną ekspresję¹².

świadomość czasów i szukanie pewności w samej sobie, [w:] tenże, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 9–10.

⁸ B.S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, London–New York 1993, s. 12. Por. T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, s. 385–389.

⁹ L. Ray, M. Reed, *Organizing Modernity: New Weberian Perspectives on Work, Organization, and Society*, London–New York 1994, s. 8. Por. J. Habermas, *Moder-na – nie dokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 273–295.

¹⁰ E. Deutsch, *Culture and Modernity: East–West Philosophic Perspectives*, Honolulu 1991, s. 53.

¹¹ Tamże. Por. D. Porter, *Rousseau’s Legacy: Emergence and Eclipse of the Writer in France*, Oxford 1995, s. 125.

¹² E. Deutsch, *Culture and Modernity...*, s. 53. W nadzwyczaj ciekawej pracy Matei Calinescu zauważa, że niebagatelne znaczenie dla ukształtowania się nowoczesności miała również zmiana w pojmowaniu terminu czasu, które zaczęło doko-

Spontaniczna, romantyczna reakcja, tj. pochwała ludzkiej kreatywności, łączy się więc w nowoczesności z elementem wywołującym reakcję, tj. gloryfikacją ludzkiego rozumu, dokonywaną stopniowo przez kolejnych filozofów nowożytnych – Bacona, Kartezjusza – czy filozofów francuskiego Oświecenia. Tylko razem mogą one stworzyć najbliższy rzeczywistości obraz nowoczesności: „Moc rozumu połączona z podmiotową autonomią ludzkiego ducha zawierają niewygodne przymierze w agresywnym pragnieniu kształtowania i kontrolowania środowiska naturalnego, podczas gdy zażenowany impuls estetyczny oferuje swoje rady celem złagodzenia ekscesów rozumu, wzbudzonych uznaniem politycznym i ekonomicznym. Autorefleksja, asertywność, samozadowolenie oraz autoartykulacja to kontrastujące i skonfliktowane znaczenia tworzące nowoczesną jaźń”¹³.

John Gray nie buduje zwartej teorii nowoczesności w żadnym dziele, a zatem nie ocenia jej też w sposób kompleksowy i szczegółowy. Drobiazgowa diagnoza każdego aspektu świata moderny nie jest jego celem, gdyż nie stanowi warunku koniecznego do snucia własnych polityczno-społecznych rozważań, samych w sobie niedomkniętych w jakiś uporządkowany system idei.

Gray określa nowoczesność na gruncie zbiorowym, przede wszystkim w jej aspekcie politycznym i etycznym, przez pryzmat związanych z polityką zagadnień moralnych. Samą nowoczesność opisuje pod kątem jej stopniowego wyodrębniania się i wewnętrznego rozwoju, począwszy od czasów Hobbesa¹⁴. Kulminację i ukształtowanie formy,

nywać się już w epoce renesansu. Charakterystyczne dla średniowiecza teologiczne pojęcie czasu nie zniknęło nagle, lecz od pewnego momentu musiało koegzystować w stanie rosnącego napięcia z zupełnie nową świadomością wartości doczesnej egzystencji i czasu praktycznego (czasu odkrywania, działania, tworzenia i zmiany). To unikalne natenczas poczucie wynikało nie z obecnego wcześniej cenięcia życia na Ziemi, z uwagi na możliwość zapracowania w nim na przyszłą nagrodę w niebie, lecz z powodu wartości życia doczesnego samego w sobie, szczęścia, jakie może ono dawać. Po raz pierwszy uwidoczniło się to w sztuce literackiej, w dziełach Petrarcki, Boccaccia czy nawet Dantego. M. Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham 1987, s. 19–22.

¹³ E. Deutsch, *Culture and Modernity...*, s. 53–54.

¹⁴ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001, s. 9. Gray w pracy tej analizuje nowoczesność przez pryzmat narodzin, rozwoju i wewnętrznych przemian myśli liberalnej, jednak tok jego wywodu w wielu punktach odnosi się do całej no-

w jakich dominuje do czasów współczesnych, widzi natomiast w tzw. projekcie Oświecenia¹⁵. To właśnie oświeceniowy projekt skontaminował i przeobraził niektóre nurty myśli, charakterystyczne dla wczesnej nowożytności, inne z nich odrzucając, i w ten sposób ukształtował rzeczywistość polityczną, społeczną i moralną zachodniego świata. Gray uważa (zgadzając się tu z Alasdaiem MacIntyre'em), iż właśnie na tle projektu oświeceniowego (i jak się miało okazać – jego upadku) nowoczesny punkt widzenia po raz pierwszy przybrał całkowicie rozwiniętą postać¹⁶.

Oświeceniowa nowoczesność na dobre rozpoczyna się wraz z protoplastami pozytywizmu, a jednocześnie politycznymi utopistami, takimi jak: Jean de Condorcet, Henri de Saint-Simon czy Auguste Comte. Pozytywizm jako nurt filozoficzno-społeczny zawiera już charakterystyczne dla całego Oświecenia twierdzenia: o prymacie nauki nad historią i rozwojem społeczeństwa, możliwości nieograniczonego rozwoju nauki i wykorzenienia za jej pomocą zła i niedostatków ludzkiego życia oraz o tożsamości i współzależności postępu w nauce, w etyce i w polityce¹⁷. Wyłonienie się pozytywizmu jako wpływowego nurtu intelektualnego było decydującym i ekstremalnym etapem w dziele zaszczepiania cywilizacji zachodniej filozofii historii (proces ten rozpoczął się oczywiście o wiele wcześniej, od Kartezjusza i Francisa Bacona), opartej na idei uniwersalnego i absolutnego prymatu nauki, zastępującej wszelkie inne formy poznania i działania, co wiązać miało się później z ideą postępu historycznego, charakterystyczną dla większości odmian ruchów politycznego

wczesności, a liberalizm jest tu pojmowany jako najbardziej dlań charakterystyczna filozoficzno-polityczna artykulacja.

¹⁵ Na skumulowany, pełny i gwałtowny, choć logiczny wyraz nowoczesności, jaki miałby dokonać się w oświeceniu, zwraca również szczególną uwagę J. Habermas. Por. B. Smart, *Modern Conditions: Postmodern Controversies*, London–New York 1992, s. 148–149.

¹⁶ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, Warszawa 2001, s. 262. Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 87–88.

¹⁷ J. Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, Warszawa 2006, s. 43–44. Zob. B. Polanowska-Sygułska, *Al-Kaida i mit nowoczesności*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 64, s. 105.

Oświecenia¹⁸. Nadanie „nauce statusu uprzywilejowanego w stosunku do wszystkich innych form refleksji”¹⁹ spowodowało, że stała się ona jedynym źródłem pewnej wiedzy, uzyskała – jak określa to brytyjski myśliciel – status wyroczni²⁰. Model pozytywistyczny, postulujący stosowanie metod nauk przyrodniczych do badania społeczeństwa, dowodził iż praktyka tych nauk „jest odizolowana od zaangażowań w konkretne wartości oraz filozoficznej tendencyjności ich praktyków”²¹.

Zasadniczym dążeniem Oświecenia pozostaje jednak ruch o charakterze filozoficzno-moralnym, to znaczy projekt racjonalnej rekonstrukcji ludzkiej moralności, oczywiście sam – w zamierzeniach – mający mieć charakter absolutny i obiektywny²². Przez fakt, że dla Graya moralność jest fundamentem polityczności (podobnie jak dla samych oświeceniowców), projekt ten naturalnie zachowuje znamiona projektu politycznego²³. Według racjonalistycznej koncepcji rozumu przejętej od Kartezjusza²⁴, wyostrzonej i uskrajnionej, pozbawionej chrześcijańskiej podstawy transcendentalnej, moralność miała zostać zbudowana na nowo, w obrębie wolnej i czystej racjonalności, nieskrępowanej autorytetem teologii czy nierefleksyjnych tradycji, obyczajów, praktyk. Gray ujmuje to w sposób następujący: „Istotowym projektem Oświecenia było wyparcie lokalnych, zwyczajowych i tradycyjnych moralności oraz wszelkich form wiary transcendentalnej, przez krytyczną i racjonalną moralność, która była planowana jako podstawa cywilizacji uniwersalnej. Pojmowana za pomocą

¹⁸ J. Gray, *Agonistic Liberalism*, [w:] tenże, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London 1997 [1995], s. 65. Por. tenże, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London 2007, s. 58–59; G. Morgan, *Gray's Elegy for Progress*, [w:] *The Political Theory of John Gray*, red. J. Horton, G. Newey, London 2007, s. 125–128.

¹⁹ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 259.

²⁰ Tamże, s. 273.

²¹ Tenże, *Political power, social theory and essential contestability*, [w:] tenże, *Post-liberalism...*, s. 216.

²² Tenże, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 257.

²³ D. Żyłowski, *Etyczny fundament polityki w filozofii praktycznej Johna Graya*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2004, nr 10, s. 303–312.

²⁴ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 281.

pojęć użytecznych czy kontraktualistycznych, oparta na prawach lub na obowiązku, moralność ta miała być świecka i humanistyczna, miała ustanawiać uniwersalne standardy oceny ludzkich instytucji²⁵. Ów racjonalistyczny uniwersalizm przekształcił się w projekt polityczny, który w każdej postaci – liberalnej i wszystkich innych – wytworzył roszczenie instytucji politycznych, opartych na primacie rozumu (a dokładniej racjonalnego wyboru) do powszechnego autorytetu²⁶. Kształt tych instytucji nie miał być zależny od jakichkolwiek warunków kulturowych czy okoliczności historycznych²⁷, lecz sprawdzać się zawsze i we wszystkich warunkach. Przekonanie to oparte na optymistycznej antropologii, wierze w absolutną poznawalność ludzkiej natury i praw historii oraz na twierdzeniu, iż na tej podstawie można budować porządek polityczny, uznać należy za rudymenarną cechę wszystkich oświeceniowych projektów politycznych. „Projekt Oświecenia ucieleśnia charakterystyczną antropologię filozoficzną, dla której różnice kulturowe są nieistotne oraz są – według ich politycznych wyrazów wszelkiego rodzaju – jedynie przejściowymi incydentami ludzkich dziejów”²⁸. W wizji historii napędzanej przez ideę postępu „zachodnia nowoczesność jest ostatecznym losem całej ludzkości”²⁹.

Projekt oświeceniowy, będący rudymenarną częścią nowoczesności i przez nią ufundowany, znajduje się według Graya w stanie upadku. Stanowi system myślenia, którego główne dążenia nie zostały zrealizowane, do których nie ma powrotu i do powrotu których nie powinniśmy zresztą tęsknić, gdyż próby ich realizacji okazały się przyczyną wielu polityczno-społecznych katastrof³⁰. Po oświeceniowych nadziejach nie pozostało więc nic innego jak smętne ruiny, wśród których zmuszeni jesteśmy żyć, a które niektórzy z nas afir-

²⁵ Tenże, *After the New Liberalism*, [w:] tenże, *Enlightenment's Wake...*, s. 123.

²⁶ Tenże, *Agonistic Liberalism*, [w:] tamże, s. 64. Por. tenże, *Introduction*, [w:] tenże, *Beyond the New Right...*, s. XIII.

²⁷ Tenże, *What is dead and what is living in liberalism*, [w:] tenże, *Post-liberalism...*, s. 286.

²⁸ Tenże, *After the New Liberalism*, [w:] tenże, *Enlightenment's Wake...*, s. 124.

²⁹ Tenże, *Początki*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 450.

³⁰ Tenże, *After the New Liberalism*, [w:] tenże, *Enlightenment's Wake...*, s. 121.

mują tylko ze strachu przed ich porzuceniem i wędrówką ku nowemu³¹. „Żyjemy pośród ruin projektów ery nowoczesnej – powiada Gray. – Zaśmiecają one krajobraz, w którym musimy się odnaleźć. Przesłaniają wszelki wyraźny widok na świat, który ma nadejść”³². Zrozumienie sytuacji jest o tyle trudniejsze, że paradoksalnie żyjemy w kulturze nierefleksyjnej, w której jeszcze nie przeanalizowaliśmy naszego przeszłego dziedzictwa, gdyż przekonanie o sile rozumu się wyczerpało³³.

Rozum oświeceniowy poniósł porażkę, dążąc do zastąpienia habitualnego modelu moralności ludzkiej lub modelu opartego na chrześcijańskim rozumieniu prawa naturalnego, będącego odbiciem ładu opatrnościowego w naturze, przez etykę niezależną od jakichkolwiek zewnętrznych aksjomatów. Zignorowanie trudności dotyczących sensowności samego pojęcia neutralności jako stanowiska teoretycznego, również konstruowanego w określonym otoczeniu kulturowym i politycznym, zawsze nieświadomie odnoszącego się do partykularnych, lokalnych wartości³⁴ i będącego w istocie kolejnym stanowiskiem etycznym, a nie czystą podstawą dla działań racjonalności³⁵, obciążło rozum zadaniem wykraczającym poza jego możliwości. Angielski filozof utrzymuje, że bez przyjęcia, nawet nieświadomie, zewnętrznych aksjomatów nie da się zbudować domkniętego systemu etycznego. Zaprzeczanie temu powoduje w istocie brak klarowności w dyskusji, zafałszowywanie rzeczywistej sytuacji, pełnej przyjmowanych *implicitie* założeń. W założeniach czysto racjonalne, a w rzeczywistości ewoluujące z form wcześniejszych systemy moralne pozbawione zewnętrznego autorytetu czy to tradycyjnej hierarchii,

³¹ Tenże, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 258.

³² Tenże, *Początki*, [w:] tamże, s. 449.

³³ Gray w jasny sposób sugeruje, iż idealnym przykładem takiego myślenia jest postmodernizm polityczny (choćby R. Rorty’ego), który bezrefleksyjnie afirmuje ogromną większość cech nowoczesności, zwłaszcza na poziomie praktycznym. Zob. tamże.

³⁴ Gray krytykuje neutralność głównie w kontekście kontraktualistycznego liberalizmu. Tenże, *Contractarian Method*, [w:] tenże, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London–New York 1991 [1989], s. 182.

³⁵ Tenże, *Toleration: a post-liberal perspective*, [w:] tenże, *Enlightenment’s Wake...*, s. 19–20.

klasycznej teleologii czy ostatecznie samego Boga, ufundowane były na różnych podstawach, które ostatecznie doprowadziły cały projekt Oświecenia do niespójności. Nie wypracowano więc rzeczywiście bezproblemowej konceptualizacji uniwersalnego autorytetu rozumu, wynikających z niej metod rozumowania, dochodzenia i sprawdzania wiedzy moralnej³⁶. „Oświeceniowy racjonalizm nie był wszakże – co dziś świetnie już wiemy – niewzruszonym monolitem. Konstrukcje, które stworzył, okazały się bardzo kruche. Filozofia uwikłała się w mechanizm kwestionowania, który sama wprawiła w ruch. Racjonalność przekształciła się formułą autodestrukcji. Ukształtowanym przez Oświecenie nadziejom najbardziej zaczęła zagrażać racjonalna krytyka”³⁷. Zaproponowane modele uzasadniania moralności na gruncie rozumowych dociekań nie sprostały wymaganiom, jakie zrodziły rozum krytyczny i nowożytne standardy przyrodznawstwa³⁸. A zatem „upadek projektu Oświecenia nadaje [...] dyskursowi moralnemu jego szczególny, emocjonalny i subiektywistyczny charakter, w ramach którego sądy moralne są w ostatecznym rachunku pojmowane jako preferencje, jak również odpowiedzialny jest za głęboką niespójność tego dyskursu”³⁹. Ostatecznie – podsumowuje Gray – „oświeceniowy projekt promowania autonomii rozumu ludzkiego i nadawania nauce statusu uprzywilejowanego w stosunku do wszystkich innych form refleksji [...] nie doprowadził do niczego, co przypominałoby nową cywilizację, lecz do nihilizmu”⁴⁰.

³⁶ „Wbrew oczekiwaniom Oświecenie nie ukształtowało żadnego jednolitego wzorca, nie rozstrzygnęło kwestii zasadniczej – jaki charakter powinny mieć zgodne z rozumem reguły postępowania. [...] «Odczarowanie» samego rozumu, o którym pisze Gray, pozbawia praktyki związane z myśleniem i rozstrzyganiem definitywnej sankcji”. S. Filipowicz, *Racjonalność i przygodność. O erozji liberalnej idei rządów prawa*, „Studia Politologiczne” 2004, nr 7, s. 72.

³⁷ S. Filipowicz, *Racjonalność...*, s. 68. Por. J. Gray, B. Polanowska-Sygulska, *Koniec ery liberalizmu? (rozmowa z J. Grayem)*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Oblicza liberalizmu*, Kraków 2003, s. 47.

³⁸ S. Michalik, *Iluzje Oświecenia – rozważania nad książką «Po liberalizmie» Johna Graya*, „Res Publica Nowa” 2002, nr 6, s. 53.

³⁹ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 263.

⁴⁰ Tamże, s. 259. Gray, rysując taki obraz sytuacji, wskazuje na Stany Zjednoczone jako na kraj odznaczający się bardzo silnym przywiązaniem do nowoczesnego wyznania wiary. Przewiduje więc, że po jego nieuchronnym w końcu upadku erup-

Po Oświeceniu – po nowoczesności?

Procesy nowoczesności, opisywane przez Graya, nieodwracalnie przekształciły kondycję ludzką, świat społeczny i polityczny, bezpowrotnie stając się dziedzictwem współczesnych i uniemożliwiając powrót do dawnych czasów. Człowiek został pozbawiony przednowoczesnej postawy zadziwienia, podtrzymującej dawny świat życia we wspólnocie, zaś Oświecenie w gruncie rzeczy antycypowało w długiej tradycji myśli zachodniej i ulegając autodestrukcji, doprowadziło do zniszczenia i przerwania jej głównych linii myślowych. „Samoobalenie się projektu Oświecenia [...] jest kresem owej szerszej i bardziej wiekowej tradycji intelektualnej Zachodu”⁴¹. Powinno być więc punktem wyjścia dla określenia nowego paradygmatu teoretycznego, który mógłby okazać się właściwą propozycją na przyszłość. Gray nie skupia się na dokładnym nazwaniu takiego paradygmatu czy nawet drobiazgowym jego opisaniu. Swobodnie używa terminów takich jak „ponowoczesność”, „postnowoczesność”, „późna nowoczesność” dla dalece punktowego zdiagnozowania najważniejszych rysów czasów współczesnych, zarówno we fragmentach deskryptywnych, jak i postulatywnych.

Głównym elementem diagnozy Graya jest świadomość przejściowości, odznaczającej się brakiem przeanalizowania przeszłości i jej dziedzictwa – stan *interregnum*⁴², w jakim znajduje się współczesny świat. Z jednej strony nadal pod pewnymi względami należymy do nowoczesności oraz niewątpliwie jesteśmy jej dziedzicami, na tyle, iż wielkie przepowiednie końca nowoczesności mogą w istocie okazać się tylko jej kolejnymi przejawami. Z drugiej jednak strony dysonans spowodowany faktem, że znajdujemy się w sytuacji, gdy zmierzch poprzedniej epoki i początek nowego wydają się nam tak bliskie sobie, że niemal nieodróżnialne, nie powinien nam przesłaniać istotnych dowodów, że rzeczywiście „znaleźliśmy się blisko kresu

cja nihilizmu, już widoczna, będzie tam nieporównywalna z żadną inną. Tamże, s. 257–262. Zob. też S. Michalik, *Iluzje Oświecenia...*, s. 55.

⁴¹ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 269.

⁴² Tenże, *Początki*, [w:] tamże, s. 449.

epoki nowożytnej”⁴³. Kontekst kulturowy, „w którym się znajdujemy [...], jest ziemią niczyją pomiędzy schyłkiem nowożytności a początkiem ponowoczesności”⁴⁴.

Kluczowe elementy przebrzmiałych ideałów wciąż nie zostały porzucone nigdzie poza filozofią akademicką, a co więcej, nie zostały wyciągnięte żadne wnioski praktyczne, wynikające z owego odrzucenia. Pewne elementy nowoczesności, czy ściślej kultury właściwej dla projektu Oświecenia, są więc przyjmowane z braku innych możliwości⁴⁵.

Aby sprostać wyzwaniom ponowoczesności, należy przede wszystkim zwrócić się ku lokalności, porzucić ideały uniwersalizmu i przyjąć przekonanie, że żadna z zachodnich wartości nie może być uznana za obiektywną i odzwierciedlającą niezmienną czy choćby temporalną naturę rzeczy, i niewiele zachodnich rozwiązań może służyć za wzorzec praktyki w różnych kontekstach kulturowych. Próba zglobalizowania głównych idei Oświecenia nie niesie w obecnej postaci nic prócz nihilizmu i zniszczenia kulturowej różnorodności i danych tradycji lokalnych. Unieważniając inne sposoby życia, sama nie proponuje w zamian nic żywotnego. Same rozwiązania zachodnie, zakorzenione w toku rozwoju historycznego i powstałe w określonych warunkach kulturowych, nie mogą zostać nienaruszone, jeśli przenieść je poza ich obręb. Punktowe przyjmowanie niektórych efektywnych rozwiązań może z kolei dokonywać się na gruncie lokalnych form kulturowo-społecznych i nie musi pociągać za sobą ich unicestwienia⁴⁶. Należy więc, według ponowoczesnej wizji Graya, przyjąć perspektywę radykalnej różnicy pomiędzy odmiennymi wizjami ludzkiej egzystencji, właściwymi dla różnych tradycji kulturowych i cywilizacji, które we współczesnej rzeczywistości siłą rzeczy ulegają gwałtownemu zderzeniu. Chodzi więc w takiej sytuacji jedynie o pokojowe współistnienie, bez porzucania różnic (*modus vivendi*), które jest możliwe jedynie na gruncie różnorodnych uzgodnień in-

⁴³ Tenże, *Ślad Oświecenia*, [w:] tamże, s. 278.

⁴⁴ Tamże, s. 309.

⁴⁵ Tamże, s. 257–258.

⁴⁶ Oczywiście nie mówi tu Gray o całym instytucjonalno-praktycznym dziedzictwie kultury zachodniej. Tamże, s. 260.

stytucjonalnych, zarówno w perspektywie jednego państwa czy obszaru, jak i w perspektywie regionalnej czy globalnej.

Przyjmując te obserwacje, na gruncie zachodniego myślenia należy powrócić do „historii” i polityki, tzn. rozumieć wszelkie teoretyzowanie jako ukazywanie historycznego podłoża kulturowanych praktyk politycznych, przyjętych sposobów życia i zakorzenionych form kulturowych. Powrót do historii oznacza w tej wersji także wyrzeknięcie się jakiegokolwiek wiary próbującej ostatecznie usystematyzować bieg historii, poddać ją, czy to na gruncie teoretycznym czy praktycznym, dążeniu do jakiegoś określonego celu, nadać jej sens. W tym wypadku w czasach prawdziwe postświeceniowych polityka powinna zostać, zgodnie z propozycją Graya, zredukowana do formy nieustannej rozmowy i negocjowania nietrwałych kompromisów, ich nieograniczonego kwestionowania w razie stosownej potrzeby i ciągłego konstruowania na nowo, gdyż tylko taka polityka jest właściwa w świecie kondycji „podzielonych perspektyw i praktyk pozbawionych podstaw”⁴⁷. Jedynie taka gotowość na nieustającą zmienność jest odpowiednia dla czasów ponowoczesnych, gdyż żaden sztywny model postępowania, w tym również liberalny, nie może z góry być przejmowany jako szczególnie wiarygodny, nawet w tych kontekstach kulturowych, z których sam się wywodzi⁴⁸.

Rzeczywistość ponowoczesna nie jest sama w sobie niczym szczególnie cennym, ale należy ją przyjąć, nawet jeśli była ona przyczyną wielu strat kulturowych niemożliwych do powetowania⁴⁹. Rzeczywistości po praktycznym końcu nowoczesności Gray nie wita więc z entuzjazmem właściwym postmodernistom, świat odczarowany nie okazał się w niczym lepszy od dawnych czasów. Konsekwentnie zwrócony ku praktyce stwierdza, iż jest ona zwyczajnie „naszą kondycją, daną nam jako los historyczny”⁵⁰. Sama w sobie nie pretenduje do miana wypełnienia dziejów, jest jedynie „incydentem w ramach jednej czy paru historii, a nie mitycznej historii uniwersalnej”⁵¹.

⁴⁷ Tamże, s. 261.

⁴⁸ Tamże, s. 277.

⁴⁹ Tamże, s. 270.

⁵⁰ Tamże, s. 270–271.

⁵¹ Tenże, *Początki*, [w:] tamże, s. 452.

Błędy postmodernizmu

Postmoderniści, Gray na gruncie praktyki politycznej wskazuje tu zwłaszcza Richarda Rorty'ego⁵², dziedziczą część niezwykle szkodliwych złudzeń Oświecenia. Rorty jest tu osobą wyjątkową, gdyż w przeciwieństwie do innych myślicieli tego nurtu stara się pogodzić „ideały i wartości «radykalnej» filozofii postmodernistycznej, niekiedy skrajnie indywidualistyczne i wrogie, a w najlepszym razie obojętne wobec reżymu życia społecznego i norm wspólnotowych, z «pozytywną» refleksją o wspólnocie, z «konstruktywną» wizją społecznego ładu jako funkcjonalnej całości»⁵³. Pomimo że dostrzega zasadniczy zmierzch projektu oświeceniowego, skutkującego zarówno nieodwracalnym „odczarowaniem” doświadczenia przednowożytnego, jak również obaleniem własnych fundamentów filozoficznych, to jednak jest nieprzejednanym piastunem wiary w możliwość stworzenia *stricte* oświeceniowej, świeckiej, liberalnej i humanistycznej kultury⁵⁴.

Zauważywszy upadek projektu oświeceniowego, Rorty głosi, że nie może on sobie rościć jakichkolwiek pretensji fundacjonalistycznych oraz zwalczać świadomości historycznej przygodności⁵⁵. Poszukuje również historycznego wyjaśnienia wytworzenia się konkretnych praktyk anglosaskiego liberalizmu⁵⁶. Uważa jednak, iż wszystko to nie pociąga za sobą zbyt daleko idących zmian w stosunku do oświeceniowo-liberalnej praktyki politycznej. Tym samym, według autora *Po liberalizmie*, po pierwsze, „nie docenia roli, jaką projekt Oświecenia odgrywa w nadawaniu spójnej tożsamości kulturom liberalnym, a szczególnie liberalnej kulturze Stanów Zjednoczonych”⁵⁷, po drugie, „zapoznaje [...] zależność publicznych kultur społeczeństw liberal-

⁵² Kwestia, na ile Rorty jest rzeczywiście pisarzem postmodernistycznym, nie jest kwestią sporu w tej pracy. Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 188–207.

⁵³ S. Józefowicz, *Richarda Rorty'ego wizja utopii liberalnej*, „Studia Politologiczne” 2004, nr 7, s. 80.

⁵⁴ J. Gray, *Ironies of Liberal Postmodernity*, [w:] tenże, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 2004 [1997], s. 59.

⁵⁵ Tenże, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 298.

⁵⁶ Tamże, s. 300.

⁵⁷ Tamże, s. 301.

nych od oświeceniowej filozofii dziejów⁵⁸, po trzecie, „przecenia stopień, w jakim współczesne państwa liberalne są siedliskiem i ekspresją kultur liberalnych”⁵⁹, wreszcie, po czwarte, niewybaczalnie upraszcza bliskość kultur politycznych Francji, Wielkiej Brytanii czy USA, grupując je pod pojęciem „bogatej demokracji północnoatlantyckich”⁶⁰.

Antyfundacjonalistyczne wyniesienie na piedestał praktyki oświeceniowej przejawia się w największym stopniu w przejściu i uskrajnieniu autokreacyjnego modelu ludzkiej tożsamości. Odrzucając oświeceniowe *ratio*, podtrzymuje ono humanistyczny projekt emancypacyjny⁶¹. Język postrzega Rorty jako zespół narzędzi służących do realizacji ludzkich celów, tworzenia określonej narracji. Tym samym, podążając tropem późnego Wittgensteina, „nie docenia [...] jego ekspresyjnej i konstytutywnej roli nośnika historycznych sposobów życia”⁶², lecz widzi w nim jedynie przedmiot i instrument ludzkiej kreacji. Pomimo że postmoderniści akceptują wieloprezentawieniowość świata oraz nie wynoszą nauki jako najwyższej formy wiedzy, to nie zauważają faktu, że „istnieje wiele sposobów, na które świat nie może być przedstawiany, i ludzka myśl nie może tego zmienić”⁶³. Natura, w tym natura ludzka, jest dla nich tylko kolejnym konstruktem kulturowym, ostatecznie pozwalającym wyzwolić ludzką świadomość i działania z wszelakich ograniczeń⁶⁴. Związek poznania racjonalnego i ideału emancypacji ulega ostatecznemu rozdarciu, co tylko wzmacnia impet tego drugiego⁶⁵. Rorty niewątpliwie widzi w wolności najwyższą wartość społeczną. Społeczeństwo nie ma innego celu niż wolność.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 302–303.

⁶¹ Tenże, *Początki*, [w:] tamże, s. 454. Tamże, s. 261.

⁶² Tamże, s. 310. Por. R. Rorty, *Przygodność języka*, [w:] *Postmodernizm a filozofia...*, s. 113–142.

⁶³ J. Gray, *Początki*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 453.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ S. Józefowicz, *Rorty'ego wizja utopii...*, s. 85. Por. K. Peliński, *Społeczeństwo liberalne...*, s. 111–126.

Ostatecznie „pragmatyczna, liberalna utopia” czy „doktryna nadziei społecznej”, jak określane są projekty Rorty’ego, opiera się na określonych tezach dotyczących rozwoju historycznego, przyjmowanych milcząco, lecz niemożliwych do uniknięcia, nawet jeśli interpretować myśl Rorty’ego wyjątkowo nieuniwersalistycznie⁶⁶. W rzeczywistości jego definicja liberałów jako „ludzi, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”⁶⁷, choć pomyślana minimalistycznie stanowi pewną figurę ogólnoludzką i kosmopolityczną, przekraczającą granice cywilizacji zachodniej, dążącą do zniszczenia i zdekonstruowania kultur i tradycji obcych liberalnej⁶⁸. Rorty w wielu punktach ostatecznie uniwersalizuje niezwykle arbitralny punkt widzenia, gdy przekonuje o konieczności radykalnego „odbóstwienia” kultury i rozumu czy utrzymuje, że ludzie mają ostatecznie pewne liberalne skłonności i nie wyrzekają się ich, jeśli nie zostają do tego zmuszeni⁶⁹.

Postmodernizm pozostaje więc znakiem przeszłości jedynie kamuflującym się jako nowa jakość i w ten sposób mać „percepcję przechodzenia przez końcowy okres nowoczesności”⁷⁰. Jest niczym innym jak jej kolejną odmianą, a nie prawdziwie ponowoczesną próbą uteoretyzowania terażniejszości⁷¹. Zgadza się bowiem z tezą, iż liberalne instytucje są wpisane w logikę modernizacji wszędzie na świecie⁷².

⁶⁶ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 306, 311.

⁶⁷ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 100. Rorty takie pojęcie liberalizmu zaczerpnął od Judith Shklar. J.N. Shklar, *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Kraków–Warszawa 1997, s. 56. Shklar w wielu swoich esejach odwołuje się do Montaigne’a, który był inspiracją sformułowania przytoczonej definicji liberała. Co ciekawe, inspirację do sformułowania swego stanowisko sceptyczno-konserwatywnego od Montaigne’a czerpał również Michael Oakeshott.

⁶⁸ J. Gray, *Początki*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 452.

⁶⁹ Por. S. Józefowicz, *Richarda Rorty’ego wizja utopii...*, s. 86–88.

⁷⁰ J. Gray, *Początki*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 452.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tenże, *Ironies of Liberal Postmodernity*, [w:] tenże, *Endgames...*, s. 60.

Spór o naturę ludzką

Kwestia natury ludzkiej jest tematem, który Gray porusza nie tylko w kontekście krytyki postmodernizmu. Całkowite przekreślenie pojęcia ludzkiej natury jako terminu pustego jest według brytyjskiego pisarza krokiem nieprawdziwym oraz szkodliwym. Paradoksalnie bowiem zwraca ono człowieka ku pysze, *hybris*, niechybnie wskazując na możliwość zapanowania nad samym sobą, życiem ludzkim, społeczeństwem, historią czy naturą. Koncepcje zaprzeczające istnieniu natury zazwyczaj przekonują, że posiadamy „swobodę dekonstruowania się i stwarzania się na nowo, bez końca i bez ograniczeń”⁷³. Mimo że znajomość historii, świadomość różnorodności, potoczne doświadczenie zmienności, połączone z ciągłym obalaniem kolejnych wyobrażeń na temat tego, co stałe w człowieku, popycha nas w kierunku zaprzeczenia możliwości istnienia jakiegokolwiek elementu niezmiennego i wspólnego ludziom, to jednak jest to tylko terapeutyczna strategia, próbująca odwrócić naszą uwagę od faktu, iż łączy nas jedno – biologiczna jedność w ograniczoności.

Gray nie wierzy w absolutną moc konwencji i nieograniczoną plastyczność istoty ludzkiej. Nie neguje pojęcia prawdy, choć stara się nadać jej niezwykle minimalistyczną postać. Często w swym sceptycyzmie zachowuje dystans wobec większości znanych koncepcji natury ludzkiej lub bezlitośnie je krytykuje, zarzucając im zbyt dużą ufność w możliwości poznawcze człowieka. Z pewnością za niekoherentne w tym zakresie uznaje wszelkie rozbudowane koncepcje tradycyjne, czy to będące cieniem starożytnego greckiego *ratio*, chrześcijańskiego uczynienia z człowieka pana natury, czy też oświeceniowego racjonalizmu. Jest dla niego też jasne, iż na gruncie skromnej koncepcji natury ludzkiej, której jest stronnikiem, nie można konstruować rozbudowanych projektów społecznych.

Koncepcja natury ludzkiej nie musi zdradzać jakiegokolwiek metafizycznego zaangażowania⁷⁴. Sam Gray więc postrzega człowieka jako *homo sapiens* (człowiek łupieżca), jeden z wielu gatunków

⁷³ Tenże, *Początki*, [w:] tenże, *Po liberalizmie...*, s. 454.

⁷⁴ Tenże, *Contractarian method*, [w:] tenże, *Liberalisms...*, s. 168.

zwierzęcych, wyspecjalizowany i wysoce inteligentny, żyjący na odmienne sposoby, jednak najogólniej zależny od zbioru niezmienników leżących w jego naturze. Naturze w tej koncepcji niewzniosłającej i niewynoszącej człowieka ponad resztę świata naturalnego, nienadającej jego egzystencji i postępowaniu żadnego sensu. Jest to dalece znaturalizowana wizja ludzkiego podmiotu, zdominowanego przez naturalne popędy, niewrażliwego na cele różnych odmian etyki normatywnej, które są w istocie szkodliwymi i zbędnymi artefaktami intelektualnymi i wywołują co najwyżej skutki niezamierzone. Człowiek według Graya nie kieruje się jakimikolwiek pozainstynktowymi determinantami. „Człowiek – konkluduje Wiśniewska – to nie brzmi dumnie. Człowiek jest zaledwie człowiekiem. W niczym od zwierząt się nie różni. Istota przygodna. Wytwór ślepego nurtu ewolucji”⁷⁵.

Historia ludzkiej myśli w takiej perspektywie to historia złudzeń, historia poszukiwania nieistniejącej wolności w projektach humanistyczno-emancypacyjnych i historii ucieczek od niej w wierzenia religijne⁷⁶.

Podsumowanie

John Gray przedstawia w swoich pracach rudymetarną krytykę nowoczesności, zarówno na poziomie podstaw filozoficznych, projektów politycznych i etycznych, jak i sposobów rozumienia świata i życia. Nowoczesność jawi się w jego myśli jako projekt nieudany. Zwłaszcza w swej dojrzałej postaci oświeceniowej zaowocowała nieudanymi projektami społecznymi, opartymi na prymacie ludzkiego rozumu, wyniesieniu nauki jako najwyższej formy wiedzy i wierze

⁷⁵ K. Wiśniewska, *W ogrodzie antropologicznym*, „Znak” 2005, nr 6, s. 112. Por. D. Bernasiewicz, *Ludzie i inne zwierzęta*, „Arcana” 2004, nr 6, s. 236–239. Por. M. Małek, *Zniewolony «homo sapiens» czy uwolniony «homo transcendens»*, „Przeгляд Polityczny” 2004, nr 67–68, s. 185–187; M. Kuniński, *Ludzkość jako choroba*, „Europa – tygodnik idei” 2004, nr 29, s. 14.

⁷⁶ J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, Warszawa 2003, s. 109–110.

w postęp ludzkości. Czy to w postaci ekstremalnych ruchów ideologicznych (nazizm, marksizm), czy w postaci umiarkowanego liberalizmu wszystkie one zawierały wadliwy rdzeń nowoczesnych sposobów myślenia, na gruncie którego rościły sobie prawo do uniwersalności i teoretycznej prawomocności, w każdych warunkach historycznych i kulturowych.

Nowoczesność uległa ideowemu oraz w pewnej mierze praktycznemu wyczerpaniu. Pierwsze objawia się poprzez niespójność jej projektów, drugie poprzez fakt znaczącego zaniku wiary w ideały Oświecenia, nawet jeśli retorycznie są one afirmowane i deklaratorywnie stanowią podstawę dzisiejszego życia. Jednocześnie bezprzedmiotowa stała się możliwość powrotu do wcześniejszych form samorozumienia, pojmowania świata, a więc również organizacji porządku zbiorowego. Nowoczesność dziedziczyła bowiem część dominujących cech tradycji europejskiej i wraz ze swoim upadkiem w projekcie Oświecenia zniszczyła również te tradycje.

Skoro Oświecenie i cała epoka nowoczesna uległy wyczerpaniu, a powrót do wcześniejszych form cywilizacyjnych jest niemożliwy, konieczne wydaje się porzucenie pewnych nawyków myślowych z nią związanych, przejście do epoki ponowoczesnej i sformułowanie paradygmatów odpowiadających jej wyzwaniom. Nowa epoka, programowo sceptyczna i antyuniwersalistyczna, ostrożna wobec roszczeń rozumu, oparta na pesymistycznej, obiektywistycznej, lecz minimalistycznej wizji natury ludzkiej, miałyby lepiej odpowiadać rzeczywistej kondycji ludzkiej niż tradycja zachodnia kiedykolwiek wcześniej.

Z powyżej wymienionych wniosków wynika, że Gray jest myślicielem niesztampowym. Krytykę różnych stanowisk filozoficznych czy politycznych łączy, jakby programowo, z refleksją luźną i niezobowiązującą, próbującą oddzielić się od myślenia filozoficznego, zbliżającą się raczej do formy literackiej niż do zdyscyplinowanej rozprawy naukowej⁷⁷. W jej ramach korzysta z wielu kontrowersyjnych środków ilustrujących.

⁷⁷ B. Wildstein, *John Gray albo dylematy radykalizmu*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie...*, s. 523.

Trudno zaryzykować jakąkolwiek klasyfikację myśli brytyjskiego myśliciela politycznego. John Gray nie identyfikuje się do końca z żadną szkołą myślową, nie wierzy w tradycję klasyczną, krytykuje nowoczesność, w tym w sposób bezlitosny Oświecenie. Nie sposób jednocześnie nazwać go myślicielem postmodernistycznym, gdyż drwi sobie z większości nadziei ponowoczesnych. Z każdą kolejną książką pokazuje, że usilnie stara się nie wierzyć w nic. Jego wszystkie pozornie sprzeczne chwytły retoryczne służą jedynie ukazaniu perspektywiczności i skończoności ludzkiego poznania i działania. Gray stara się niszczyć wszystkie pewniki. Jeśli cokolwiek stara się nam przekazać i zaproponować, to tylko sceptycyzm, jako sposób na życie⁷⁸ we wspólnocie kształtowanej siłą inercji.

Marcin Polakowski

John Gray's views on modern and postmodern political projects

Gray identifies modernity as a political trend, which has reached its developed expression in the Enlightenment political project, based on a rational reconstruction of morality, the idea of progress, secularization of politics and applying natural sciences methods to studying politics. The decline of the political Enlightenment, however, effected in some political disasters of the 20th century and left emptiness in the ideological space of western politics. Enlightenment project of a universal civilization demystificate not only premodern conceptions of political order, but also undermine itself and broke main intellectual western traditions. Political postmodernism, which is answer to this situation, inherits also some western conceptions like humanism embodied in emancipations tendencies or universalization of the liberal order. According to Gray's thought, only radical attempt to theorize without typical western prejudices can be appropriate answer to late modern political and social reality.

⁷⁸ J. Gray, H. Hardy, B. Polanowska-Sygułska, *Histeria moralna naszych czasów i mity świeckiego humanizmu część 2 (rozmowa z J. Grayem)*, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 83, s. 95.