

Bartosz HORDECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„Międzynarodowe życie rzeczy” w świetle „międzynarodowego życia osób”

1. Uwagi wstępne

Spoglądanie na system dziś nazywany międzynarodowym jako na dynamiczny układ „rzeczy” i „osób” jest w tradycji europejskiej zjawiskiem ugruntowanym. Niemniej – w duchu założeń, które stanowią fundament historii pojęć Reinharta Kosellecka – wypada brać pod uwagę fakt, że na przestrzeni wieków termin „rzecz”, jak i termin „osoba” wielokrotnie zmieniały swoją wymowę lub raczej obrastały znaczeniami. Nadto imponująco rozwijał się i nadal rozwija zbiór wyobrażeń, dzięki którym wraz z innymi kategoriami pojęcia te współtworzą rozległą domenę semantyczną, specyficzny zestaw inspiracji-sugestii światopoglądowych (Koselleck, 2009, s. 5–30, 103–107)¹.

W efekcie wspomnianych przemian można od dawien dawna, lecz także współcześnie operować chociażby takimi parami przeciwstawić jak: „rzecz”–„osoba”; „rzecz”–„idea”, „rzecz”–„nazwa”; „rzecz”–„pojęcie”;

¹ W świetle stanowiska R. Kosellecka, historia pojęć jako nurt badawczy rozwija się od lat 50-tych XX w. W myśl jego koncepcji, podstawowym założeniem historii pojęć jest teza, iż, „Dla historii pojęć język jest z jednej strony wskaźnikiem danej rzeczywistości, a z drugiej faktorem jej odkrywania. Historia pojęć nie jest ani *materialistyczna*, ani *idealistyczna*; pyta zarówno o to, jakie doświadczenia lub stany rzeczy zostają wyrażone w pojęciu, jak i o to, jak te doświadczenia lub stany rzeczy są pojmowane. W tym sensie historia pojęć pośredniczy pomiędzy historią języka i historią przedmiotową”. Na gruncie historii pojęć, stwierdzał R. Koselleck, podkreśla się szczególną rolę pojęć podstawowych. Pojęcia podstawowe są „niemożliwe do zastąpienia i niewymienialne”, bez nich „nie może obyć się żadna wspólnota polityczna i kulturowa”. Nie należy jednak rozumieć ich jako „ponadczasowych idei lub problemów”. Stąd: „Historia pojęć pyta przede wszystkim o to, kiedy, gdzie, przez kogo, dla kogo i jak zostają pojęte określone intencje lub stany rzeczy. Historia pojęć pyta zawsze o jednorazowe wyzwania; odpowiedzi na nie zostają językowo skondensowane w konkretnym użyciu słów” (Koselleck, 2009, s. 103–107).

„rzecz”–„nie-rzecz”; „rzecz”–„zjawisko”. Do tego w tle niejako funkcjonują przeciwstawienia pokrewne: „obiekt”–„subiekt”; „pragmata”–„onomata”; „przedmiot”–„podmiot”; „noumen”–„fenomen”; „konkret”–„abstrakcja”; „realizm”–„idealizm”; „realizm”–nominalizm”; „realizm”–„konceptualizm”; „nominalizm”–„konceptualizm”; „materializm”–„idealizm”; „rzeczywistość zmysłowa”–„rzeczywistość inteligibilna”; „treść”–„forma”; „cielesność”–„duchowość”; „materia”–„niemateria”; „rzeczywistość”–„język”; „wiedza”–„mniemanie”; „*episteme*”–„*doksa*”; „fakt”–„opinia”; „ontologia”–epistemologia”; „byt”–„myśl”; „mieć”–„być”; „posiadanie”–„istnienie”. Pary te mieszały się wielokrotnie, tworząc nieraz znaczące kulturowo, lecz nigdy klarowne, łańcuchy skojarzeń, np. „materializm–realizm–idealizm”; „idealizm obiektywny–materializm obiektywny–idealizm subiektywny–materializm subiektywny”; „nominalizm–skrajny realizm pojęciowy–umiarkowany realizm pojęciowy–konceptualizm”; „dualizm–monizm–pluralizm”.

W świetle powyższych uwag, decyzja, by stosunki międzynarodowe ujmować metaforycznie jako ruch napędzany „życiem osób i rzeczy”, oznacza zgodę na nieusuwalną wieloznaczność dociekań, związanych z wielorakimi możliwościami pojmowania zarówno terminu „osoba”, jak i terminu „rzecz”. Zgoda na polisemię otwiera szerokie spektrum możliwości epistemologicznych – sygnalizacja niektórych z nich stanowi cel tekstu.

Metamorfozy myślenia o „rzeczach” i „osobach” oddziałują na dobór tego, czym ludzie się otaczają oraz na sposób, w jaki jest to wykorzystywane. Tak zmienia się każda kultura, pojmowana jako przestrzeń rozmaitych praktyk, generujących bogaty splot obyczajów, które pełnią rolę mierników umożliwiających szacowanie wartości ludzkich czynów, ludzkich życiorysów. Popularne w danej epoce myślenie o „rzeczach” i „osobach” współgra zatem z ich cyrkulacją i podróżami. Innymi słowy, to jak pojmuje się „osobę” oraz „rzecz” ma przełożenie na funkcjonowanie desygnatów tych nazw.

2. „Życie rzeczy” w świetle sporu o powszechniki (Wilhelm Ockham)

Zgodnie z uwagą Jurija Łotmana, „Rzecz z jednej strony otwierała przed ludzkim ciałem nowe możliwości, z drugiej zaś włączała człowieka do tradycji, czyli i rozwijała, i ograniczała jego indywidualność” (Łotman,

2010, s. 12). Gorset wyobrażeń o „rzeczach” – oddziałujący na sposób tworzenia oraz używania przedmiotów za „rzeczy” uznawanych – nadaje zatem kształt nie tylko najogólniejszym debatom ontologicznym czy epistemologicznym. Silnie oddziałując na uniwersum wytworów, którymi ludzie się otaczają. W efekcie odciska swe piętno na toczonych przez nich dyskusjach, jak i podejmowanych decyzjach – np. dotyczących społeczno-politycznej organizacji świata. Argumentacje w sporach tego typu – mimo całego ich koniunkturalizmu – rozwijają się w oparciu o zestaw dalece abstrakcyjnych wyobrażeń o „rzeczywistości”, krążących niejako między myślami i słowami, (de)formujących mentalność jednostek i/lub zbiorowości od kolebki aż po grób.

Dobłą ilustracją zjawisk, o których mowa, jest zachodnia recepcja starogreckiego, a następnie rzymskiego myślenia o „istocie rzeczy”. Wprawdzie – nikt dziś nie potrafi bezdyskusyjnie zinterpretować pojęć, którymi operowali greccy oraz rzymscy filozofowie, a także ludzie im współcześni (Lengauer, Majewski, Trzcionkowski, 2011). Jednak pozostają ślady pracy filozoficznej, jej zapisy, obrastające przez stulecia licznymi komentarzami. Wiele z nich – przejmowanych przez różnorakie ludy i pokolenia, po wielokroć uznawano za teksty godne interpretacji, a także niosące wiedzę o należytej organizacji ludzkiego świata².

Wypada też podkreślić, że przez długi czas i pod wieloma długościami i szerokościami geograficznymi filozofia grecko-rzymska traktowana była jako droga ku poznaniu „rzeczywistości” i w konsekwencji ku panowaniu nad „rzeczami”. Nie brakowało też interpretatorów, którzy filozofów antycznych, w szczególności słabo znanych Arystotelesa i Platona, uważali za największe intelektualne autorytety, natomiast ich systemy filozoficzne za szczyt poznania. Powtarzała się również admiracja dla starożytnych metod poszukiwania tego, co niezmiennie i pewne.

Bez wątpienia zatem historia myśli zachodniej jest w sporej mierze namysłem nad twórczością filozoficzną greckiego i następnie rzymskiego antyku. Jednocześnie niezliczone odwołania do dzieł greckich oraz rzymskich filozofów z konieczności należy uznać za fragmentaryczne i niepewne, zawsze zabarwione kolorytem czasów recepcji. Co więcej, przez

² Arabowie, Żydzi, Bizancjum, Cesarstwo Zachodniorzymskie, średniowieczna Europa: wystarczy nadmienić, że we wszystkich tych kregach kulturowych percepcja i recepcja dzieł Arystotelesa i Platona przebiegały w oparciu o bardzo różne zbiory tekstów, w świetle rzecz jasna odmiennych tradycji, inspirując dalece odmiennie koncepcje, służąc jako uzasadnienie przeróżnych projektów.

długi czas ludzie Zachodu nie mieli styczności z wieloma dziś powszechnie dostępnymi tekstami filozoficznymi (np. Wesoły, 1998, s. 285–303; zob. też Szymczyński, 2013, s. 94 i n.).

Na takim właśnie podłożu wyrósł na Zachodzie Europy średniowieczny spór o powszechniki, inspirowany drugim boecjańskim komentarzem do *Isagogi* Porfiriusza. W nim Boecjusz przytoczył i omówił trzy pytania dotyczące gatunków i rodzajów, tj. 1) „czy one istnieją, czy też tkwią w samych tylko *nagich* pojęciach”; 2) „jeśli istnieją, czy są cielesne, czy niecielesne”; 3) „a dalej czy są oddzielone, czy też tkwią w rzeczach zmysłowych i istnieją w połączeniu z nimi” (cyt. za: Tiuryn, 2009, s. 36). Należy przy tym pamiętać, że boecjańska charakterystyka przywołanych pytań była szczególna. Zgodnie z opinią Tomasza Tiuryna, w świetle poglądów Boecjusza, „oderwane istnienie gatunków i rodzajów było tezą Platona, Arystoteles zaś temu przeczył, umiejscawiając gatunki i rodzaje w rzeczach zmysłowych. W ten sposób Boecjusz sprawił, że w oczach średniowiecznych czytelników spór zyskał fundamentalny (i zarazem uniwersalny) charakter: w jego ujęciu była to debata, która toczyła się między najważniejszymi myślicielami starożytności” (Tiuryn, 2009, s. 36; Spade, 1994).

Spór o uniwersalia, jak uczą podręczniki filozofii, miał dwie główne odsłony. Pierwsza jego kulminacja nastąpiła na przełomie wieków XI i XII, a szczególną rolę odegrał wówczas Piotr Abelard. Zdecydowanie przeciwstawił się realizmowi, w szczególności „koncepcji bytu ogólnego, z którego utworzone są jednostkowe rzeczy zmysłowe, reprezentowanej zwłaszcza przez Wilhelma z Champeaux” (Tiuryn, 2009, s. 37).

Po raz drugi kwestia powszechników rozпалиła umysły ludzi średniowiecza w końcu XIII i w pierwszej połowie XIV stulecia. Powodem ożywionej dyskusji okazało się wystąpienie Jana Dunsza Szkota, który stwierdził, że istnienie indywiduów możliwe jest, o ile istnieje „jakiś czynnik indywiduujący całkowicie swoisty” (*haecceitas*), a nadto, że „podstawa tworzenia pojęć ogólnych musi mieć jakiś ontyczny status, nie może po prostu być pewnym aspektem rzeczy jednostkowej” (Tiuryn, 2009, s. 40). Tezy te skutkują gwałtownymi polemikami, w których najwyrazistsze i chyba najbardziej kulturotwórcze stanowisko zajął Wilhelm Ockham (ok. 1280–ok. 1349). Można je – za T. Tiurynem – streścić w trzech twierdzeniach: „istnieje tylko to, co jednostkowe; ogólność istnieje wyłącznie w pojęciach ogólnych; poza jednostkowymi substancjami i jednostkowymi jakościami przysługującymi tym substancjom nie ist-

nieją żadne inne byty” (Tiuryn, 2009, s. 40). Zgodnie z poglądem T. Tiuryna, na szczególną uwagę zasługuje teza trzecia. Oznacza ona odejście od ontologii ufundowanej na „Kategoriach” Arystotelesa, „które zakładały realność również innych kategorii przypadłościowych (obok jakości)” (Tiuryn, 2009, s. 41). Nadto, zwrot ten należy uznać za początek zmierzchu scholastyki, a więc jaskółkę przełomu mentalnego, który sprawił, iż myśl zachodnia zaczęła organizować się wokół nowych, wcześniej niemal zupełnie niedostępnych wyobrażeń o strukturze „rzeczywistości” (Tiuryn, 2009, s. 41).

Konceptem szczególnie oddziałującym na wyobraźnię ludzi tamtych i późniejszych czasów stała się zasada ontologicznej oszczędności, zwana brzytwą Ockhama. Zawierała się w popularnej formule „Nie należy mnożyć bytów ponad potrzebę” („*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*”). W jej świetle, wyjaśniając cokolwiek należy stosować jak najmniej terminów, usiłując przekazać sens w jak najprostszy i najbardziej przystępny sposób.

Nie wnikając w subtelne meandry ockhamowskiej teorii, wypada stwierdzić, że jego konstatacje nie tylko odpowiadały na zapotrzebowania poznawcze wielu ludzi późnego średniowiecza. Nominalizm mógł spełnić i spełniał również istotne funkcje społeczne, a decyzja co do przejścia na stanowiska nominalistyczne niejednokrotnie wiązała się z obroną bardzo konkretnych interesów jednostkowych i grupowych.

Bez wątpienia ten sposób myślenia oraz komunikowania o „rzeczach istniejących” współtworzył klimat sprzyjający odejściu od zastałych wzorców argumentowania politycznego. Wprawdzie brzytwę swoją W. Ockham stosował jako narzędzie poznawcze, usiłując, można by powiedzieć, starannie separować rozum od wiary. Jednocześnie rozpatrując kwestie władzy, państwa suwerennego, stosunku państwa do Kościoła, porządku światowego, a także zagadnienie prawa i jego rodzajów, odwoływał się m.in. do kompetencji teologicznej, silnie zakotwiczonej w Piśmie Świętym. Trudno również o dowody, w świetle których, zgodnie z uwagami Andrzeja Sylwestrzaka, „Z nominalizmu Ockhama wyrasta indywidualizm polityczny, zmierzający do zagwarantowania katalogu podstawowych praw jednostce ludzkiej” (Sylwestrzak, 1997, s. 144; zob. też Vincent, Panaccio, 2011).

Niemniej niełatwo oprzeć się wrażeniu, iż główne, a zarazem najbardziej charakterystyczne z ockhamowskich opinii politycznych znajdują swoje pierwotne źródło właśnie w założeniach nominalistycznych. Z tych ostatnich zdaje się wyplýwać przypisywane mu przekonanie, iż każdemu

– na mocy prawa naturalnego – przysługują liczne uprawnienia, których nie może unieważnić żadna władza.

Pogląd ten – podkreśla się często – W. Ockham miał sformułować w sporze dotyczącym franciszkańskiego ubóstwa. W dyskusji polemizował z papieżem Janem XXII, który twierdził, że franciszkanie sprzeniewierzają się własnej regule. Dzieje się tak, ponieważ zakon wyłącznie użytkuje rozległe dobra papieskie, których nie sposób mu odebrać. Tym samym posiadłości te jedynie formalnie są „własnością” głowy Kościoła, lecz ich rzeczywistymi właścicielami są mnisi. Dlatego, konkludował Jan XXII, łamią zasadę, w myśl której franciszkanin winien żyć w absolutnym ubóstwie.

Konstruując ripostę, W. Ockham jako nominalista przekonywał, że nazywanie dóbr franciszkańskich własnością papieską nie jest jedynie czczym werbalizmem, „mnożeniem bytów ponad potrzebę”. W jego opinii, nazwa ta posiada specyficzną treść, oznaczając naturalną relację właściciela wobec rzeczy. Stosunek ten wynika z aktu wolnej woli, na mocy którego właściciel ekskluzywnie może decydować o przedmiocie własności. Franciszkanie, według W. Ockhama, używali dóbr na mocy rozporządzenia donatorów, a więc zarządzali przedmiotami, które do nich nie należały, w zgodzie z wolą właścicieli. Oznaczało to zarazem, że właściciel nie tracił „prawa” („ius”, „right”) do zmiany sposobu użytkowania własności, a nawet mógł zażądać jej zwrotu³.

Nominalizm stanowi niewątpliwie dobrą podbudowę teoretyczną poglądów W. Ockhama w zakresie organizacji ładu światowego. W. Ockham uchodzi za przeciwnika idei „wszechświatowego państwa”. Często zalicza się go do zwolenników tezy, w myśl której najlepiej, by istniała sieć samodzielnych podmiotów politycznych. Panujący byłiby powołani mocą swoistej umowy przez wolnych i równych ludzi, by troszczyć się o dobro ogółu i strzec jego interesów. Nie oznacza to, iż rządy miałyby mieć charakter demokratyczny. Według W. Ockhama najlepsza forma rządów to monarchia, a rządy reprezentacyjne należy uznać za fikcję, jako że pojęcie „wola zbiorowa” jest puste (Kaye, brw).

³ Natomiast, zgodnie z uwagą Sharon Kaye, właśnie „Pojęcie indywidualnego prawa jest jednym z najistotniejszych elementów nowoczesnej teorii politycznej. Dzieje jego uobecnienia w historii myśli zachodniej są długie i skomplikowane. Niemniej franciszkański spór o ubóstwo zwykle pojmuje się jako istotny przełom, w trakcie którego Ockham odegrał ważną rolę” (Kaye, brw).

Przywołane mniemania – można oczywiście argumentować – nie były nowe, lecz w tej czy innej formie mogły cyrkulować w przeróżnych przestrzeniach średniowiecznego świata. Co więcej, wiele pojęć, przy pomocy których współcześnie się je referuje, nie przystaje i nie może przystawać do kategorii, przy pomocy których myśleli ludzie średniowiecza (dystans czasowy i kulturowy są tu tak wielkie, że z pokorą należy podkreślać jedynie fakt, iż współcześnie nie ma i nie może być dostępu do tego, jak W. Ockham i jemu współcześni pojmowali świat).

Niemniej zwłaszcza język, przy pomocy którego W. Ockham je wyrażał, trzeba uznać za nowatorski. Świeżość aparatu pojęciowego jest tu tak wyraźna, że niejednokrotnie prowokuje, by formułować bardzo silne, choć wątpliwe czy trafne – zarówno pozytywne, jak i negatywne – tezy dotyczące kulturowego znaczenia jego twórczości.

I tak, Marie-Dominique Philippe obwinił Ockhama o zapoczątkowanie zachodniego kultu logiki. Stawianie jej na piedestale, czynienie z niej wartości nadrzędnej doprowadzić miało do uwiadu myślenia metafizycznego. Tym samym, Ockhamowski „logicyzm” został uznany za przyczynę odrealnienia poznania (Philippe, 1999, s. 19).

Natomiast w świetle wywodów A. S. Mc Grade’a, do lat 70-tych XX w. funkcjonowały w nauce trzy interpretacje myśli Ockhama. Wprawdzie w świetle pierwszej, sformułowanej przez Richarda Scholza, Ockham był teologiem, a nie politykiem, toteż kwestie polityczne interesowały go tylko incydentalnie, gdy zmuszony był nimi się zajmować. Niemniej Georges de Lagarde twierdził, że „Ockham był wielkim teoretykiem w ostatniej debacie między papieżem i cesarstwem, laicystą, głównym intelektualnym źródłem anarchizmu, który zniszczył średniowieczny porządek społeczny”. Natomiast w świetle jeszcze innych ujęć, Ockhama uznawano m.in. za „konstytucyjnego liberała, gorliwego obrońcę średniowiecznych tradycji albo eksponenta tak klasycznych i współczesnych idei jak równość, użyteczność publiczna czy racja stanu”⁴.

⁴ W oryginale: „for Georges de Lagarde, Ockham was the Great theoretician of the last debate between papacy and empire, a laicist, the chief intellectual source of an anarchism which destroyed the medieval social order. For Richard Scholz he was not a *Politiker* at all. But a theologian, hardly interested in political problems and inclined, when circumstances forced him to deal with such issues, to apply theological principles in resolving them. To still other scholars Ockham has appeared variously as a constitutional liberal, a reverent upholder of medieval tradition, or the exponent of such classical and modern ideas as equity, public utility, and reason of state” (McGrade, 2002, s. 29).

Przekonująca jest natomiast opinia Sharon Kaye. Zgodnie z nią, „Wkład Ockhama w rozwój myśli politycznej byłby lepiej znany i bardziej doceniany, gdyby autor ten mógł go opublikować. Podobnie, nie trzeba zastanawiać się, co Ockham miał szansę osiągnąć w dziedzinie filozofii, gdyby pozwolono mu kontynuować jego karierę akademicką. Ockham wyprzedzał swoje czasy. Jego rolą w historii było torowanie drogi nowym ideom, śmiały siew ziaren, które rozkwitły już po jego śmierci”⁵.

Niewątpliwie W. Ockhama można uznać za patrona zwrotu w myśleniu ludzi Zachodu, zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza. Nominalizm skłaniał, by myśleć analitycznie, co z kolei sprzyjało krytycyzmowi i racjonalizmowi. W rezultacie późny spór o powszechniki pchnął filozofię zachodnią na nowe tory. Rozpoczął się proces żmudnego odchodzenia od pojęć teologicznych – filozofia Zachodu zaczęła się sekularyzować. W ten sposób stopniowo powstawały nowe, coraz mniej zależne od ugruntowanych siłą tradycji opisy rzeczywistości. Tak wytwarzał się zarazem klimat, w ramach którego w pierwszej połowie XVII wieku tworzyli zarówno René Descartes (1596–1650), jak i Armand Jean du Plessis de Richelieu (1585–1642).

3. „Życie osób” w świetle sporów o suwerenność państwa i autonomię jednostki (Kartezjusz i Richelieu)

Nie sposób nie podkreślać, że filozofia René Descartesa powstawała w warunkach przełomowych, w pierwszej połowie XVII w. Wówczas myśl scholastyczna była już w zasadzie przebrzmiała, jednak nowe sposoby interpretowania świata istniały dopiero w zarysie. Nadto konflikty religijne osiągnęły swoje apogeum – głównym tłem dla życia oraz twórczości Kartezjusza była wojna 30-letnia. W tej epoce powszechnego niepokoju bardzo często wyrażano tęsknotę za porządkiem i przewidywalnością.

Pragnienie ładu stymulowało intensywne przemiany mentalne. Odkrycia nowych idei następowały w rozmaitych, często skrajnie odległych

⁵ W oryginale: „Ockham’s contributions in political thought are less known and appreciated than they may have been if he had been able to publish them. Likewise, there is no telling what he might have accomplished in philosophy if he had been allowed to carry on with his academic career. Ockham was ahead of his time. His role in history was to make way for new ideas, boldly planting seeds that grew and flourished after his death” (Kaye, brw).

dyscyplinach. W ten sposób paralelnie formułowano zbiory pomysłów, w oparciu o które gruntownie reorganizowano przeróżne praktyki. Często zdarzało się, że przemiany w jednej sferze odciskały wyraźne piętno w innej⁶.

Biografia Kartezjusza zbiega się w interesujący sposób z najistotniejszymi wydarzeniami, które poskutkowały wytworzeniem nowego porządku międzynarodowego, zwanego porządkiem westfalskim. Descartes ukończył kolegium jezuickie w La Flèche, a także uzupełnił swoje wykształcenie studiami w Uniwersytecie w Poitiers. W efekcie pobierania nauk – wspominał po latach w *Rozprawie o metodzie* – „poczuł się uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało się mu, iż jedyną korzyścią, którą odniósł, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy” (cyt. za: Drozdowicz, 2014, s. 22). Wraz z rozpoczęciem działań wojennych, w roku 1618 zaciągnął się do oddziałów holenderskich, zamierzając „podróżować, oglądać dwory i armie, odwiedzać ludzi różnych stanów i usposobień, gromadzić doświadczenia, wypróbować siebie samego w różnych okazjach zsyłanych przez los i wszędzie tak się zastanawiać nad sprawami, które mu się nasuwały, by móc z tego wyciągnąć jakąś korzyść” (cyt. za: Drozdowicz, 1991, s. 41–42). Wcześniej, stacjonując w Bredzie, zetknął się z Izaakiem Beeckmanem, matematykiem, fizykiem i lekarzem, który zapoznał Descartesa ze sporym zbiorem nowych teorii matematycznych. Następnie, jesienią 1619 r., podczas bezsennej nocy „odkrył zdumiewającą naukę”, co wiązało się z obraniem trwałego kierunku w dalszych dociekaniach. Przez lata zmieniał miejsca zamieszkania oraz zajęcia, którymi się trudnił. Zmarł, w roku 1650, a więc dwa lata po podpisaniu pokoju kończącego wojnę 30-letnią. Śmierć zastała go w Szwecji, gdzie przebywał na dworze królowej Krys-tyny, pragnącej praktykować pod okiem Kartezjusza filozofię (Cottingham, 1998; Drozdowicz, 1991, s. 41 i n.; Drozdowicz, 2014, s. 13 i n.; Lefebvre, 1950).

W trakcie lektury prac kartezjańskich nasuwa się nieodparcie przekonanie, że autor wypowiedza wojnę wiekami odkładającej się i zinstytucjonalizowanej ignorancji, chcąc zniszczyć ją poprzez wyrugowanie jej najpierwotniejszych przyczyn. Źródeł niedoskonałości należy – w świetle

⁶ O przykładach takich przekonująco pisze Bruno Latour, silnie wzorując się jednak na Stevenie Shapinie oraz Simonie Schafferze (Latour, 2011, s. 28; zob. też Shapin, Shaffer, 1985).

jego wywodów – upatrywać w błędnych przekonaniach o strukturze rzeczywistości i istocie rzeczy. Te natomiast wynikają z wadliwych metod, przy pomocy których człowiek usiłuje poznawać świat⁷.

Równie zdecydowanie swoje motywacje wykładali twórcy, których myśl inspirowała architektów pokoju w Münster i Osnabrück, a później także pokoju utrechckiego, poszukujących rozwiązań chwilowo przynajmniej satysfakcjonujących zmęczone długotrwałą wojną ludy Europy. Znużenie konfliktem sprzyjało rojeniom, w myśl których przemoc na wielką skalę jest jedynie następstwem wadliwej organizacji politycznej, militarnej, ekonomicznej oraz społecznej ówczesnego świata. Stąd stosunkowo szeroką popularność mogło zyskiwać przekonanie, iż droga ku pokojowi wiedzie poprzez konsekwentną racjonalizację ładu międzynarodowego.

Pisząc o nowożytnej idei rozumnego kreowania rzeczywistości międzynarodowej nie sposób nie odwołać się do twórczości kardynała de Richelieu, wiekami hołubionego przez licznych kontynuatorów i amatorów doktryny racji stanu (Baszkievicz, 1984). Kardynał jawi się jako jeden z klasyków upowszechniających myślenie polityczne ukierunkowane na

⁷ Wprawdzie Kartezjusz, prezentując drogę, którą latami przemierzał, zarzekął się, że nie przedstawia jej, by wskazać rozwiązania powszechnie lub w danej wspólnocie obowiązujące („Nigdy zamiar mój nie rozciągał się dalej, niż aby starać się zreformować własne myśli i budować na fundamencie, który by był zupełnie moim własnym” oraz „nie umiałbym bynajmniej pochwalić owych natur mątlivych i niespokojnych, które, nie powołane ani z urodzenia, ani z losu do kierowania sprawami publicznymi, wciąż dokonują w nich, w myśli, jakichś nowych przeobrażeń. Gdybym sądził, że istnieje w tym piśmie bodaj najmniejsza rzecz, przez którą można by mnie posadzać o to szaleństwo, byłbym bardzo nierad, iż pozwoliłem na jego ogłoszenie”). Twierdził nawet, że źle by się stało, gdyby wszyscy się do nich stosowali, jako że w jego mniemaniu nie wszystkie umysły zdają się do tego zdadne. Uważał również, iż nie chce być podobnym tym, którzy uważają, że powołani są, by doprowadzić do gruntownej zmiany warunków i zasad życia społecznego. Podkreślał jednak, że prezentując własne doświadczenie, chciał zaprezentować doniosłe rezultaty, które w jego mniemaniu udało mu się osiągnąć. Efekty te postrzegał jako odkrycia o fundamentalnym znaczeniu, radykalnie zmieniające samowiedzę człowieka. Relacjonując swoje badania, pisał: „oswabadzałem się pomału z wielu błędów, które mogą zaciemniać nasze naturalne światło i czynić nas mniej zdatnymi do pojmowania. Ale, skoro obróciłem kilka lat na studiowanie w ten sposób w księdze świata i zdobywanie niejakiego doświadczenia, postanowiłem pewnego dnia zagłębić się również w samego siebie, i użyć wszelkich sił mojego ducha dla wyszukania dróg, jakimi iść mi należało. Powiodło mi się to, jak sądzę, o wiele lepiej, niż gdybym się nie był nigdy oddalił od mego kraju ani od książki” (Kartezjusz, brw, s. 15, 16).

realizację interesów nowożytnego państwa. Jak zauważył Henry Kissinger, wraz z upadkiem idei jedności chrześcijańskiej, kluczowi gracze polityczni poszukiwali „zasady, która stanowiłaby uzasadnienie innych herezji i według której regulowałyby wzajemne stosunki”. Fundamentami nowego principium stały się zatem dwa pojęcia, tj. *raison d'état* i równowagi sił. Zgodnie z charakterystyką H. Kissingera, „Były one nawzajem od siebie zależne. Według pojęcia *raison d'état* pomyślność państwa jest wystarczającym uzasadnieniem wszelkich środków użytych do jej osiągnięcia; interes narodowy wyparł średniowieczną koncepcję uniwersalnej moralności. Tęsknotę za uniwersalną monarchią zastąpiła równowaga sił, pocieszeniem zaś był fakt, że w dążeniu do własnych, samolubnych interesów każde państwo przyczyni się w jakiś sposób do ogólnego bezpieczeństwa i postępu” (Kissinger, 1994, s. 61).

Zarazem, w opinii H. Kissingera, kardynał konsekwentnie rozdzielał religię i politykę. Wiara była dlań kwestią życia wewnętrznego, nie stanowiąc sensownej przesłanki działań państwowych. Zgodnie z poglądem Richelieu: „Człowiek jest nieśmiertelny, jego zbawienie oczekuje go w życiu pośmiertnym. Państwo nie jest nieśmiertelne, a jego zbawienie jest dziś albo nigdy” (cyt. za: Kissinger, 1994, s. 65).

Należy raz jeszcze podkreślić, że Richelieu, tak jak i inni klasycy realizmu, uważał, że pojęcia *raison d'état* oraz równowaga sił ściśle się ze sobą wiążą i są wzajemnie zależne. Realizacja obu wymaga subtelnej kalkulacji, która możliwą jest na drodze „doświadczenia połączonego z intuicją oraz ciągłego dostosowywania się do okoliczności”. Wprawdzie prawdą jest również, co podkreślił H. Kissinger, iż kardynał świetnie rozumiał, że obliczenie równowagi sił i w konsekwencji oszacowanie *raison d'état* nie jest rzeczą prostą i daje się realizować być może tylko w teorii („w praktyce jednak wypracowanie jej w realistyczny sposób okazuje się bardzo trudne. Jeszcze trudniejsze jest zestrojenie własnych kalkulacji z kalkulacjami innych państw, a to jest koniecznym warunkiem funkcjonowania równowagi sił. Zgoda co do charakteru równowagi jest osiągnięta poprzez okresowe konflikty”). Zarazem jednak, wypada podkreślić, iż myślenie Richelieu o stosunkach między państwami czyniło zadość światopoglądowi zmatematyzowanemu. Kardynał, zgodnie z charakterystyką Kissingera, wierzył, że „jest możliwe odniesienie środków do celów z niemal matematyczną precyzją” Stąd trudno się dziwić, że w *Testamencie politycznym* pisał: „Logika wymaga, żeby wspierana rzecz i siła, która ma ją wspierać, były wobec siebie w geometrycznej proporcji” (Kissinger, 1994, s. 66).

Wyraźnie zbieżne zdają się zatem sposoby myślenia o dotychczasowej praktyce – w przypadku Kartezjusza, naukowej, w przypadku Richelieu – politycznej. Trudno nie ulec wrażeniu, iż kardynał hołdował podobnym maksimum, jak te które wyczytujemy z *Rozprawy o metodzie*.

Są to postulaty postępowania metodycznego, nacechowanego jednak uporczywym wątpliwym. Wypada je tutaj przypomnieć.

Pierwszy z nich zaleca, by „nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą” aż nie pozna się jej „oczywiście jako takiej”, a zatem „aby unikać starannie pośpiechu i uprzedzenia, i nie zawierać w swoim sądzie nic, jak tylko to, co się przedstawi [...] tak jasno i wyraźnie”, że nie będzie „żadnej możliwości podania tego w wątpliwość” (Kartezjusz, brw, s. 17).

W świetle drugiego wypada „każdą z rozpatrywanych trudności podzielić na tyle części, na ile się da i ile będzie potrzeba dla lepszego jej rozwiązania” (Kartezjusz, brw, s. 17).

Zgodnie z maksymą trzecią, należy „prowadzić myśli po porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania, i pomału, jak gdyby po stopniach, wstępować aż do poznania bardziej złożonych; przy czym należy przypuszczać porządek nawet między tymi, które nie tworzą naturalnego szeregu” (Kartezjusz, brw, s. 17).

Wreszcie, po czwarte, wypada „wszędzie czynić wyszczególnienia tak dokładne i przeglądy tak powszechne”, by uzyskać pewność, że nic się nie opuściło (Kartezjusz, brw, s. 17).

Postępując według wspomnianych maksym, Descartes marzył, by „zreformować własne myśli”, a także by stworzyć system swej wiedzy w oparciu o podstawy, które byłyby „jego własnym fundamentem”. W ambitnym tym zamierzeniu kryje się niewątpliwie dumne dążenie, by przynajmniej w dziedzinie intelektu zaistnieć jako jednostka suwerenna, jako podmiot, który chce i ma nadzieję, że może budować na podstawie ustaleń, których nie narzuca mu się z zewnątrz, lecz które tkwią w nim (autonomia zamiast heteronomii).

Dzieła Kartezjusza oraz Richelieu zasługują, by czytać je paralelnie, w świetle świadomości, że równoległe je tworzone, że tworzyli je ludzie tej samej epoki, a także najbardziej wyraziści i konsekwentni wychowankowie i współtwórcy ówczesnej kultury francuskiej. Wspomniana lektura prowadzi do wniosku, że mniej więcej w tym samym czasie elity intelektualne Europy, chciałyby się powiedzieć, jasno i wyraźnie odkryły zarówno państwo, jak i jednostkę jako podmioty. Jednocześnie niemal pojawiły się wyrafinowane, lecz dobitne prace, zyskując wielką popularność, w świetle których jednostka jest autonomiczna, a państwo – suwe-

renne. Zbieżność, o której mowa, jest wielce zastanawiająca i kusi, by przypuszczać, że oba koncepty rozwijały się zbieżnie.

Tym samym wypada wyrazić hipotezę, że w sferze filozofii człowieka, jak i filozofii politycznej mówiono wprawdzie różnymi słowami, lecz myślano bardzo podobnie. Gdy mowa zatem o intelektualnej autonomii jednostki, myśli się o niej jak o suwerennym państwie. Gdy mowa o suwerennym państwie, myśli się o nim jak o intelektualnej autonomii jednostki. Metaforycznie można powiedzieć, że w paralelnym powstaniu dzieł Kartezjusza i Richelieu w pewnym sensie następuje powrót do dyrektyw platońskiego Sokratesa, który zdaje się nie mieć wątpliwości, iż nie sposób myśleć o wspólnocie politycznej inaczej niż w powiązaniu z myśleniem o jednostce oraz o jednostce inaczej niż w powiązaniu z myśleniem o wspólnocie politycznej. Zwrócić należy również uwagę na fakt, iż Kartezjuszowi i Richelieu przydarzyło się żyć i tworzyć w czasach bezpośrednio poprzedzających epokę Króla Słońce. Ludwikowi XIV natomiast tradycja przypisała autorstwo frazy „Państwo to ja”, która – co paradoksalne – w sposób najbardziej lakoniczny wyraża nowożytny spłot myślenia o autonomii jednostki z myśleniem o suwerenności państwa.

Niemniej językowe, uderzające dążeniem do precyzji, uchwycenie i wyrażenie podmiotowości – na poziomie jednostkowym (autonomia) oraz państwowym (suwerenność) – posiada również swoją ciemną stronę, o której nie pisał ani filozof, ani kardynał. Są to procesy obiektywizacyjne, które wynikają z paradoksów równoczesnego upodmiotowienia państwa i jednostki, skutkującego niespójnym postulatem równoczesnej maksymalizacji zarówno państwowej suwerenności, jak i jednostkowej autonomii. Tu ujawnia się zatem dialektyka czynienia podmiotem albo przedmiotem (a drogą do jej ujawnienia okazuje się badanie, w jaki sposób wspomniane zasady obecne były i są w praktykach intelektualnych oraz politycznych, podzielanych przez ludzi żyjących w danym miejscu i czasie).

Poprzez uhistorycznienie rozważań poszerza się zatem świadomość reguły, iż w danym okresie w życiu nowożytnych i współczesnych wspólnot politycznych prym wiedzie bądź to wiara w suwerenność państwa, bądź to wiara w autonomię jednostki. W konsekwencji bardzo płynne i względne okazują się również rozmaite urzeczowienia, które w skrajnym uproszczeniu sprowadzają się do tego, iż w danym miejscu i czasie albo jednostkom ujmuje się kompetencji na rzecz państwa albo państwu na rzecz jednostek. W ten właśnie sposób myśl o relacjach jednostka–państwo toczy się w ramach zakłętego kręgu, który tak wyraźnie ujawnił się

we wczesnej nowożytności zarówno w twórczości Descartesa, jak i Richelieu⁸.

4. Między upodmiotowieniem i uprzedmiotowieniem – konsekwencje nowożytnego myślenia o państwie i jednostce

Jak już wspomniano, Kartezjusz jest jednym z ojców nowożytnej matematyzacji nauki, który na poważnie wyobrażał sobie, iż „wszystkie rzeczy, które mogą podpadać świadomości ludzkiej, wysnuwają się z siebie (tak jak dowody matematyczne)” (Kartezjusz, brw, s. 17). Twierdził również, iż poprzez „ściśle przestrzeganie” przywołanych wyżej maksym zyskał wielką łatwość w jakichkolwiek badaniach geometrycznych i arytmetycznych (Kartezjusz, brw, s. 18). Zarazem twierdził: „najwięcej zadowolenia w tej metodzie dawało mi, iż dzięki niej miałem pewność, że we wszystkim posługuję się moim rozumem, jeśli nie doskonale, to przynajmniej najlepiej, jak jest w mojej mocy. Czułem, iż trzymając się jej, umysł mój przyzwyczajają się stopniowo do ogarniania przedmiotów bardziej jasno i wyraźnie. Nie przykuwszy jej do żadnej poszczególnej materii, obiecywałem sobie zastosować ją do innych nauk z równym pożytkiem, z jakim posługiwałem się nią przy algebrze” (Kartezjusz, brw, s. 18).

Podobnie urzeczeni ideą matematyzacji poznania, wczesno-nowożytni realiści hołdowali zasadzie, w świetle której podstawą zła jest błąd. W ich mniemaniu, tak jak i u Kartezjusza, nieszczęście wynika z ułomności ludzkiej wiedzy, która za prawdę bierze często to, co nią nie jest. Przyczyny błędu, zgodnie z duchem epoki, określano jako różnorakie, niemniej – co znów przejawia się świetnie w ówczesnym myśleniu – błąd zdaje się możliwy do uchwycenia i przełamania (człowiek nie musi się mylić, choć daleka jeszcze droga ku światu, w którym człowiek mylić się nie będzie). Pierwsza połowa XVII w. jawi się zatem jako epoka burzliwa,

⁸ Tendencje do przemiennego podkreślania bądź to autonomii (suwerenności) jednostki, bądź to suwerenności (autonomii) państwa pozostają aktualne również dziś. Uznając ich obecność w myśleniu współczesnym, można spójnie objaśniać współwystępowanie w dyskursie międzynarodowym (czy szerzej prawnym) stanowisk wspierających równocześnie takie koncepty jak „humanitarna interwencja” i „prawo narodów do samostanowienia”; „nietykalność cielesna” i „nienaruszalność granic”; „osoba fizyczna” i „osoba prawna”; „międzynarodowa anarchia”, lecz „umowa społeczna”.

lecz zarazem epistemologicznie optymistyczna. Ludzie tamtych czasów, mimo religijnego i politycznego galimatiasu, uporczywie wierzyli, że błędy – zarówno w myśleniu jednostkowym, jak i w zarządzaniu uniwersum podmiotów zbiorowych – można poznać i wyeliminować.

Kryteria policzalne lub nadzieja ich określenia w przyszłości posłużyły do skonstruowania rozlicznych pojęć kluczowych, przy pomocy których w dobie wojny 30-letniej i później obwieszczano nową epokę. Można nawet zaryzykować określenie, w myśl którego zachodziła wówczas lub umacniała się konsekwentna matematyzacja porządku międzynarodowego (np. ostre określanie granic, terytoria jako figury płaskie, kartografia, liczebność wojsk i ich rozkład jako dane, które bierzemy pod uwagę prognozując równowagę sił).

Niezwykle pogodnym było również założenie, iż racja stanu (*raison* – rozum) – jest właśnie rozumowo poznawalna, choć arkana polityki zgłębia się długo i z trudem. Nadto w świetle retoryki nowożytnej, o racji stanu zaczęto mówić jako o czymś obiektywnym i najwyższym, a więc czymś, co się uchwytuje w drodze kalkulacji, by mogło być wypełniane (Rzegocki, 2008).

Optymistyczna była wreszcie wiara, iż droga poznania wiedzie przez dukt pojęć jasnych i wyraźnych, logicznie określalnych.

Ten poznawczy optymizm odciskał się we wszystkich sferach rzeczywistości. Tadeusz Boy-Żeleński nie wahał się nawet wyodrębnić „okresu kartezyjańskiego w literaturze francuskiej”, który „rozstrzygnął również w znacznej mierze o kierunku, w jakim rozwinął się język” (Karteziusz, brw, s. 9). I tak, w świetle charakterystyki Boya: „Po przebogatym kipieniu i przelewaniu się za brzegi języka Rabelais’ego, po szerokim gawędziarstwie Montaigne’a, następuje okres zwierania się w sobie sztuki wyrażania myśli. Dążność do matematycznej ścisłości w myśleniu, do algebraicznej abstrakcji, geometrycznej prostoliniowości i symetrii, znajduje pełny wyraz w języku wieku klasycznego. I tu *Maksymy* Rochefoucauld, *Charaktery* La Bruyère’a, *Dialogi umarłych* Fontenelle’a (te ostatnie trące już nieco znamienne oschłością) stanowią trwałe pomniki klasycznej doskonałości. Ale, nie tylko u poważnych myślicieli znajdziemy wyraźne znamiona tego *kartezyjanizmu* językowego. Idźmy do najbardziej lekkich, i formą, i treścią, najbardziej płochych pisarzy! Marivaux: czujecie pod wdzięcznym madrygałem stalowe rusztowanie przelozicznych rozumowań? Crébillon-syn: niejedna rozprawa filozoficzna mogłaby pozazdrościć precyzji i subtelności w *dystynkcjach* tym rozmówkom toczącym się o najbardziej swawolnych tematach na miękkiej berzerce lub

po prostu w łóżku. A *Niebezpieczne Związki* Laclos? Nawet obleganie kobiety odbywa się według $a+b$. Ma się wrażenie, iż, aby ją zdobyć, wystarczy udowodnić tylko, za pomocą najściślejszej matematycznych argumentów, że powinna się oddać – co okazuje się niewątpliwie prawdą, ale pod dwoma małymi warunkami: jeden, iż była na to z góry zdecydowana, a drugi, iż argumentujący przerzuci się, w stanowczym momencie, ze sfery czystej logiki w dziedzinę fizyki eksperymentalnej. Zawsze tedy pozostaje na terenie Kartezjusza” (Kartezjusz, brw, s. 9).

Niemniej w tej samej rozprawce Boy zaznaczył, iż z czasem „*geometryczność* literatury doprowadziła do pewnego wynaturzenia myśli i języka”. Popadała ona w nadmierny schematyzm, który kusił, by emocje i uczucia ludzkie, a także postawy i postęпки objaśniać przy pomocy kilku abstrakcyjnych frazesów. W ten sposób przedstawiała być „zwierciadłem życia”, stając się „teatrem marionetek” (Kartezjusz, brw, s. 9–10).

Podobne zjawisko można zauważyć również poza literaturą, w rzeczywistości społeczno-politycznej. Logika samonapędzającej się rewolucji przemysłowej doprowadziła do sytuacji, w której ludzi przytłoczył ogrom świata maszyn. Co więcej, przestali panować nad procesem ekonomicznym, który ukazał, że rządzi się prawidłami w sporej mierze niezależnymi od ludzkiej woli. Stąd nieznośne, lecz przekonujące wrażenie, iż zarówno państwo, jak i jednostka stanowią nie podmioty, lecz elementy wielkich agregatów, uległe ich żywiołowej dynamice.

Tak pokrótce opisuje się na ogół postępujący proces modernizacji, która stale przyspiesza, wywierając zarazem nacisk na zastane sposoby myślenia o strukturze „rzeczywistości”. Stąd w konsekwencji uwiad idei państwa i jednostki jako jedności moralnych. W nowych warunkach wyobraźniowych jawią się już one jako wybitnie nieorganiczne, jako mechanizmy dowolnie konstruowane i według prawideł mechaniki działające. Gruntowne, klasyczne opisy tych procesów można odnaleźć w wielu pracach, np. próbą ich uchwycenia jest marksowska teoria alienacji, pojmowanej jako skutek i symptom procesów modernizacyjnych, a także weberowska opowieść o odczarowaniu świata. Równie ciekawie, by odwołać się do literatury wschodnieuropejskiej, o zjawiskach tych traktuje esej Mikołaja Bierdajewa – *Człowiek i maszyna* (Bierdajew, 1995).

Przywołane narracje podszyte są intuicją, w świetle której ludzkość znalazła się w roli ucznia czarnoksiężnika. Ów w toku rewolucji przemysłowej rozpętał procesy, których nie potrafi zatrzymać. Istotę tej modernizacyjnej redukcji świetnie ujął w jednym ze swoich esejów Odo

Marquard: „Modernizacje polegają na – częściowym – zastąpieniu światów pochodzenia przez sprawdzone eksperymentalnie i wytwarzane metodami technicznymi światy rzeczowe, które ze swej strony – by można się było w nich orientować – wymagają człowieka wymiennego kosztem jego tradycyjnych odmienności. Człowiek staje się teraz również w świecie życia rzeczoznawcą, a to, co jest, staje się rzeczą; ścisłym obiektem, instrumentem technicznym, produktem przemysłowym, ekonomicznie kalkulowanym towarem, przy czym wszystko to – ponieważ popycha ku globalizacji – jak świat szeroki uniformizuje światy życia; jednym słowem: zwyciężają jednorodności. Ten proces – którego właściwe znaczenie uwydatnił przede wszystkim Hermann Lübbe, rozwijając tym samym tezę Joachima Rittersa – ulega przyspieszeniu: w nowoczesnym świecie coraz więcej staje się coraz szybciej rzeczą. To znaczyłoby: coraz mniej z tego, co było przeszłością, może stać się przyszłością; historycznym światom pochodzenia zagraża coraz bardziej przestarzałość. To wszakże – niekompensowane – byłoby z ludzkiego punktu widzenia niepowetowaną stratą, ponieważ coraz częściej ludzkie potrzeby życia w świecie barwnym, ludzkim i sensownym nie znajdowałyby zaspokojenia” (Marquard, 1994).

Stąd właśnie, z tej niezaspokojonej potrzeby zakorzenienia w świecie zdają się wynikać najskrajniejsze brutalizmy XX i XXI stulecia. Zarówno wojny i terroryzm w dobie wysoce zaawansowanych modernizacji jawią się jako doprowadzony do skrajności bunt przeciwko modernizacyjnym ujednoznaczeniom (Sloterdijk, 2011). Są one zarazem w modernizacyjne ujednoznaczenia uwikłane – realizując się w techniczny sposób i przede wszystkim poprzez technikę (np. Tibi, 1997).

5. Wnioski

Jak zamarkowano we wstępie, spór o podmiotowość–przedmiotowość jednostki i państwa, prawdopodobnie możliwy dzięki późnośrednio-wiecznej ewolucji języka filozoficznego i politycznego, dobitnie ujawniony w twórczości Kartezjusza i Richelieu, w kulturach europejskich to tli się, to wybucha od dawien dawna. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest on fundamentem myślenia europejskiego, określając je i kierując niejako.

Nie sposób autorytatywnie rozstrzygnąć, dlaczego stało się tak, że jasno i wyraźnie, a zarazem niemal równoległe o autonomii jednostki zaczął

mówić Descartes, a o suwerenności państwa – Richelieu. Faktem jest jednak, że tak się stało i trudno oprzeć się wrażeniu, iż zmatematyzowany sposób myślenia o świecie – łączący u podstaw myśli i filozofa, i kardynała – nie współwystąpił przypadkiem. Twórczości Kratezjusza i Richelieu jawią się zatem jako dwie strony tego samego medalu (innymi słowy – autonomia jednostki to analogon idei suwerenności państwa w skali mikro, a suwerenność państwa to analogon autonomii jednostki w skali makro). Tym samym intelektualne kamienie węgielne nowożytności dość przekonująco jawią się jako echo *dictum* z platońskiej „Politei”⁹.

W dyskurs o niekończących się i skomplikowanych procesach subiektywizacji oraz obiektywizacji państw i jednostek można wpisać niektóre poglądy, wyrażone przez Johna Gerarda Ruggiego w tekście *Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations*, opublikowanym w 1993 r. w czasopiśmie „International Organization” i przedrukowanym w 2010 r. w „Nowej Europie”.

Zdaniem J. G. Ruggiego, kluczem do charakterystyki procesów bliższych nam i dawniejszych może stać się namysł nad dzieleniem przestrzeni. Zgodnie z jego uwagami, należy zdawać sobie sprawę, że problemy przestrzenne z natury rzeczy występują we wszystkich typach relacji międzyludzkich, zarówno w skali makro, jak i mikro. Co więcej, autor ten w oparciu o kryterium „obszaru wydzielonego” ukazuje, w jaki sposób podmioty mogą porozumiewać się, by egzystować obok siebie mimo odmienności w realizacjach ich podmiotowości. W jego opinii zatem, „Rozłączna, wzajemnie się wykluczająca i stała terytorialność najlepiej definiuje modernizm w polityce międzynarodowej”. Zarazem, autor ten przyjmuje stanowisko metodologiczne, w świetle którego należy pamiętać, iż suwerenne podmioty w sytuacjach patowych nie stronią od wspólnego wydzielania jakiegoś obszaru, który rządzi się innym reżimem, niż ich porządku: „podzielenie terytorialności jest produktywnym miejscem dla zgłębiania współczesnej transformacji międzynarodowej. Historycznie, jak widzieliśmy, są to instytucjonalne środki, przy których pomocy zbiorowość suwerenów szukała kompensaty za *społeczne defekty*, które

⁹ „Sprawiedliwość – zgodzimy się na to – bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie? [...] To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym co większe i łatwiej ją tam rozpoznać. Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukali, czym ona jest. Potem ją tak samo rozpatrzmy i w poszczególnych jednostkach, szukając podobieństwa do tego, co większe, w postaci tego, co mniejsze” (Platon, 2003, s. 62).

tkwią w naturze współczesnej konstrukcji terytorialności. Ta negacja wyłączonej formy terytorialnej jest miejscem, w którym międzynarodowa skłonność do stwarzania się jest osadzona w całej epoce współczesnej. Obszar wydzielonego terytorium jest wobec tego takim miejscem, w którym dziś trwa przeformułowanie międzynarodowej wspólnoty politycznej” (Ruggie, 2010, s. 155, 158).

A zatem, w świetle poglądów J. G. Ruggiego, już nie modernistyczna „terytorialność rozłączna”, lecz bardziej ogólna „terytorialność podzielona” staje się kategorią, umożliwiającą sensowne objaśnianie stosunków społecznych, które nie rozgrywają się wyłącznie między państwami, lecz pomiędzy bogatym zestawem podmiotów (jednostki i grupy).

Adaptując poglądy wyrażone przez tego autora do potrzeb niniejszego tekstu można stwierdzić, że stosunki społeczne rozwijają się i dają zarazem tłumaczyć przy uwypukleniu zasady ciągłego negocjowania granic. Poprzez jej zastosowanie podmioty stosunków międzyludzkich stale rozstrzygają kto, co może w określonych obszarach – tzn., kogo i w jakich aspektach się upodmiotawia, a kogo uprzedmiotawia na danym terytorium.

Taka narracja pozwala do pewnego stopnia przeciwstawić się narracjom postmodernistycznym – niekoherentnym, bardzo emocjonalnym, lecz niedającym szans na zrozumienie rzeczywistości.

Wprawdzie konstrukcje podmiotowość–przedmiotowość, upodmiotowienie–uprzedmiotowienie rażą swoją dychotomicznością, która gruntuwała się przez wieki jako efekt europejskiego podziwu dla logiki, niekiedy wręcz jej kultu. Podobnie jest z koncepcją zmienności przestrzeni, w której w największym uproszczeniu jednostka może ustępować miejsca wspólnotom politycznym, a wspólnoty polityczne – jednostce.

Niewątpliwie zatem są to narzędzia ułomne i przygodne – co od długiego czasu spotyka się z głęboką, w wielu aspektach przekonująco uzasadnioną krytyką (szerzej nt. tej krytyki, w szczególności na gruncie tzw. teorii aktora-sieci zob. Gałganek, 2014). Jednak nadal, mimo kolejnych fal negacji, „podmiot” i „przedmiot”, „rzecz” i „osoba” są to kategorie, które umożliwiają ugruntowany w tradycjach europejskich sposób prowadzenia sporów o miejsce człowieka w przyrodzie. Uporczywe eksploatowanie właśnie tych dychotomii – można zaryzykować twierdzenie – jest jedną z podstaw europejskości. Z tego choćby względu – nie ignorując przecież wad podziału na „podmioty” i „przedmioty” – nie warto jednak zbyt pochopnie z niego rezygnować.

Bibliografia

- Baszkiewicz J. (1984), *Richelieu*, PIW, Warszawa.
- Bierdiajew M. (1995), *Człowiek i maszyna. Problem socjologii i metafizyki techniki*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, vol. VII.
- Cottingham J. (1998), *Descartes*, Amber, Warszawa.
- Drozdowicz Z. (1991), *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Drozdowicz Z. (2014), *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Gałganek A. (2014), *Międzynarodowe życie rzeczy. Wprowadzenie*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, nr 4.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, <http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rozprawa-o-metodzie.pdf>.
- Kaye S., *William of Ockham (Occam, c. 1280–c. 1349)*, <http://www.iep.utm.edu/ockham/#SH8a>.
- Kissinger H. (1994), *Dyplomacja*, Philip Wilson, Warszawa.
- Koselleck R. (2009), *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Latour B. (2011), *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Lefebvre H. (1950), *Kartezjusz*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Lengauer W., Majewski P., Trzcionkowski L. (red.) (2011), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Łotman J. (2010), *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Marquard O. (1994), *Apologia przypadkowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- McGrade A. S. (2002, 1974), *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Philippe M. D. (1999), *O miłości*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Platon (2003), *Państwo*, Antyk, Kęty.
- Ruggie J. G. (2010), *Wykraczając poza terytorialność: modernizm w stosunkach międzynarodowych*, „Nowa Europa”, nr 2.
- Rzegocki A. (2008), *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Shapin S., Shaffer S. (1985), *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton.
- Sloterdijk P. (2011), *Gniew i czas*, Scholar, Warszawa.

- Spade P. V. (tłum.) (1994), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett Publishing, Indianapolis.
- Sylwestrzak A. (1997), *Historia doktryn politycznych i prawnych*, LexisNexis, Warszawa.
- Szymczyński T. R. (2013), *Horyzonty sporu wokół istoty zjawiska deficytu demokratycznego w Unii Europejskiej*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- Tibi B. (1997), *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa.
- Tiuryn T., *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009.
- Vincent P., Panaccio C. (2011, fall), *William of Ockham*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ockham/>.

**‘International life of things’ in the light of the
‘international life of persons’**

Summary

The text emphasises that in European culture, the terms ‘thing’ and ‘person’, as well as ‘subject and ‘object’, alongside their synonyms, have been changing their meanings, or rather acquiring new ones. Particular attention is given to the presentation of the following: 1. the transformation of the language used in the late Middle Ages which was most likely to have facilitated the modern transformation in thinking about the state and the individual (Ockham, nominalism); 2. parallelism of the modern concept of the state as subject (Richelieu, the concept of sovereignty) and the modern concept of the individual as subject (Descartes, the concept of autonomy). It is also indicated that since the 17th century the belief in the sovereignty of the state has alternated with the autonomy of the individual. Consequently, various types of objectification (for example, when individuals’ powers are diminished for the sake of the state, or the other way around). Describing the relations of subjectivity-objectivity and subjectification-objectification their flagrantly dichotomous nature is emphasised, which has entrenched itself as a consequence of European logic. It is also stressed, however, that relentlessly contrasting ‘subjects’ with ‘objects’ and ‘things’ with ‘persons’ continues to constitute one of the foundations of Europeaness.

