

**Andrzej Girdwoyń**

*Zamachy terrorystyczne z 11 września 2001 roku.  
Dwa ujęcia filozoficzne*

Zamachom terrorystycznym z 11 września 2001 roku bez wątpienia przypisać można rangę jednego z najistotniejszych wydarzeń polityki światowej w XXI wieku. Z perspektywy kilkunastu lat, jakie dzielą nas obecnie od upadku dwóch wież Światowego Centrum Handlu, widać wyraźnie, jak duży wpływ wydarzenie to i jego następstwa – przede wszystkim wojny w Afganistanie i Iraku – wywarły na paradygmaty myślenia politycznego w szeroko rozumianym świecie zachodnim. Zamachy stały się przedmiotem licznych interpretacji. Dzielą się one na trzy zasadnicze grupy. Przeważająca ich część, choć dokonywana niejednokrotnie przez wybitnych myślicieli jak Umberto Eco czy Noam Chomsky, powstała na użytek codziennej prasy i rządzi się regułami panującymi na rynku mediów. Są one krótkie i składają się z kilku ogólnych twierdzeń ilustrowanych efektownymi metaforami. Trudno w związku z tym poddawać je pogłębionej analizie. Kolejną grupę interpretacji daje się zakwalifikować zbiorczo jako pogłębione próby uzasadnienia prowadzonej przez Stany Zjednoczone „wojny z terroryzmem”. Liczne teksty tego rodzaju znajdują się w antologii *11 września: przyczyny i konsekwencje w opiniach intelektualistów*<sup>1</sup>. Na tym tle wyróżniają się interpretacje filozoficzne w pełnym znaczeniu tego słowa.

Kilkoro współczesnych myślicieli poświęciło zamachom książki bądź obszernie artykuły. W *Precarious Lives*<sup>2</sup> Judith Butler interpretuje zamachy w świetle swojej koncepcji „ram życia”. W *Filozofii w czasach terroru*<sup>3</sup> Giovanna Borradori przeprowadza obszernie wywiady na temat zamachów z Jurgenem Habermasem i Jacquesem Derridą. Slavoj Žižek porusza problematykę zamachów w *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*<sup>4</sup>, natomiast dla Johna Graya stają się one punktem wyjścia rozważań nad nowoczesnością w pracy *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*<sup>5</sup>. Na gruncie filozofii polskiej oryginal-

<sup>1</sup> P. Scraton (red.), *11 września: przyczyny i konsekwencje w opiniach intelektualistów*, Dialog, Warszawa 2003.

<sup>2</sup> J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London & New York, 2004.

<sup>3</sup> G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru*, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

<sup>4</sup> S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. Antoni Górny, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2010.

<sup>5</sup> J. Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Aletheia, Warszawa 2006.

ną interpretację zamachów jako apokaliptycznej epifanii ontologicznego zła przedstawia w tekście *O piekle, które spada na nas z nieba*<sup>6</sup> Cezary Wodziński.

Przedmiotem mojego artykułu są dwie filozoficzne interpretacje zamachów terrorystycznych z 11 września 2001 roku, dokonane przez Habermasa i Graya. Na początek przedstawię interpretację Habermasa, wskazując jej zakorzenienie w szerszym kontekście myśli autora *Teorii działania komunikacyjnego*. Jak pokażę, interpretacja ta wspiera się na specyficznym rozumianym przez Habermasa pojęciu nowoczesności. Postaram się przy tym wykazać, że zaproponowane przez Habermasa rozumienie nowoczesności jest niejasne a oparta na nim koncepcja polityki ma charakter utopijny. Skutkiem tego, naruszone zostają fundamenty interpretacji zamachów, jakiej dokonuje Habermas. Krytyka dokonanej przez Habermasa interpretacji zamachów z 11 września doprowadzi mnie do interpretacji Graya, który w zburzeniu World Trade Center dostrzega destrukcję nowoczesnego mitu o uniwersalnych podstawach politycznego i ekonomicznego liberalizmu. Mitu, spod którego władzy nie jest w stanie uwolnić się także Habermas.

Filozofia Habermasa od lat osiemdziesiątych koncentruje się wokół idei nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego, świadomej, politycznej zbiorowości dojrzałych i autonomicznych podmiotów. Silnie czerpiąc z Kantowskiej wizji oświecenia, Habermas dąży w swoich dziełach do rekonstrukcji warunków, w których cel filozofii – wyzwolenie człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości – mógłby realizować się w najpełniejszym stopniu. Narzędziem emancypacji jest zdaniem Habermasa język. Komunikowanie się z innymi ludźmi pozwala nam wzrastać w naszej samoświadomości. Rzeczone wyjście człowieka z niedojrzałości dokonuje się właśnie na płaszczyźnie komunikacyjnej. Istotą tak rozumianej emancypacji jest indywidualne dojrzewanie przez obywatela do używania własnego rozumu, będące środkiem i warunkiem emancypacji społecznej – „partycypowania, na zasadzie równości i w sposób nieskrępowany, we wspólnocie ustrukturyzowanej politycznie jako demokracja konstytucyjna”<sup>7</sup>. Zadaniem, jakie w tej perspektywie stawia swojej filozofii Habermas, jest zaproponowanie takich warunków komunikacji, które mogłyby uczynić ją jak najbardziej efektywną<sup>8</sup>. Odpowiednio prowadzona komunikacja jest racjonalną praktyką pozwalającą na uformowanie się racjonalnego konsensu między rozmówcami. Konsens ten może być zawierany w wielu sytuacjach codziennego życia. Jedną z nich jest polityka.

Jedną z najpoważniejszych konsekwencji teorii komunikacji Habermasa jest proponowana przez filozofa specyficzna definicja polityki jako wymiany komunikacyjnej. Zdaniem Habermasa, polityka jest przede wszystkim debatą, wymianą myśli prowa-

<sup>6</sup> C. Wodziński, *O piekle, które spada na nas z nieba*, *Przegląd polityczny*, nr 57-58 (2002).

<sup>7</sup> G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru*, wyd. cyt., s. 73.

<sup>8</sup> Tamże, s. 73.

dzoną przez racjonalne podmioty przedstawiające konkurencyjne wizje dobra wspólnego. Celem tej debaty jest zawsze osiągnięcie racjonalnej ugody. Warunkiem *sine qua non* takiej ugody jest niezakłócona komunikacja. Polityka, w której obecne są kłamstwa, manipulacje czy siłowe naciski jest niczym innym, jak złą komunikacją. Zdaniem Habermasa, liczne nieporozumienia w sferze polityki wynikają z błędnego zakwalifikowania tego, co niepolityczne jako politycznego<sup>9</sup>. Przykładem takiego zabiegu może być wprowadzanie do polityki kategorii, których nie da się dyskursywnie uzasadnić – np. twierdzeń wywodzonych z objawienia religijnego. Kategorie takie mają, jego zdaniem, niepolityczny charakter i nie mogą w żaden sposób przybliżyć do postulowanego stanu racjonalnej ugody.

W świetle Habermasowskiego rozumienia polityki jako wymiany komunikacyjnej, terroryzm zakwalifikować można jako działanie o charakterze politycznym tylko o tyle, o ile przedstawia on jakieś realistyczne polityczne cele. W oparciu o takie kryterium, filozof dokonuje podziału terroryzmu na trzy kategorie działań. Po pierwsze, za terroryzm można uznać chaotyczne walki partyzanckie – na przykład terroryzm palestyński; po drugie – regularną, paramilitarną partyzantkę, taką jak ruchy narodowyzwoleńcze, zazwyczaj „uprawomocniane” z mocą wsteczną przez uformowanie się państwa. Trzecią formą terroryzmu jest, zdaniem filozofa, terroryzm globalny – taki właśnie charakter miały zamachy na World Trade Center. Terroryzm globalny wysuwa bardzo niewiele realistycznych politycznych żądań – jego program jest w przeważającej mierze negatywny i głosi potrzebę destrukcji istniejącego porządku światowego. Ponieważ „polityczność” terroryzmu zależy od kryterium celów, terroryzm jest *de facto* określany przez spojrzenie wstecz<sup>10</sup>. W obecnym momencie historycznym zamachom z 11 września nie można przypisać takiego celu, należy zatem uznać je za regularną działalność kryminalną, czyli po prostu bezprawną przemoc<sup>11</sup>. By zrekonstruować diagnozę Habermasa, należy pochylić się nad tym, jak rozumie on przemoc.

Przemoc jest dla Habermasa patologią komunikacyjną i, jako taka, jest niemal wszechobecna. Pojawia się na poziomie indywidualnych relacji międzyludzkich, w społeczeństwie i w polityce. Względny spokój, jaki udaje się przy tym zachować, wynika w teorii Habermasa z faktu możliwości komunikacji między ludźmi. Tak jak poprzez akt mowy zgadzamy się *implicite* na zestaw reguł gramatycznych, tak będąc

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 81.

<sup>10</sup> Tamże, s. 62-63.

<sup>11</sup> Fakt, iż Habermas zarazem przyznaje, że terroryzm jest wyrazem pewnych tendencji i że można przypisać mu „znaczenie”, a równocześnie kwalifikuje go jako bezcelową, „regularną działalność kryminalną” może rodzić pewne niezrozumienie. W istocie Habermas przyznaje, że terroryzm globalny wysuwa program – program destrukcji porządku światowego – jednakże program ten nie mieści się w kategoriach, w jakich filozof postrzega politykę i w tym sensie nie zakłada żadnych racjonalnych celów. Filozof nie twierdzi jednak, że terroryści dokonali zamachów „bezelowo”, nie pozbawia ich np. motywacji psychologicznych.

członkami społeczeństwa zgadzamy się na reguły kultury, w której funkcjonujemy. Łączą nas zasady, wspólne korzenie kulturowe umożliwiające nam przyjmowanie nawzajem swoich perspektyw. Niekiedy jest to niemożliwe: wówczas mówiący i słuchający stają się sobie nawzajem obcy i obojętni. Taka obcość rodzi wzajemny brak zaufania, w wyniku braku zaufania komunikacja załamuje się. W zachodnich demokracjach liberalnych wykształcono sposoby radzenia sobie z takimi załamaniem: na poziomie indywidualnym rolę tę pełnią psychoterapeuci i duchowni, na poziomie społecznym – sądy, w polityce – instytucje prawa konstytucyjnego<sup>12</sup>. Istnienie tych „buforów bezpieczeństwa” rozładujących zakłócenia komunikacyjne powoduje, że w społeczeństwach zachodnich gwałtowne erupcje przemocy są anomaliami. Instytucje demokracji liberalnej są w większości przypadków zdolne do wyeliminowania przemocy.

Co jednak dzieje się wówczas, gdy znajdziemy się w przestrzeni, w której takie „bufory bezpieczeństwa” nie istnieją? Odpowiedzią na to pytanie jest Habermasa diagnoza terroryzmu globalnego. Jest on, jak to zostało powiedziane, przemocą. Przemoc ta nie ma ani stałych ośrodków, ani też jasno określonych celów (cele takie nie są nam w każdym razie znane), przestrzenią działania jest tu arena międzynarodowa. Zgodnie z klasycznym prawem międzynarodowym, nie istnieje żadna instancja znajdująca się w hierarchii podmiotów ponad niezależnymi państwami, a więc nie może być tu mowy o istnieniu wspólnej dla całego świata przestrzeni rozwiązywania konfliktów. Terroryzm jest dla Habermasa zakłóconą komunikacją na arenie międzynarodowej, która z braku odpowiednich instancji nie mogła zostać rozładowana tak, jak ma to miejsce w społeczeństwach liberalnych. Źródłem tej przemocy jest przede wszystkim polityka Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie. Działania szeroko rozumianego Zachodu na Bliskim Wschodzie postrzegane są jako imperializm zmierzający do ekspansji finansowej, dokonywany pod pozorami demokratyzacji świata arabskiego i promocji praw człowieka. Tymczasem zazwyczaj jednym „towarem kulturowym”, jaki realnie eksportowany jest do tego świata, jest konsumeryzm. Globalizacja to w tej optyce amerykanizacja, a amerykanizacja to macdonaldyzacja. Działania Zachodu na Bliskim Wschodzie skutkują zatem licznymi zakłóceniami komunikacji, które – wobec nieistnienia instytucji zdolnych do ich rozładowania – przeradzają się we wrogość i przemoc – czyli w terroryzm<sup>13</sup>.

Czym jest fundamentalizm i skąd się bierze? Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczny jest powrót do przedstawionego na początku pojęcia oświecenia. Oświecenie to emancypacja podmiotu poprzez komunikację. Debata podporządkowana regułem racjonalności komunikacyjnej wymaga, aby poszczególne przekonania rozmówców

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 93.

<sup>13</sup> Tamże, s. 65.

przyjmowane były kolektywnie tylko o tyle, o ile dają się dyskursywnie uzasadnić. Wiąże się to z jednej strony z postulatem racjonalizacji życia społecznego i instytucji politycznych, z drugiej jednak – wymaga wyeliminowania ze sfery politycznej twierdzeń, których w dyskursie uargumentować nie można. Tę specyficzną postawę myślową Habermas wyjaśnia, odwołując się do wywodzącego się z lingwistyki pojęcia dyskursu. Dyskurs definiuje się jako badanie języka w odniesieniu do przestrzenno–czasowego położenia osoby mówiącej, „kładące nacisk na społeczne i polityczne czynniki określające formę dyskursu, na ukryte założenia, zgodnie z którymi adresat wypowiedzi jest osobą należącą do pewnej konkretnej klasy, rasy lub płci”<sup>14</sup>. Wywodzącą się z spuścizny myślowej Oświecenia skłonność do racjonalnego samokwestionowania Habermas określa mianem „dyskursu nowoczesności”. Fundamentalizmem określa reakcję na ten właśnie dyskurs. Odnośnie do fundamentalizmu islamskiego, stwierdza, że nowoczesność stawia religię w trudnej pozycji. Domaga się od niej uznania prymatu państwa świeckiego, zaakceptowania istniejącego w społeczeństwie pluralizmu religijnego i niekwestionowania osiągnięć nauki. Fundamentalizm jest, zdaniem Habermasa, odrzuceniem takiego wyzwania, powrotem do przednowoczesnych sposobów uzasadniania przekonań w reakcji na powszechną konieczność ich umiejscowienia w dyskursie. W tym też sensie fundamentalizm nie jest związany z konkretnym tekstem religijnym czy dogmatem, ale jest rodzajem schematu reakcji na nowoczesność. W tym też sensie jest zjawiskiem czysto nowoczesnym<sup>15</sup>.

Zarówno terroryzm, jak i fundamentalizm – dwa kluczowe dla wyjaśnienia zamachów z 11 września pojęcia – Habermas definiuje zatem w odniesieniu do spuścizny liberalizmu politycznego wyrosłego z ideałów europejskiego Oświecenia. Spuścizna ta ma dla filozofa uniwersalny charakter. Wspiera się bowiem na przyrodzonej gatunkowi ludzkiemu zdolności do komunikowania się. Założenie to, kluczowe z punktu widzenia teorii Habermasa, budzi jednak pewne wątpliwości.

Przekonującą krytykę Habermasa teorii działania komunikacyjnego – a więc pośrednio także i koncepcji polityki jako wymiany komunikacyjnej – przedstawia w wykładzie *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”* Jerzy Kmita<sup>16</sup>. Jak zauważa, teoria działania komunikacyjnego posługuje się bliżej niedookreślonym pojęciem intersubiektywności. Skąd bierze się przekonanie Habermasa o możliwości doskonałego porozumienia międzyludzkiego? Jego zdaniem, wynika ono z przesłanek

<sup>14</sup> S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 96.

<sup>15</sup> G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru*, wyd. cyt., s. 60-61.

<sup>16</sup> J. Kmita, *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”*, Bydgoszcz 2001, Por. W. V. O. Quine, *Słowo i przedmiot*, rodz. II. *Przekład i znaczenie*, przeł. C. Cieśliński, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Warszawa 1999, s. 39-96.

empirycznych, z samej struktury naszej mowy. Przeświadczenie to, jak wykazuje Kmita, nie wytrzymuje konfrontacji z argumentami filozofii języka Willarda V. O. Quine'a. Teza Habermasa o możliwości *porozumienia co do czegoś* zostaje skonfrontowana z Quine'a ideą „nieuchwytności odniesienia przedmiotowego. Zapoznanie się z Quine'owską koncepcją niezdeterminowania empirycznego odniesień przedmiotowych (...) poważnie nadwątlą osiągnięcie nawet ekstensjonalnie (...) pojętej intersubiektywności”<sup>17</sup>. Nie wnikając w zagadnienia filozofii języka, należy zauważyć, że pojęcie konsensu zawieranego w debacie autonomicznych podmiotów wydaje się najslabiej ugruntowanym pojęciem teorii Habermasa. Pojęcie to odgrywa tymczasem kluczową rolę z punktu widzenia Habermasowskiej wizji polityki. To właśnie na możliwości doskonałego porozumienia między podmiotami filozof opiera swoje twierdzenie o powszechnym charakterze dyskursywnie uprawomocnionych wartości. Możliwość intersubiektywnego porozumienia ma w tej perspektywie duże znaczenie polityczne.

Terroryzm i fundamentalizm pojawiają się w horyzoncie myśli Habermasa jako patologie wywołane ograniczonym zasięgiem propagowanego przez niego dyskursu nowoczesności. W konsekwencji przyjmowanych przez filozofa założeń można uznać, że istnienie opartych na międzynarodowym ładzie, skutecznych instytucji rozwiązywania sporów doprowadziłyby do zniwelowania konfliktów między podmiotami prawa międzynarodowego. Zdolność wyznawców religii do zrzeczenia się niepodważalnego, bo wywodzonego z objawienia, charakteru głoszonych przez nich prawd, umożliwiłaby pokojową koegzystencję obywateli nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego. Wizja ta, realizowana w Habermasowskim projekcie „patriotyzmu konstytucyjnego”, niewątpliwie zasługująca na moralną aprobatę, budzi jednak poważne wątpliwości. Jeżeli bowiem zamachom z 11 września można przypisać jakieś „znaczenie”, to wskazuje ono tendencję inną niż ta, którą sugeruje Habermas.

Jak zauważa Žižek, przed wrześniem 2001 roku Stany Zjednoczone żyły we śnie szczególnego rodzaju<sup>18</sup>. Stan ten wynikał ze specyficznych okoliczności geopolitycznych drugiej połowy dwudziestego wieku. Nigdy wcześniej świat nie został podzielony na dwie, niemal symetryczne połowy, różniące się między sobą pod wszelkimi względami: politycznymi, ekonomicznymi i ideologicznymi. Jednoznaczne zwycięstwo jednego z tych bloków na przełomie lat 80. i 90. i nagła, raptowna kapitalizacja i demokratyzacja niemal całego świata, stworzyły intelektualną atmosferę, której symbolem stał się proklamowany przez Francisca Fukuyamę „koniec historii”. W świecie lat 90. pytanie towarzyszące filozofii od jej początku – pytanie o najlepszy ustrój polityczny – wy-

<sup>17</sup> Tamże, s. 33-34.

<sup>18</sup> Zob. S. Žižek, *Witajcie na pustyni rzeczywistości*, przeł. B. Maciejewska, [http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/lewa/polityka\\_8.htm](http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/lewa/polityka_8.htm); dostęp: 11.6.2015 r.

dawało się być bezprzedmiotowe. Polityka stała się sztuką zarządzania instrumentami finansowymi a wojny uznano za odchodzący w przeszłość relik, ponieważ stały się nieopłacalne. Globalnym policjantem, monopolistą w dziedzinie politycznego i militarne *imperium*, stały się Stany Zjednoczone. Ewentualny atak na nie jawił się jako coś nierealnego, bo całkiem nieracjonalnego. Pod ich nadzorem i opieką dokonywała się demokratyzacja i kapitalizacja kolejnych krajów Ameryki Południowej, Europy Wschodniej, Bliskiego Wschodu.

Tej mniej lub bardziej pokojowej ekspansji towarzyszyło przekonanie, że wprowadzany w często całkowicie nieprzystosowanych do tego warunkach ustrój liberalnej demokracji, jest jedynym słusznym, uniwersalnym ustrojem politycznym. Jak stwierdza Gray, przekonanie to było mitem, a destrukcja tego mitu dokonała się na oczach niemal całego świata 11 września 2001 roku<sup>19</sup>. Mit ten stwierdzał wprost, że nowoczesność ma charakter uniwersalny, że jest aplikowalna pod każdą szerokością geograficzną i w każdych warunkach socjoekonomicznych i że, jak pisze Gray, „ludzie nowocześni wyznają nasze wartości, czyli wartości Oświecenia”<sup>20</sup>. Jeżeli w odniesieniu do zamachów na World Trade Center można w ogóle mówić o jakimś „sensie”, to ich sensem było właśnie przebudzenie Ameryki ze snu. Gray pisze: „Społeczeństwa zachodnie rządzą się mitem, że kiedy reszta świata przyswoi naukę i stanie się nowoczesna, z konieczności stanie się też świecka, oświecona i pokojowa, jak wbrew wszelkim dowodom same się postrzegają. Wraz z atakiem na World Trade Center Al-Kaida zniszczyła ten mit. A jednak nadal jest on wyznawany”<sup>21</sup>.

W *Dwóch twarzach liberalizmu*<sup>22</sup> Gray stwierdza, że współczesny liberalizm, za którego orędownika uznaje Habermasa, zawiera w sobie dwie, sprzeczne ze sobą tendencje. Z jednej strony wyróżnia tradycję wywodzącą się od Johna Locke’a i Kanta, stwierdzającą, że ideały liberalne z zasadą tolerancji na czele stanowią środek wiodący do stworzenia uniwersalnej cywilizacji. Z drugiej, tradycję wywodzącą się od Thomasa Hobbesa i Davida Hume’a, która liberalizm traktuje przede wszystkim jako metodę osiągania pokoju. Obie te tradycje powstają w reakcji na stan współlistnienia w społeczeństwie konkurencyjnych wizji dobrego sposobu życia. Pierwsza z nich zakłada racjonalną komunikację mogącą doprowadzić do konsensu co do prymatu określonego sposobu życia. Druga koncentruje się na eliminacji konfliktów społecznych, co w konsekwencji umożliwi pluralizm, w którym poszczególne wizje koegzystują ze sobą.

Koncepcja fundamentalizmu jako niezdolności do zaakceptowania sytuacji religii w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym zakłada, że istnieją pewne wartości

<sup>19</sup> J. Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, wyd. cyt., s. 7.

<sup>20</sup> Tamże, s. 8.

<sup>21</sup> Tamże, s. 177.

<sup>22</sup> J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001.

nadrzędne – pewien sposób życia, jakiemu w obrębie społeczeństwa demokratycznego należy nadać prymat. Wbrew temu, co deklaruje Habermas<sup>23</sup>, koncepcja ta nie jest wolna od paternalizmu. Wizja „patriotyzmu konstytucyjnego” przyznaje jednostce wolność sumienia, jednakże wymaga od niej akceptacji ram, w jakich wolność ta będzie wykonywana. Tym samym zakłada jednak, że istnieje jeden sposób życia najlepszy dla gatunku ludzkiego, a tym sposobem jest liberalna demokracja. Habermas maskuje to normatywne stwierdzenie, wspierając je na mechanizmach języka. Takie oparcie nie niweluje jednak, a wręcz przeciwnie – wzmacnia uniwersalistyczne pretensje jego projektu. Wizja polityki jako wymiany komunikacyjnej zakłada możliwość konsensu: pogodzenia ze sobą sprzecznych roszczeń wysuwanych i racjonalnie uargumentowanych przez autonomiczne podmioty. „Bycie autonomicznym podmiotem” nie zakłada jednak, jak zauważa Gray, „bycia beczasową kwintesencją człowieczeństwa”<sup>24</sup>. Ludzkie roszczenia, podobnie jak ludzkie potrzeby, często nie tylko nie dają się ze sobą pogodzić, ale wręcz są ze sobą sprzeczne. „W ramach poszczególnych sposobów życia mogą istnieć lepsze lub gorsze rozwiązania konfliktów wartości, ale nie ma rozwiązania, które w pełni zaspokajałoby każde prawomocne roszczenie. (...) Mądra polityka może łagodzić konflikty. Nie może mieć jednak nadziei, iż je przezwycięży”<sup>25</sup>.

Szczególnie istotny w kontekście rozważań Graya zarzut stawia pod adresem Habermasa Hans Michael Baumgartner. Jego zdaniem, zredukowanie przez Habermasa fenomenu rozumności do czystej procedury równa się ze zlekceważeniem „substancjalnej zawartości rozumu”, stanowiącej o tożsamości człowieka jako *animus rationale*. „Rozum objawiający się w dyskursie nie jest (...) rozumem powstałym w dyskursie”<sup>26</sup>. Model racjonalności komunikacyjnej zakłada pewien utopijny obraz stosunków społecznych, w którym przekonania zredukowane są do funkcji racjonalnie uzasadnianych sądów. Stan taki, jeżeli w ogóle możliwy do zrealizowania, z pewnością nie ma charakteru powszechnego. Jeżeli zaś jest możliwy do zrealizowania, to przestrzenią, w której się realizuje, jest demokracja liberalna. Zdolność do samokwestionowania, do relatywizowania własnych przekonań z uwagi na przekonania drugiej strony dyskusji jest już pewnego rodzaju wartością, którą musimy w nowoczesnym społeczeństwie zaakceptować.

W twórczości Leszka Kołakowskiego pojawia się myśl, że tendencja do kwestionowania własnych przekonań jest cechą specyficznie europejską, nieznaną innym kultu-

---

<sup>23</sup> G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru*, wyd. cyt., s. 70.

<sup>24</sup> J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, wyd. cyt., s. 197.

<sup>25</sup> Tamże, s. 19.

<sup>26</sup> H. M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A. M. Kaniowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 218.



rom<sup>27</sup>. Skoro tak, to domaganie się od innych kultur uznania relatywnego charakteru wyznawanych przez nie wartości i zaakceptowanie reguł liberalnej demokracji ma charakter w pewnym stopniu opresyjny. Przypisywanie Habermasowi takiej intencji byłoby sprzeczne z jego poglądami. Trudno jednak zaprzeczyć, że ulega on działaniu zdiagnozowanego przez Graya mitu. Postrzeganie terroryzmu i fundamentalizmu islamskiego w perspektywie spuścizny ideowej europejskiego Oświecenia jest rodzajem projektu politycznego zakładającego specyficzną ambiwalencję ekspansji bez ekspansji, uznania innych kultur pod warunkiem zaakceptowania przez nie faktycznie podległej pozycji. W tym sensie jest projektem skazanym na porażkę.

Odrzucenie proponowanego przez Habermasa rozumienia zamachów terrorystycznych w odniesieniu do wartości wyznawanych w demokracji liberalnej nie oznacza naturalnie ustępstwa ze strony tych wartości w kierunku terrorystów. Odrzucenie to wymaga po prostu odejścia od koncepcji polityki jako wymiany komunikacyjnej i przyznania, że poza granicami rozumianej jako wspólnota wartości Europy polityka toczy się wciąż w taki sam sposób, w jaki toczyła się przez wieki. Rządzą nią nie procedury konstytucyjne i ideologie, lecz siły bardziej zakorzenione i pierwotne, a używając określenia Habermasa – przedpolityczne. Istnieją ideologie i wyznania, które nigdy nie będą w stanie przyznać relatywnego charakteru głoszonych przez siebie wartości. Zrodzony w Europie liberalizm polityczny, w swojej unikalnej być może zdolności do samokwestionowania, musi ten fakt zaakceptować. Musi tym samym uznać dyskursywny i relatywny charakter wartości go konstytuujących. W przeciwnym razie, głosząc uniwersalistyczne aspiracje, będzie zmierzał ku utopii i podzieli los mitów, przeciwko którym niegdyś powstał.

### *Two philosophical interpretations of 9/11 terrorist attacks*

The text presents two philosophical interpretations of 9/11 terrorist attacks. The first one, presented by Juergen Habermas in an interview with Giovanna Borradori, seeks explanation of the attacks in the communicational interferences between western and Islamic cultures. The, second presented by John Gray in a book *Al Qaeda and What It Means To Be Modern*, suggests that the one “sense” of 9/11 attacks was in fact the destruction of utopian model of modernity. The author shows that the basic paradigms of Habermas’s political philosophy can be described as utopian in Gray’s terms. As a result the two interpretations are originally contrary to each other, as they present two completely different visions of political liberalism.

<sup>27</sup> Zob. L. Kolakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znack, Kraków 2012, s. 13-33.