ADAM CHMIELEWSKI
ORCID: 0000-0001-6001-5309
Uniwersytet Wrocławski

Dyktat polityki

Cezary Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo. Spór na temat istoty i funkcji wspólnoty oraz społeczeństwa z perspektywy filozofii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2018, ss. 375.

Tematem tej obszernej książki jest problem dwóch form organizowania życia zbiorowego, zazwyczaj oznaczanych za pomocą kategorii „wspólnoty” i „społeczeństwa” i przeważnie sobie przeciwstawianych. Celem autora jest dookreślenie tych wieloznacznych kategorii oraz argumentacja na rzecz autonomii filozofii społecznej, w szczególności jej niezależności od filozofii polityki. Autor opowiada się bowiem przeciwko „dyktatowi polityki”¹ oraz nawołuje do „rozgraniczenia”² perspektywy filozofii politycznej i społecznej. Argumentuje, że to siły społeczne, a nie tylko polityczne stanowią motor przekształceń w „pożądanym kierunku”³. Wychodząc od tych założeń i deklaracji metodologicznych, autor pyta, w jaki sposób należy badać te dwie odmienne formy życia zbiorowego, mianowicie społeczeństwo i wspólnotę, a także formułuje pogląd dotyczący odrębnych zadań socjologii i filozofii. Te cele przekładają się bowiem na jego rozumienie statusu filozofii i nauk społecznych. Jak pisze, „argument filozoficzny jest »wieczny«, ponieważ pochodzi od niezmiennego rozumu”, zaś „argument socjologiczny jest temporalny, ponieważ jest opisem zmiany, która ciągle zachodzi”⁴. Filozofia jako nauka uniwersalna jest według autora „testowaniem racjonalności idei, uwzględnia porządek spójności logicznej”⁵,

¹ C. Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo. Spór na temat istoty i funkcji wspólnoty oraz społeczeństwa z perspektywy filozofii społecznej*, Siedlce 2018, s. 21.

² *Ibidem*, s. 22.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 39.

⁵ *Ibidem*, s. 23.

socjologia zaś jest nauką „praktyczną”. Twierdzi również, że „trzeba łączyć te dwie perspektywy”⁶ i na rzecz tej ostatniej kwestii przytacza historyczny fakt kształtowania się socjologii przez filozofów oraz apel Anthony’ego Giddensa, który wzywał filozofię do wzbogacania socjologii nowymi ideami, a zarazem przestrzegał nauki społeczne przed bezpłodnością, gdy nie wiążą się one z zagadnieniami filozoficznymi⁷.

Kategorie figurujące w tytule pracy Kality były przedmiotem rozważań wielu myślicieli. Z tej racji swój autorski zamiar Kalita postanowił zrealizować za pomocą analizy i rekonstrukcji wielu filozofów, którzy podejmowali problematykę bezpośrednio związaną z tymi dwoma kategoriami oraz za pośrednictwem odniesienia do rozlicznych dzieł filozofów współczesnych, w tym polskich. W pierwszej części autor formułuje i rozstrzyga podstawowe zagadnienia metodologiczne, które stanowią główny element budowanej przezeń perspektywy filozoficznej. W części drugiej, najobszerniejszej, omawia kolejno rozmaite koncepcje rozumienia dychotomii między społeczeństwem a wspólnotą. Uwagę koncentruje na stanowisku Ferdinanda Tönniesa, którego książka *Gemeinschaft und Gesellschaft* stała się kanonicznym początkiem debaty, w której sytuuje się książka Kality. Następnie omawia stanowiska Adama Smitha, Helmutha Plessnera, Karola Marksa i Mosesa Hessa, Thomasa Hobbesa i Roberta Putnama, Zygmunta Baumana oraz Amitaia Etzioniego. Część trzecia stanowi podsumowanie wcześniejszych rozważań i sformułowanie własnego stanowiska dotyczącego omawianych zagadnień.

Przedstawiona przez Kalitę argumentacja jest godna uwagi. Jego praca jest zbudowana na głębokiej świadomości problemów metafizycznych dotyczących zarówno filozofii polityki, jak i filozofii społecznej. Autor zademonstrował w niej rozległe odczytanie w literaturze filozoficznej, socjologicznej i metodologicznej. Sięgnął nie tylko do oryginalnych prac omawianych przez niego autorów, lecz także do bardzo rozległej literatury komentatorskiej. Rzeczą istotną jest, że autor przystąpił do realizacji swojego śmiałego projektu z niemniejszą śmiałością, co znajduje wyraz w jego licznych odważnych tezach dotyczących kwestii zarówno kluczowych, jak i pomniejszych. Jego książka jest napisana zajmującym, energicznym stylem, utrzymującym uwagę czytelnika w napięciu. Jednak w swojej książce zawarł on tezy i stwierdzenia, które budzą zastrzeżenia i o kilku takich kwestiach chciałbym wspomnieć. Ze względu na to, że w licznych podstawowych kwestiach negatywnym punktem odniesienia stały się dla Kality niektóre tezy mojej książki⁸, omówienie kilku kwestii problematycznych w pracy autora stwarza zarazem sposobność do rozjaśnienia mojego stanowiska.

Na początek chciałbym stwierdzić, że w świetle innowacyjnych interpretacji i interesujących propozycji Kality w odniesieniu do rozmaitych zagadnień filozoficznych i społecznych jego podejście do kategorii polityczności sprawia zawód swoją stereotypowością. Wydaje się on bowiem utożsamiać polityczność z polityką,

⁶ *Ibidem*, s. 24.

⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁸ A. Chmielewski, *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy współczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.

a politykę z obszarem kompetencji państwa⁹. Jest to w mojej opinii bardzo wąskie rozumienie tego problemu, które jest pochodną tego, co określiłbym mianem „błędu przestrzenności”.

Jest bez wątpienia prawdą, iż trwałym elementem dominującego dyskursu w filozofii społecznej i politycznej jest rozumienie „polityki” jako przejawu lub sposobu organizacji „polityczności”, polityczność zaś jest rozumiana jako osobna sfera lub przestrzeń, zazwyczaj utożsamiana właśnie z obszarem kompetencji państwa. Przestrzeń życia społecznego oraz prywatnego postrzega się jako sfery osobne i oddzielone od polityki. Takie przestrzenne rozumienie sfer życia ludzkiego można znaleźć u wielu autorów, w tym zwłaszcza Carla Schmitta, którego oddziaływanie na dyskurs filozoficzno-polityczny pozostaje przemożne, czy Norberto Bobbio, jak również w nieco odmiennej konfiguracji u Hannah Arendt, Seyli Benhabib i wielu innych myślicieli. Takie podejście do rozumienia sfer życia ludzkiego w ogóle, a zwłaszcza polityczności, jest w mojej opinii naznaczone wspomnianym błędem przestrzenności (*spatial fallacy*)¹⁰. Błąd ten polega na przekonaniu, że życie ludzkich zbiorowości da się podzielić w sposób rozłączny na działania polityczne, społeczne, ekonomiczne, moralne, estetyczne i religijne i po umieszczeniu ich w tych osobnych działach/szufladach można je będzie rozpatrywać na gruncie osobnych dyscyplin, które nie mają sobie nawzajem wiele do zaoferowania.

W opozycji do tego przestrzennego podejścia do polityki i innych sfer życia ludzkiego uważam, że właściwym podejściem do tego zagadnienia jest stanowisko quasi-spinozańskie. Jak wiadomo, Spinoza jako monista uznawał, że istnieje jedna substancja, ale głosił zarazem, że ma ona dwa aspekty: boskość i naturalność. Przez analogię do stanowiska Spinozy i w opozycji do dominującej „przestrzennej” perspektywy uważam, że zbiorowe i indywidualne życie ludzi stanowi niepodzielną całość i że nie da się go rozczłonkować w sposób rozłączny na osobne sfery według wskazanego schematu. Swoje stanowisko chciałbym objaśnić w lapidarny sposób, stwierdzając, iż żadnego dowolnego ludzkiego działania nie da się zaliczyć w sposób wyczerpujący do żadnej z wymienionych sfer i że odpowiednio każde ludzkie działanie ma zarazem aspekt polityczny, społeczny, ekonomiczny, moralny oraz estetyczny. Stanowisko to oznacza w szczególności, że polityczność, podobnie jak ekonomiczność, etyczność czy estetyczność itp., jest obecna w każdej dającej się wyróżnić sferze ludzkiego życia. Dotyczy to także obszaru dociekań intelektualnych. Polityczność samą należy zatem rozumieć nie jako rzecz, przestrzeń, domenę czy jakość, lecz przez analogię do stoickiej koncepcji *tóvos* lub napięcia, czyli aktywnej, twórczej zasady, której intensywność zależy od vitalności przenikającej poszczególne podmioty społeczne i społeczeństwo jako całość. Polityczność jest zatem energią wytwarzaną i uwalnianą przez ludzkie działania będące skutkiem rozbieżnych intencji, celów i zamiarów mających przezwyciężyć entropię świata społecznego. Mając na uwadze powyższe, obstać przy tezie o wszechobecności po-

⁹ C. Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo...*, s. 21, 63.

¹⁰ Por. A. Chmielewski, *Błąd kognitywistyczny w teorii demokracji*, „Studia Krytyczne” 6 (2018), s. 59–75.

lityki, także w sferze społecznej, czyli tej, której autor chciałby przypisać swoistą autonomię od polityki.

Kolejną ważką kwestią, bezpośrednio związaną ze wspomnianą, jest problem opozycyjności między „społeczeństwem (otwartym)” a „wspólnotą”. Problem ten autor podniósł jako argument krytyczny wobec naszkicowanej przeze mnie perspektywy teoretycznej, jego analiza zaś służy mu jako wsparcie na rzecz tezy o oddzieleniu sfery społecznej od politycznej. Chodzi mianowicie o to, że opozycję między „społeczeństwem otwartym” a „wspólnotą”, przedstawioną przeze mnie jako pochodną stanowisk ideologicznych („politycznych”), autor pragnie rozumieć jako „niewyrastającą z preferencji ideologicznych, ale jako pochodną „diady fundamentalnej”, czyli „wspólnota–społeczeństwo”¹¹. Odpowiedź na ten zarzut rozpocznę od stwierdzenia, że w mojej opinii mamy do czynienia z nieuchronną agonistycznością życia ludzkiego, którą rozumiem jednak szerzej, niż zaproponowała to Chantal Mouffe. Agonistyczność bowiem jest nie tylko zjawiskiem generowanym na płaszczyźnie działań zbiorowości ludzkich i przybierającym postać konfliktów politycznych. Jest ona także cechą lub przymiotem intelektualnych prób zrozumienia tego zjawiska. W innej pracy starałem się wykazać, że wszelkie ludzkie próby rozumienia życia społecznego, czy to filozoficzne, czy socjologiczne, także są naznaczone konfliktowością, ponieważ schematy intelektualne służące ich rozumieniu zazwyczaj odzwierciedlają konflikty, które są przedmiotem rozumienia. Z racji tego, że konfliktowość pojawia się nie tylko na płaszczyźnie przedmiotu dociekań, lecz także współkonstruuje płaszczyznę samych dociekań, swoje stanowisko określiłem mianem „konsekwentnie agonistycznej koncepcji polityki”. Dopuszczam wszelako możliwość, iż idea ta nie została dostatecznie jasno przeze mnie sformułowana, co mogło być przyczyną nieprawidłowego odczytania moich intencji przez autora.

W następnej kolejności chciałbym się odnieść do prób podważenia przez autora sensowności samej kategorii „społeczeństwo otwarte”. Z perspektywy przyjętej przez autora termin „społeczeństwo otwarte”, w przeciwstawieniu do wspólnoty, jest pleonazmem albo, jak pisze, tautologią¹². Jeżeli bowiem rozumieć społeczeństwo jako kategorię przeciwstawną „wspólnocie”, jak to za Tönniesem czyni autor, i jeżeli przyznać, że „wspólnota” jest synonimem zbiorowości zamkniętej, to wynika stąd, iż zbiorowość znaną pod nazwą społeczeństwa należy z konieczności uznać za otwartą. Przyznając pod tym względem autorowi rację, wyjaśniam zarazem coś, co z punktu widzenia przyjętej przeze mnie wówczas perspektywy wydawało mi się oczywiste. Mianowicie odnosiłem się do swoistego reżymu dyskursu, który ukształtował się wokół przeciwstawionych przeze mnie kategorii i został ukonstytuowany przez dwie grupy autorów. Z jednej strony są to zwolennicy liberalizmu bez wątpienia opowiadający się za ideą „społeczeństwa otwartego”, z drugiej są to zwolennicy opcji komunitarnej opowiadający się za ideą „wspólnoty”. Dodam także, że za symboliczne postacie dla tych opcji, co również wydawało mi się oczywiste, obrałem z jednej strony Karla Poppera, z drugiej zaś Alasdaira MacIntyre’a.

¹¹ C. Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo...*, s. 43.

¹² *Ibidem*.

Uzupełniając te oczywiste stwierdzenia, chciałbym także dodać, że Popper, krytykowany przez autora za posłużenie się terminem „społeczeństwo otwarte”, nie rościł sobie pierwszeństwa do takiego użycia tego terminu, albowiem miał świadomość, iż wcześniej został on użyty przez Henriego Bergsona¹³, jakkolwiek podkreślał pewne istotne różnice oraz jako przeciwieństwo tego terminu wskazywał „społeczeństwo zamknięte”. Innymi słowy, używając terminów „społeczeństwo otwarte” oraz „wspólnota”, posługiwałem się tymi terminami jako etykietami, za pomocą których oznaczane są obie grupy tych autorów, oraz starałem się analizować rozmaite treści wkładane przez różnych autorów do szufladek oznakowanych tymi etykietami. Jak wynika z treści mojej książki, uwagę koncentrowałem na argumentacji przeciwko rozumieniu ludzkich zbiorowości jako złożonych z autonomicznych i niezależnych jednostek, a moim wiodącym celem było podważenie opozycji „jednostka” *vs.* „wspólnota” często obecnej w analizowanym reżymie dyskursu.

Na zakończenie warto wspomnieć, że wbrew argumentom autora w mowie potocznej termin „społeczeństwo” często oznacza po prostu „zbiorowość”; w takim znaczeniu termin „społeczeństwo otwarte” nie jest pleonazmem ani tautologią. Co więcej, w mowie potocznej nazwa ta bywa używana nawet zamiennie z pojęciem „wspólnoty”. Warto także zwrócić uwagę, że siła potocznego użycia tego słowa jest tak znaczna, iż wkradło się ono do narracji autora w jego omówieniu idei Plesnera¹⁴, choć naturalnie autor natychmiast opatrzył je dopiskiem o jego tautologiczności. Poczynione uwagi nie oznaczają jednak, iż argumenty autora krytyczne wobec terminu „społeczeństwo otwarte” są pozbawione słuszności. Są one ważne i cenne, jednakże ich ważność postrzegam jako zrelatywizowaną do innego reżymu dyskursu, który również uważam za prawomocny. Fakt, że autor taki reżym zrekonstruował i w znacznym stopniu go wzbogacił, jest jego istotnym osiągnięciem.

W obszernych rekonstrukcjach poglądów różnych myślicieli zajmujących się problematyką społeczeństwa i wspólnoty, interesujących, choć często nieostrożnych, znajdują się także stwierdzenia problematyczne. W rozdziale poświęconym ideom Adama Smitha autor pisze o relacjach między etyką a ekonomią w sposób, który trudno zaakceptować: twierdzi, że na pewnym poziomie rozwoju etyka „ma już tylko oddziaływanie higieniczne” i że radykalna poprawa jakości życia może nastąpić dzięki nauce ekonomii¹⁵. Zaczę od tego, że przypisanie tak wielkiej sprawczości nauce ekonomii budzi zdumienie. Sami uczeni ekonomiści, w tym znany autorowi Thomas Piketty, o samej nauce ekonomii jako odmiennej od sztuki działania gospodarczego wyrażają się zazwyczaj z wielkim powątpiewaniem, kwestionując nawet jej naukowy status. Niemniej zdumiewające jest uznanie, iż ekonomia jest nauką bardziej skuteczną niż etyka. Ponadto przytoczony osąd stoi w sprzeczności z przekonaniem o wadze przestrzegania wartości etycznych takich jak zaufanie w sferze gospodarczej. Wielu myślicieli, w tym Francis Fukuyama czy Piotr Sztompka, podkreślali rolę zaufania w aktywności społecznej i gospodarczej. Co więcej, książki ich obu, poświęcone zaufaniu, autor wymienia w bibliografii.

¹³ Por. K.R. Popper, *Open Society and its Enemies*, London 1995, s. 539.

¹⁴ C. Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo...*, s. 179.

¹⁵ *Ibidem*, s. 134.

Osobną kwestią, której tutaj nie podejmę, są także zaskakujące niekiedy sformułowania autora o wzajemnych relacjach między etyką a moralnością.

W rozdziale poświęconym ekonomii politycznej Karola Marksa¹⁶ znajdują się dwa stwierdzenia, które *prima facie* wykluczają się, bowiem z jednej strony autor formułuje wątpliwą tezę, że „proletariusz decyduje o swoim losie”, z drugiej zaś kilka linijek dalej przytacza cytaty z *Manifestu komunistycznego* o tym, że proletariusze nie mają nic do stracenia oprócz swoich kajdan. Autor jednak nie poczuł się w obowiązku rozjaśnienia tej sprzeczności.

Za pomocą narzędzi teorii gier (dylematu więźnia) Kalita analizuje Hobbesowy problem możliwości wyjścia ze stanu natury¹⁷. W analizie tej znalazło się kilka problematycznych stwierdzeń. Jednym z nich jest teza, że według Johna Watkina eksperyment wyjścia ze stanu natury jest nierozstrzygalny¹⁸. To stwierdzenie jest nieostrożne: problem ten jest rozstrzygalny, lecz nie przynosi takich skutków, jakich Hobbes oczekiwał. Problematyczna jest również konkluzja tego fragmentu, która przybrała postać stwierdzenia, iż „Trzeba przyjąć, że korzystne strategie jednak w końcu wygrywają”¹⁹. Autor głosi tak na podstawie wniosków z przytoczonego przykładu (wziętego z Thietmara z Merseburga) o specyficznej organizacji procesu społecznych deliberacji mających na celu dochodzenie do jednomyślności. Przytoczony proces dochodzenia do jednomyślności jest problemem zdecydowanie odmiennym od Hobbesowego, któremu chodziło o ustanowienie i zachowanie społeczeństwa. Jednomyślność była dlań niezbywalnym warunkiem tego celu, lecz nie samym celem.

Przytoczony przez autora przykład Thietmara przywodzi na myśl podobne, choć odmienne, przykłady społecznie ukształtowanych form deliberacji. Należy do nich *mienskip*, czyli zwyczaj funkcjonujący w społeczeństwie Fryzyjczyków mieszkających w Niderlandach. Niemal wszystkie ważne dla ich społeczności kwestie są przedmiotem dokładnych analiz i debat w przedłużających się wspólnotowych deliberacjach. W trakcie tego procesu jego uczestnicy uważnie się słuchają, z respektom odnosząc się do tego, co każdy z nich ma do powiedzenia. Nawet w stanie emocjonalnego poruszenia zachowują porządek debaty, pozwalając każdemu się wypowiedzieć. Dzięki temu nikt nie boi się wypowiadać swojego zdania, ponieważ każdy wie, że jego głos będzie wysłuchany i poważnie traktowany. Obyczaj ten ukształtował się w tej społeczności pod presją nieustannego zagrożenia ze strony sił natury — w obliczu zagrożenia wysiłek każdego członka wspólnoty mógł ważyć na życiu pozostałych. Okoliczności te wytworzyły wyjątkową kulturę, w której ciężka praca, umiejętność organizowania się, innowacyjnego formułowania praktycznych, ekonomicznych i racjonalnych sposobów współpracy stały się najważniejszymi wartościami. Wzajemny szacunek wobec każdego członka wspólnoty zrodził w tej społeczności poczucie zobowiązania do wysiłku, aby w trakcie deliberacji oraz działań praktycznych nie okazać się rozczarowaniem dla innych. Kultura ta

¹⁶ *Ibidem*, s. 192.

¹⁷ *Ibidem*, s. 235–240.

¹⁸ J.W.N. Watkins, *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielewski, wyd. 2, Wrocław 2001.

¹⁹ C. Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo...*, s. 240.

implikuje autentyczne partnerstwo, wzajemny szacunek i indywidualną uczciwość. Dla porządku należy dodać, że jest ona obciążona istotnymi wadami: jedną z nich jest *elfendertigst*, czyli przesadne odwlekanie ostatecznych decyzji, inną jest *stijfkoppigheid*, czyli upór. Fakt, że *mienskip* ukształtował się pod presją zagrożenia życia ma podstawowe znaczenie: ten sposób deliberacji i działania ukształtował się w odpowiedzi na trwałe zagrożenie, ponieważ bez niego społeczność ta nie przetrwałaby. Wartość zbiorowego przetrwania w tej kulturze wydaje się uzyskiwać wyższą wagę aniżeli wartość indywidualnego. Warto zarazem podkreślić, że jej skuteczność polega na przypisaniu każdemu członkowi tej społeczności bardzo wysokiego uznania, jest ono bowiem rozumiane jako instrument służący przetrwaniu. Natomiast w perspektywie Hobbesa życie ludzkie poza wspólnotą byłoby możliwe, jakkolwiek, jak wiemy, byłoby ono „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”²⁰. W mojej opinii błąd popełniony przez Hobbesa polegał na przypisaniu przezeń równej wagi dwóm opozycyjnym wartościom, mianowicie wartości przetrwania i wartości uznania. Łącząc więc oba wątki tego zagadnienia, można powiedzieć, że Hobbes mógłby uzyskać oczekiwany skutek, mianowicie ustanowienie społeczeństwa i władzy zarazem, gdyby przypisał wartości przetrwania wagę większą aniżeli wartości uznania. Sugeruje to, że stwierdzenie autora, iż „korzystne strategie jednak w końcu wygrywają”, stanowiące obecnie słabo uzasadnioną konkluzję, byłoby dużo bardziej ugruntowane, gdyby szukał rozwiązania tego w krytyce w wadliwej psychologii indywidualnej Hobbesa.

Zastrzeżenia budzi styl autora. Do najważniejszych problemów należy nadużywanie przez niego nawiasów, a nade wszystko cudzysłówów. Tych ostatnich nadużywa w ich specyficznej funkcji, zbliżonej nieco do błędu znanego językoznawcom pod nazwą „dystansu cudzysłówowego”. Oto przykłady. W odniesieniu do opozycji społeczeństwo–wspólnota autor pisze o ich „bardziej naturalnym »przeciwieństwie«”. Pisze również o „»siłach« społecznych” oraz posługuje się zwrotem „mówiąc »językiem« polityków”. Znajdujemy stwierdzenie o „»socjologach«”, o „»pustej przestrzeni«” czy o „»pokrętnej« racjonalności” itp. Nie jest to bagatelna kwestia dająca się zredukować do wybaczalnej interpunkcyjnej idiosynkrazji. Za pomocą cudzysłowu autor najwyraźniej pragnie sygnalizować, że wzięte w cudzysłów terminy, niektóre z nich kluczowe, powinny być rozumiane przez czytelnika odmiennie niż ich użycia pozbawione cudzysłowu. Nie objaśnia jednak, w jaki sposób chce on te terminy rozumieć ani w jaki sposób chciałby, aby te terminy rozumiał czytelnik.

Problemu, który wskazuję, nie da się sprowadzić do kwestii rozróżnienia między „użyciem” i „wzmiankowaniem” (*use* i *mention*). Cudzysłowy przezeń stosowane nie funkcjonują tylko jako sposób na oznaczenie przytoczenia cudzych słów czy wypowiedzi ani ich wzmiankowania, ale są specyficznym, zdystansowanym użyciem tych terminów. W stylistyce Kality używanie cudzysłowu funkcjonuje także jako swoista metoda podważania lub kwestionowania jednoznaczności lub sensowności danego terminu. Nieco podobny zabieg jest dobrze zdiagnozowany

²⁰ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 110.

przez językoznawców, którzy zazwyczaj wyrażają negatywne opinie na ten temat. Temu zabiegowi, w specyficznej formule Kality, nie towarzyszy wyjaśnienie powodów, dla których autor decyduje się na postawienie znaku zapytania nad danym terminem lub jego odniesieniem. Po pierwsze, jakkolwiek w większości przypadków przypuszczam, że rozumiem powody skłaniające autora do stosowania zabiegu dystansu cudzysłowowego, to sądzę, że przynajmniej w przypadku kluczowych terminów na autorze spoczywa obowiązek rozjaśniania (użycia) terminów, wobec których autor w ten sposób się dystansuje. Po drugie, nadużywanie tego rodzaju zabiegu retorycznego jest złamaniem jednego z podstawowych przykazań pisarza, mianowicie: „nie cudzysłów!”. Po trzecie, zabieg ten nosi znamiona redundancji. Tę kwestię chciałbym wyjaśnić za pomocą odwołania się do (post)-strukturalistycznej koncepcji języka Jacquesa Derridy. Głosił on, w ślad za de Saussure, tezę o niezachodzeniu relacji między elementami (terminami) języka a „pozytywną obecnością” rzeczy, do których są one odnoszone. Derrida uważał również, że terminy języka uzyskują znaczenie w toku gry zwanej „różnieniem” (*différance*)²¹, która jest procesem wzajemnego konstytuowania znaczenia znaków uczestniczących w tej grze. Integralnym elementem tej gry jest proces konstytuowania znaków przez inne znaki za pomocą pozostawiania w nich śladów. Jeżeli rzeczywiście znaczenia poszczególnych terminów języka wzajemnie się konstytuują, jak rozumie to Derrida, to dynamiczność ich znaczenia jest stanem powszechnym i jest zjawiskiem, które w trakcie posługiwania się znakami powinno być uwzględnione przez ich każdorazowe, nawet jeżeli tylko tymczasowe, dookreślanie. Za pomocą dystansu cudzysłowowego autor sygnalizuje świadomość dynamiki znaczeń terminów, którymi się posługuje, jednakże nie czyni zadość drugiemu z wymienionych przeze mnie wymogów.

²¹ J. Derrida, *Of Grammatology*, tłum. G. Chakravorty Spivak, Baltimore-London 1974, s. 70.