

STEFAN SARNOWSKI

O POLITYCE REFLEKSJE FILOZOFICZNE

Słowo *polityka* i jego pochodne należą dzisiaj do tych, których używa się na co dzień i w każdej możliwej sytuacji. Znaczy to, że zjawisko, na które słowo to wskazuje, należy do wręcz zadomowionego w naszym życiu. Fakt powszechności występowania polityki mógłby stanowić wystarczający powód, aby spojrzeć na niego z filozoficznego punktu widzenia. Ale nie jest to jeszcze powód ani jedyny, ani też najważniejszy, uzasadniający potrzebę filozoficznego zainteresowania polityką.

Rzecz w tym, że — już nawet w potocznym odczuciu — występuje przekonanie, że polityka jest nie tylko jednym z najbardziej dominujących zjawisk we współczesnym świecie, ale także takim, które budzi nader ambiwalentne odczucia, w tym zwłaszcza poczucie lęku. Możemy bowiem, z jednej strony, mówić o wyraźnym nadmiarze polityki, o jej przewadze nad wszystkimi innymi sferami życia. Zarazem, z drugiej strony, w naszym świecie rozprzestrzeniło się różnego rodzaju zło, i to na niespotykaną dotąd skalę. Przy tym owo zło nie dotyka tylko ludzi jako poszczególne jednostki, ale całe grupy społeczne, nawet całe wielomilionowe narody. Otóż między tą wręcz masową produkcją zła we współczesnym świecie i dominacją polityki z pewnością istnieje ścisły związek.

W naszych czasach głównymi *producentami* zła w skali masowej był głównie faszyzm a także stalinizm. Obydwa te zjawiska są nader złożone, wielokroć analizowane, mimo to do końca nie wyjaśnione. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: zarówno faszyzm jak i stalinizm charakteryzują się tym, że same sobą ustalają — i to w wymiarze do tej pory nie spotykanym — dominację polityki. Istnieje oczywiście potrzeba filozoficznej refleksji nad złem istniejącym w świecie, w szczególności jeśli to zło jest zjawiskiem masowym. Zaś owo masowe zło pozostaje w ścisłym związku z polityką, ściślej — z faktem nadrzędności polityki, jej nadmiaru. W równym przeto stopniu istnieje potrzeba filozoficznej refleksji nad tym nadmiarem polityki we współczesnym świecie.

Towarzyszące naszemu światu zło oraz bezpośrednio z tym związany

nadmiar polityki bywają analizowane z rozlicznych punktów widzenia. Nie lekceważąc tego rodzaju badań, idzie jednak o to, aby dostrzegać rzeczywistą potrzebę analizy tej kwestii z filozoficznego punktu widzenia. Ten punkt widzenia charakteryzuje się największą z możliwych ogólnością. Filozoficzny punkt widzenia jest to więc zawsze punkt widzenia całości. Otóż jest on tym, co się ukonstytuowało w obrębie cywilizacji śródziemnomorskiej jako jej najistotniejszy składnik. Dalsze trwanie cywilizacji śródziemnomorskiej w postaci cywilizacji zachodniej polega głównie na zachowaniu tego filozoficznego sposobu widzenia rzeczywistości. I właśnie w obrębie cywilizacji zachodniej doszło do ustanowienia szczególnej roli polityki, do ustanowienia jej nadrzędności wobec wszystkiego innego. Wszak faszyzm i stalinizm są to zjawiska, które powstały w obrębie cywilizacji zachodniej.

Ustanowienie nadrzędności polityki oznacza jej utożsamienie z rzeczywistością, przynajmniej rzeczywistością ludzi. Może to w szczególności prowadzić do podporządkowania polityce także filozofii. Byłoby to równoważne ze zniesieniem filozoficznego wymiaru naszej cywilizacji, czyli podcięciem jej najważniejszego korzenia. Oto jest główny powód uzasadniający potrzebę, może nawet konieczność, filozoficznego spojrzenia na fenomen polityki.

Absolutyzacja polityki to tyle, co jakby wypełnienie nią tej przestrzeni, którą wytyczyła filozofia, oznacza więc właściwie utożsamienie jednej z drugą. To jest z pewnością bardzo ogólna, mimo to wyczerpująca, charakterystyka owego faktu nadmiaru polityki we współczesnym świecie. Fakt ten tak właśnie opisany jest przedmiotem niniejszych rozważań. A więc polityka jako filozofia — oto w jaki sposób jawi się polityka z filozoficznego punktu widzenia.

W celu poszerzenia pola analizy należy uwzględnić elementy, które właściwie równorzędnie z filozofią współtworzyły najpierw cywilizację śródziemnomorską, a potem cywilizację zachodnią. Łatwo te elementy wskazać, mianowicie jest to religia, a ściślej — religia chrześcijańska (tym, co bezpośrednio następuje po cywilizacji grecko-rzymskiej nazywa się *cywilizacją chrześcijańską*) i powstała w epoce nowożytnej, kiedy to rozpoczynają się dzieje cywilizacji zachodniej, nauka uformowana jako zmatematyzowane przyrodoznawstwo (używa się zamiennie określeń *cywilizacja zachodnia* i *cywilizacja naukowa*). W tej sytuacji filozoficzna refleksja nad polityką, w wymiarze pogłębionym, winna więc polegać na zbadaniu jej relacji z religią (w tym głównie z chrześcijaństwem) i nauką.

Należałoby z góry przyjąć, że zło we współczesnym świecie nie znalazło się przypadkowo albo np. jako produkt importowany gdzieś z zaświatów czy też kłopotliwy dar jakieś obcej istoty. Zło to jest integral-

nym składnikiem naszego świata, skutkiem przebiegających w nim procesów. Musi więc zostać uwzględniony taki punkt widzenia, który by te — nader oczywiste — fakty respektował. Może to dokonać się jedynie z filozoficznego punktu widzenia, czyli punktu widzenia całości. Wszelki inny punkt widzenia, jako punkt widzenia częściowy, może spowodować umieszczenie zła, o którym to mówimy, poza naszym światem. Może to oznaczać, że np. zbrodnie faszyzmu czy stalinizmu będą tłumaczone powierzchownie, zarazem po prostu wygodnie, ale — niestety — także krótkowzrocznie, powiedzmy jako wynik dewiacji osobowości określonych jednostek. Diaboliczne wręcz cechy jednostkom takim przypisywane, w czym jedni prześcigają innych (np. ostatnie enuncjacje na temat Stalina), mają na celu jakby ich usunięcie z obrębu naszego świata a wraz z nimi także jakby usunięcie poza ten świat czynionego przez nich zła. Ostatecznie pozostaje tylko świat dobry a ludzie w nim całkowicie niewinni.

Nadal całkowicie aktualny jest pogląd S a r t r e'a, sformułowany bezpośrednio po upadku hitleryzmu. Według niego, za zbrodnie ostatniej wojny są odpowiedzialni zarówno kaci jak i ich ofiary. W ogóle, zdaniem tego filozofa, każdy z nas jest odpowiedzialny nie tylko za własne czyny, ale także za czyny wszystkich innych ludzi. Nieraz z tego poglądu wręcz się naśmiewano, twierdzono, że nijak nie ma się do rzeczywistości. Tymczasem S a r t r e, mówiąc o odpowiedzialności każdego z ludzi za wszystkich innych ludzi, mówił o niej w znaczeniu filozoficznym, nie zaś np. prawnym czy nawet moralnym, przeto mówił o czymś całkiem rzeczywistym, jeśli czymś rzeczywistym jest dla nas, ludzi żyjących w obrębie cywilizacji zachodniej, filozoficzny stosunek do otaczającego świata.

I. FENOMENOLOGIA POLITYKI

Fenomenologia polityki miałaby na celu wszechstronny opis zjawiska, które można by nazwać *politycznością*. Zjawisko to z pewnością jest podobne do innych, nazywanych za pomocą słów posiadających taką samą formę gramatyczną, jak *sprawiedliwość*, *odpowiedzialność*, *wolność* itp. Wiadomo, że tego rodzaju zjawiskami interesowano się już dawno, w sposób metodyczny czynił to Platon. Współcześnie wiedza humanistyczna, zwłaszcza ta, która rozwinęła się z inspiracji hermeneutycznych i fenomenologicznych, dostarcza na temat tych zjawisk szczególnie doniosłych rozstrzygnięć. Wiadomo jednak także, że — mimo podejmowania licznych i odpowiedzialnych prób — natura owych zjawisk, nazywanych *abstraktami*, tak ważnych dla rzeczywistości ludzi, bynaj-

mniej nie została do końca opisana. Oczywiście odnosi się to także, może nawet szczególnie, do polityczności.

Nie można jednak nie dostrzegać, że — zwłaszcza na Zachodzie — od dłuższego już czasu powstają liczne prace poświęcone polityce. Faktem jednak jest i to, że tego rodzaju prace prawie wcale nie powstają na Wschodzie, w tym także w naszym kraju. U nas ponadto, w tych nielicznych pracach poświęconych polityce, w ogóle nie jest obecny filozoficzny punkt widzenia¹. Jest to o tyle zaskakujące, że przecież owe prace z reguły są pisane z marksistowskiego punktu widzenia, zaś w ramach tej doktryny filozofia polityki winna pełnić rolę wręcz fundamentalną.

Potrzeba stosowania filozoficznego punktu widzenia w badaniach zjawiska polityczności wynika także z przyczyn natury czysto metodologicznej. Mianowicie zjawisko to musi być rozpatrywane w obrębie wielu dyscyplin naukowych. Znaczy to, że jest ono z natury wieloaspektowe. Każdy z tych aspektów może być naświetlony przez jakąś dyscyplinę. W wyniku tego rodzaju postępowania badawczego polityczność może jednak ulec dezintegracji, to znaczy — zatracić swą tożsamość. Tego rodzaju niebezpieczeństwo może zostać zażegnane tylko poprzez zaangażowanie filozoficznego punktu widzenia, a więc punktu widzenia całości. Zadanie takie mogłaby spełnić postulowana tutaj fenomenologia polityczności.

Owa wieloaspektowa natura zjawiska polityczności może być rozumiana jako jego wielowarstwowa struktura. O czymś takim, oczywiście w odniesieniu do innych zjawisk, mówili fenomenologowie. Polityczność więc mogłaby zostać opisana w podobny sposób, jak to stało się np. w pracach Schelera ze zjawiskami *tragiczności*, *sympatii* czy *resentymentu*. Oczywiście pomieszczone tu rozważania nie pretendują do tego, aby zadośćuczynić tego rodzaju potrzebie, gdyż to wymagałoby specjalnego opracowania.

Zacznijmy od najczęściej przytaczanego rozumienia *polityki*. Wedle takiego rozumienia, słowo to oznacza wszystko, co się łączy ze zdobywaniem i utrzymywaniem władzy w państwie. Etymologia to potwierdza. Słowo *polityka* mianowicie wywodzi się z greckiego *politike*, znaczącego tyle, co *sztuka rządzenia państwem*, a także również greckiego *politea*, czyli społeczności podporządkowanej władzy państwowej. Zja-

¹ Np. J. J. Wiatr w dziele pt. *Socjologia stosunków politycznych* (Warszawa 1977, s. 8—9) dostrzega potrzebę *nauki o polityce* dla właściwego naświetlenia podjętej przez siebie kwestii. Píše mianowicie, że owa nauka o polityce *musi być dyscypliną integrującą różne punkty widzenia*, a więc *korzystającą nie tylko z socjologicznego, ale także z prawniczego, ekonomicznego i historycznego punktu widzenia*. Ani więc słowa o filozoficznym punkcie widzenia.

wisko polityczności więc bezpośrednio towarzyszy władzy w państwie. Z kolei *władza* to tyle, co *stosunek społeczny między dwiema grupami, polegający na tym, że jedna z grup może w sposób trwały oddziaływać na postępowanie grupy drugiej w realizacji zadań społecznych i ma środki zapewniające jej kontrolę tego postępowania*².

Władza jest przede wszystkim władzą jednych ludzi nad innymi ludźmi oraz nad dobrami, które interesują i jednych, i drugich. Zapewne stąd bierze się wyjątkowa atrakcyjność władzy. Możemy więc już stwierdzić, że *eidos* polityczności wyznaczają na pewno takie oto momenty: odnośnienie się do rzeczywistości ludzkiej rozumianej jako społeczność, w dodatku społeczności istniejącej w specyficzny sposób, to jest w ramach państwa. Ostatni z wyróżnionych momentów, czyli państwowość, z kolei zawiera tego rodzaju treści, które dostarczają całego kolorytu zjawisku polityczności. Koloryt ów mianowicie tworzy to, co kryje się za słowem *walka*. Właśnie nazwany tym słowem rodzaj aktywności wchodzi w rachubę, gdy jest mowa o *zdobywaniu i utrzymywaniu władzy* oraz posiadaniu *środków*, po prostu określonego rodzaju siły, służących do realizacji tego rodzaju celów.

Siła polityczna jest przede wszystkim siłą społeczną (co nie oznacza, że nie jest zarazem siłą fizyczną), czyli musi zawierać się w instytucjach o charakterze społecznym, to jest takich, w których udział mają ludzie. *Siła* zawierająca się w tych instytucjach wynika głównie z posiadania określonej struktury. Sprowadza się ona do podporządkowania wszelkiej jedności, przestrzegania *zasady centralizmu*. Wiadomo, że wszelkiej państwowości zawsze towarzyszyło sądownictwo, policja, wojsko, biurokracja, a w czasach nam bliższych jeszcze partie polityczne. Wszystko są to organizacje społeczne o wyraźnie widocznym centrum, które jest wyodrębnione na ich wszystkich poziomach, dzięki temu dysponujące niewątpliwie najważniejszym swym atrybutem, czyli atrybutem *siły*. Nie może istnieć jakakolwiek państwowość bez wymienionych instytucji. *Walka polityczna* jest także przez nie wprost prowadzona.

Walka jest pewnego rodzaju relacją zachodzącą między dwoma różnymi elementami. *Walka polityczna* jest tego rodzaju relacją zachodzącą między dwiema różnymi grupami społecznymi. Stawką tej walki jest panowanie jednej grupy nad drugą, ostatecznie panowanie nad dobrami, które interesują i jednych, i drugich. *Walka polityczna* więc jest — a przynajmniej może być — walką o *wszystko*, walką *na śmierć i życie* *.

² *Słownik języka polskiego* (pod red. M. Szymczaka). T. 3, Warszawa 1981, s. 372.

³ Jeśli więc H e g e l w *Fenomenologii ducha* uznaje, że pierwszym stosunkiem społecznym, jaki nawiązuje się między ludźmi, jest właśnie *walka na śmierć i życie* —

Walka polityczna jest zatem stosunkiem społecznym w najwyższym stopniu konfliktowym, czyli takim, w ramach którego dwie strony, mimo że z sobą powiązane, faktycznie oddalają się od siebie na największy z możliwych dystans. W istocie to właśnie polityka, zarówno w czasach odległych jak i nam bliższych, dzieliła ludzi na *panów* i *niewolników*, włącznie z najbardziej ekstremalnym usytuowaniem jednych wobec drugich.

Z dynamizmu zawierającego się w polityczności wynika tendencja do opanowania przez nią całej rzeczywistości, w tym zwłaszcza rzeczywistości ludzi. Aż nadto często stawało się to faktem. Wówczas na jaw wychodzą takie oto konsekwencje. Polityka włącza w bieg swych spraw masy ludzkie, właściwie nie istnieją więc dla niej ludzie jako indywidua, tym bardziej więc nie przedstawiają jakiegokolwiek istotniejszej wartości. Jeśli więc w sferze politycznej degradacji ulega to, co indywidualne, tym samym degradacji ulega to, co społeczne. Dominancja polityczności oznacza uczynienie najważniejszym tego, co państwowe, czyli określony rodzaj podporządkowania wszystkiego odpowiednim instytucjom, ich funkcjonariuszom⁴. Ponadto siła przynależna polityczności dzieli całą przestrzeń rzeczywistości ludzkiej na dwa przeciwstawne bieguny. Oznacza to, że stan konfliktu staje się najważniejszym stosunkiem społecznym. Konflikt ten zresztą może być najostrejszym z możliwych, wyznacza go przecież stosunek walki a ta z natury rzeczy zakłada unicestwienie jednej ze stron. Celem realizowanym przez właściwy polityczności dynamizm jest totalne panowanie tylko jednej siły, tylko jednej władzy. Stąd też w obrębie polityczności zawsze aktualnym jest powiedzenie, że *kto nie jest z nami jest przeciwko nam*. Wszelkie więc modyfikacje tej formuły należy uznać za wynik doraźnej taktyki, nie zaś oznakę trwałej tendencji.

Eidos polityczności wyznaczają więc następujące treści. Przede wszystkim polityczność — opanowując rzeczywistość ludzi — wyłącza z niej to, co indywidualne oraz dzieli na dwa przeciwstawne bieguny; utożsamia się z jednym z tych biegunów, tym samym roznieca ogień walki z drugim i dąży do jego całkowitego zniszczenia. Już na podstawie tych nielicznych konstatacji możemy skonstatować, że w polityczności tkwią wyraźne paradoksy. Jeśli uznamy walkę za to, co dla polityczności jest

cie, to czy w ten sposób nie utrwała w swej filozofii nadrzędnej roli polityczności? Nadrzędną rolę polityczności przyznaje Hegel zwłaszcza jednak w swej filozofii dziejów. Tutaj wszystko to, co istotne, dzieje się za sprawą i poprzez państwo.

⁴ Gdy więc w układzie stosunków społecznych, w których występuje nadrzędność polityczności, następuje np. deprywatyzacja czegoś (np. środków produkcji), to faktycznie następuje ich upaństwowienie, nie zaś uspołecznienie. To ostatnie pozostanie jako całkiem realne zadanie do wykonania.

najbardziej charakterystyczne, wówczas jednakowo ważne będzie w niej zarówno radykalny dualizm, który czyni walkę w ogóle realną, jak i monizm, bo stanowi on ostateczny cel realizowany poprzez podjętą walkę. O szczególnie wyrazisty paradoks, ponadto nader brzemienny w tragiczne skutki, otrzymamy się zwłaszcza wtedy, gdy zapytamy: przeciw komu będzie toczyć się walka już po zrealizowaniu owego celu, czyli osiągnięciu całkowitej jedności?, kto wówczas będzie wrogiem? Czy nie jest wówczas tak, jak z bohaterami opowiadania P o e g o, trudniącymi się przetapianiem psów na tłuszcz; gdy w końcu zabrakło im surowca, na tłuszcz przetopili samych siebie⁵.

Na uwagę zasługuje także i to, że polityczność znosi wartość tego, co indywidualne. Tymczasem cywilizacja śródziemnomorska, głównie za pośrednictwem filozofii, sztuki i religii, utwierdzała tego rodzaju wartości. W czasach nowożytnych, w nieco innych warunkach, to samo czyni cywilizacja zachodnia. Między więc tym, co należy do istoty naszej cywilizacji, i politycznością istnieje wyraźna sprzeczność. Ale przecież tutaj także doszło do niepomiernego rozrostu polityczności. Jakże więc nie miały nastąpić tragiczne skutki?

II. POLITYKA A RELIGIA

W polityczności mieści się realna możliwość totalitaryzmu. Oznacza on całkiem naturalny ostateczny stan, wynikający z faktu ustanowienia nadrzędności polityki w rzeczywistości ludzi. A oto właściwości określające zjawisko totalitaryzmu:

1. Oficjalna ideologia.
2. System jednopartyjny, który prowadzi do dyktatury.
3. System kontroli policyjnej.
4. Koncentracja wszystkich środków propagandy.
5. Koncentracja wszystkich sił militarnych.
6. Centralnie kierowana i kontrolowana gospodarka wewnętrzna⁵.

Koszty, które wynikają z narzucenia polityczności rzeczywistości ludzi, zawierające się w fakcie totalitaryzmu, z natury rzeczy są olbrzymie. W totalitaryzmie w szczególnie sposób zostaje zaakcentowana jedność. Zawiera się ona w uformowanym centrum i skoncentrowaniu w nim wszystkich zasadniczych sił i środków (jedna ideologia, jedna par-

⁵ Znaczący tego rodzaju przejaw polityczności, jakim jest rewolucja, nie' bez powodu powiadają, że zjada ona własne dzieci.

¹ C. J. Friedrich, Z. Brzeziński: *Totalitarianism Dictatorship and Autocracy*, 1956, zob. J. Touchard: *Histoire des idées politiques*. T. 2, Paris 1981, s. 802.

tia, koncentracja sił policyjno-militarnych i propagandowych, centralny system zawiadywania gospodarką). Ogrom owych kosztów totalitaryzmu wynika chociażby z faktu istnienia znaczącej odległości między stanowiącym punkt wyjścia polityczności radykalnym dualizmem i będącym dla niej głównym celem do zrealizowania równie radykalnym monizmem. W naturze polityczności mieści się dążenie do pokonania tego dystansu i ostatecznego ustanowienia się jako monizmu, będącego nie czym innym tylko totalitaryzmem.

Dla zmediatyzowania owego dystansu, ostatecznie jego całkowitego zniesienia, niezbędne są środki *nadzwyczajne*. Nie trzeba dodawać, że głównie idzie o różne postacie przemocy i represji. Ale nie tylko. Polityczność mianowicie także szuka *atrakcyjnego* kostiumu, w który odziaszy się mogłaby robić *wrażenie*, wzbudzać silne uczucia, takie jak upodobanie czy wręcz zachwyt, ale także przestrasz i lęk. Wszystko to zaspokaja głównie pewien rodzaj *falszywej świadomości*, czyli *ideologia*, specjalnie produkowana na tego rodzaju potrzeby. Idzie tu jednak o coś znacznie więcej niż tylko *ideologię*. Polityczności nie przez przypadek zawsze towarzyszyły liczne elementy religijności. Tego rodzaju elementy występują szczególnie wyraźnie, gdy polityczność osiąga swój najważniejszy cel, czyli konkretyzuje się jako totalitaryzm.

W istocie przed religijnością stawało podobne zadanie jak przed politycznością. Jedna i druga są niejako zobligowane do zmediatyzowania obszaru wyznaczonego z jednej strony przez radykalnie dualistycznie pojęty świat, zaś z drugiej — równie radykalny monizm. Łatwo więc może nastąpić po prostu podstawienie religijności przez polityczność. Następuje to tym skuteczniej, że przecież polityczność dysponuje siłą, dzięki której może przełamać nawet największe przeszkody. Formuła *cuius regio, eius religio*, która znajdowała zastosowanie w początkach chrześcijaństwa (nawracanie na chrześcijaństwo poszczególnych ludów często polegało na nawróceniu ich władców), jak i w okresie reformacji, jest tego faktu szczególnym potwierdzeniem.

W najbardziej pierwotnych formach życia społecznego, które opisują etnografowie i przedstawiciele innych dyscyplin, zjawisko religijności obejmuje wszelkie możliwe przejawy życia ludzi. Zjawisko to przede wszystkim przejawia się w postaci najbardziej pierwotnych elementów kultury, przeto niesie treści, które zespalały ludzi w społeczności. Znaczy to zatem, że zawiera także właściwą dla tych społeczności polityczność, przynajmniej w jej załączkowym wymiarze. Tabu, będące systemem nakazów i zakazów, regulujące życie społeczności rodowych i szczepowych, W. W u n d t nazwał *najstarszym niepisanym kodeksem prawnym ludzkości*. Ustanowienie tabu jest wynikiem wniesienia znaczącej dozy rozumności (tzn. porządku, praw, reguł itp.) do jawiącego się głównie jako

sacrum doświadczenia przez ludzi otaczającego świata. W doświadczeniu tym zdecydowaną przewagę posiada sfera emocjonalna, ostatecznie jego treści charakteryzują się daleko posuniętą ambiwalencją. *Sacrum* wzbudza zarówno uczucia fascynacji jak i najwyższej grozy, wszechmocy i tajemnicy, niesamowitości i najwyższej wartości⁷. Owa ambiwalencja polaryzuje się w taki oto sposób, że jakby w jednym punkcie zostaje pomieszczone to wszystko, co jest tabu, a w drugim — to wszystko, co nim nie jest, w jednym *sacrum*, w drugim *profanum*. Tak oto tworzą się zorganizowane społeczności, czyli takie, które noszą już stosunkowo wyraźnie uformowane zjawisko polityczności. Pojawiający się tu dualizm jest tym samym dualizmem, jaki zawiera się w fenomenie polityczności.

Najpierwotniejszym językiem religii jest język mitu, mitologia. Nie wchodząc tu w analizę nader złożonej natury tego języka, bez wzbudzenia jednak wątpliwości można o nim powiedzieć to, że w kształcie symbolicznym zawiera doświadczenie ludzkie w wymiarze totalnym. Mity nie ujmują, jak późniejsza od nich wiedza pojęciowa, właściwa najpierw filozofii a potem nauce, tylko wybranych aspektów rzeczywistości (np. nowożytne przyrodoznawstwo ogranicza się do opisu rzeczywistości tylko od strony ilościowej), ale wszystkie możliwe aspekty. W konsekwencji mity oddziałują także totalnie, czyli na całościowo pojętą osobowość ludzi, wzbudzają w niej całą możliwą gamę reakcji, od uczuciowych po intelektualne. Stąd bierze się wielka otwartość na mity u współczesnych ludzi, poddanych oddziaływaniu wręcz mnieszko skromnego wizerunku świata proponowanego przez naukę.

Polityczności zawsze towarzyszyła mitologia. Kiedyś polegało to po prostu na jej bliskich związkach z religijnością. W czasach nam bliższych, kiedy jedno zostało oddzielone od drugiego, głównym nośnikiem mitologii politycznej stała się ideologia. Owo oddzielenie jednak nie tak łatwo skonstruować w odniesieniu do konkretnych sytuacji historycznych, trudniej jeszcze opisać. Wszakże jedno jest, jak się zdaje, niezmiernie ważne, to mianowicie, że takie oddzielenie stanowi ważny warunek istnienia społeczności ludzkich we współczesnym świecie. Z pewnością jest to wniosek wynikający przede wszystkim z mnogości doświadczeń danych ludziom żyjącym najpierw w obszarze oddziaływania cywilizacji śródziemnomorskiej, a później — cywilizacji zachodniej, ludziom czerpiącym nauki także z doświadczeń cywilizacji ościennych.

Z punktu widzenia analizowanej tutaj relacji między politycznością i religijnością, najistotniejsze znaczenie posiadają jednak głównie religie monoteistyczne, a więc judaizm, chrześcijaństwo i islam. Znaczenie takie

⁷ R. Otto: *Świętość*. Warszawa 1968.

owe religie posiadają dlatego, że — poprzez przyjęcie jednego Boga — akceptują monistyczny punkt widzenia, taki sam, jaki stanowi istotny składnik polityczności. Dla kształtu więc polityczności realizowanej w obrębie naszej cywilizacji wielce znaczące byłoby pokazanie wpływu tych trzech religii. Przy tym jednak islam oddziaływał raczej na zasadzie czegoś zdecydowanie różnego, zatem niemożliwego do przyjęcia. Znaczenie już wewnętrzne z pewnością posiadał judaizm oraz — największe — chrystianizm.

W krajach opanowanych przez islam religia stapia się z państwem. Dzieło Mahometa, czyli *Koran*, zawiera budujące przypowieści oraz zasady moralne, przede wszystkim jednak całkowity kodeks praw. Zawarta w *Koranie* nauka charakteryzuje się daleko posuniętą prostotą. Uznaje ona istnienie jednego Boga w niebie, jednego przywódcy wiernych na ziemi i jedno prawo. Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze miecz, czyli religijny i zarazem państwowy (obywatelski) obowiązek walki wyznawców islamu z *niewiernymi*. Taka całość dla Europejczyka jest co najmniej niepokojąca.

W naszym kręgu cywilizacyjnym, poddanym głównie wpływom chrześcijaństwa, utrwaliły się zupełnie inne zasady. Nauka chrześcijańska zawsze głosiła pokój, chociaż samo chrześcijaństwo nie zawsze było temu wierne. Ponadto zaś u nas, obok instytucji państwa, wyodrębniła się jeszcze instytucja Kościoła. Co to jest za instytucja *Kościół*? Według doktryny chrześcijańskiej, pierwowzorem Kościoła jest osoba Jezusa⁸. Tak jak on tworzy jedność tego, co boskie i tego, co ludzkie (sobór w Nicei przyjął w odniesieniu do osoby Jezusa doktrynę homouzi, czyli jego jednej substancji), tak Kościół usiłuje znaleźć właściwe dla ludzi miejsce między *sacrum* i *profanum*, między Bogiem i Diabłem. Zarówno więc postać Jezusa, jak i jego obecność wśród ludzi na ziemi w postaci instytucji Kościoła, stanowią mediacje właściwego dla wszelkiej religijności, w tym także dla chrześcijaństwa, radykalnego dualizmu. W początkach chrześcijaństwa dualizm ten został w szczególnie sposób pogłębiony w manicheizmie⁹. Nie jest przeto przypadkiem, że w obrębie chrześcijaństwa zarówno radykalna rozprawa z manicheizmem jak i sformułowanie zasady, że *extra Ecclesiam nulla salus*, były dziełem jednego myśliciela, czyli św. Augustyna. Posługiwał się on zresztą także pojęciem *państwa (civitas)*, jest autorem dzieła noszącego tytuł *De civitate Dei*.

Kościół więc ma, przynajmniej formalnie, do rozwiązania dokładnie

⁸ Zob. H. de Lubac: *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Kraków 1988.

• Stąd też na Zachodzie pojawiły się liczne prace, których autorzy doszukują się źródła współczesnych sytuacji politycznych, w tym zwłaszcza totalitaryzmu, aż w gnozach, w tym zwłaszcza w gnozie manichejskiej.

to samo zadanie, co polityczność. W jednym i drugim wypadku, wychodząc od dualizmu, usiłuje się utrwalić monistyczną jedność. Stąd też Kościół bez trudu utożsamiał się ze strukturami najpierw państwowości rzymskiej, potem zaś — odpowiednio ze strukturami innych państwowości. Było także i przeciwnie: to struktury Kościoła stanowiły podwaliny struktur państwowych. W każdym razie, w całych dziejach chrześcijaństwa jako Kościoła zawsze państwo było właściwie jedynym równorzędnym partnerem. Wiadomo przecież, że w obrębie naszej cywilizacji stosunki między Kościołem i Państwem stanowiły punkt, na który był skierowany strumień światła reflektorów wydobywający z ciemności główną akcję na scenie dziejów.

Totalitaryzm przeto, równie dobrze jak polityczności, towarzyszy także instytucji Kościoła. Był on przecież faktem w cesarstwie bizantyjskim. Obowiązywała tam doktryna cesaropapizmu. Według tej doktryny, tym, co dominujące, jest cesarz (czynnik państwowy). Zaś instytucja Kościoła jest zaledwie rodzajem departamentu państwa, jest więc cesarzowi całkowicie podporządkowana. Cesaropapizm więc uznaje cesarza jednocześnie za głowę Państwa (przede wszystkim) i Kościoła. Historycy podkreślają, że istnienie cesarstwa bizantyjskiego łączyło się z produkowaniem wielkiej ilości zła. Po upadku Bizancjum jego tradycje były kontynuowane przez prawosławną Rosję.

Doświadczenia Zachodu były wyraźnie inne. Tutaj przede wszystkim usamodzielniała się instytucja Kościoła. Wobec władzy świeckiej (cesarza) była ona co najmniej równorzędna, a nawet nad nim dominowała. Otóż zwłaszcza w okresie pontyfikatu Grzegorza VII (1073—1085) rozpoczęto realizację ideału *sacrum imperium*, a za pontyfikatu Innocentego III (1198—1216) ideał ten był bliski realizacji. Wówczas to wszelką władzę świecką rozumiano jako tylko odbłask władzy papieża. Mówiło się, że papież jest słońcem, cesarz księżycem a królowie gwiazdami. Koszt społeczny tego przedsięwzięcia był także olbrzymi. Wystarczy przypomnieć bezwzględną walkę prowadzoną wspólnie przez władzę kościelną i władzę świecką z licznymi wówczas zwolennikami różnych herezji (albigensi, katarzy, waldensi, begardowie, beginki i in.), przede wszystkim jednak osławione wyprawy krzyżowe, przedsięwzięcia angażujące wielkie rzesze ludzi, w tym nawet dzieci, stanowiące jedną z najbardziej tragicznych kart w dziejach średniowiecznej Europy¹⁰. Domi-

¹⁰ Już w okresie pontyfikatu Paschalisa II (1098—1118) krucjaty przestały być *spontanicznym ruchem w obronie chrześcijaństwa, lecz narzędziem nieporozumianego imperializmu zachodnioeuropejskiego. Polityka normańska, która zmierzała do złamania potęgi Cesarstwa Wschodniego, została oficjalnie uznana za cel polityczny ruchu krucjatowego. Interesy całego chrześcijaństwa poświęcono dla in-*

nowanie Kościoła w Europie zachodniej w okresie XI—XIII wieku bez wątpienia łączyło się z kreowaniem określonej dozy totalitaryzmu.

Istotę doświadczeń historycznych Europy zachodniej, w przeciwieństwie do państw islamskich a nawet Wschodu bizantyjskiego a potem rosyjskiego, stanowi współistnienie takich oto elementów: po pierwsze — funkcjonowanie wyraźnie wyodrębnionej instytucji Kościoła; po drugie — próba ustanowienia się przez tę instytucję władzą najwyższą, co miało miejsce zwłaszcza w okresie późniejszego średniowiecza; wreszcie, po trzecie — fakt z pewnością najważniejszy, niezrealizowanie tego zamiaru do końca, więcej, w późniejszym okresie jego całkowite zaniechanie. W taki to sposób w Europie zachodniej zaczyna funkcjonować zasada pluralizmu. Z upływem czasu zaczyna nabierać coraz większego znaczenia. Dzisiaj stanowi nieodzowny warunek wszelkich form życia społecznego. W wyniku utrwalania się zasady pluralizmu następuje odpowiednie usytuowanie instytucji Kościoła na obszarze rzeczywistości ludzi, zaś na obszarze polityczności — wypracowanie zasad demokracji. Wszystko to składa się na wytworzenie oraz utrwalenie tendencji anty-totalitarnystycznej. Nie oznacza to jednak jeszcze całkowitego zwycięstwa tej tendencji; coś takiego najprawdopodobniej w ogóle nie jest możliwe.

W Europie zachodniej pluralizacja dotyczy wszystkich aspektów życia społecznego. Wyodrębniają się liczne państwa narodowe, posiadające samodzielny status polityczny i kulturowy. Powstaje nowy sposób rozumienia otaczającej rzeczywistości, którym jest nauka jako zmatematyzowane przyrodoznawstwo. Znacząco różnicuje się myśl filozoficzna. Burzliwie rozwija się myśl polityczna, będąca sposobem poznawczego zapanowania nad obszarem polityczności. Myśl owa zawiera m. in. doktrynę Monteskiusza (*O duchu praw*, 1748), tworząca rodzaj fundamentu wszelkiej demokracji. Ustanawia ona, że wszelka władza winna dzielić się na trzy autonomiczne składniki, to jest władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą i władzę sądowniczą. Doktryna ta stanowi szczególnie doniosły przejaw właściwej dla dziejów Europy zachodniej pluralizacji.

Pluralizacji — i to daleko posuniętej — podlega także chrześcijaństwo, w tym zwłaszcza instytucja Kościoła. Rzecz jasna, przede wszystkim idzi tu o skutki reformacji. Reformacja mianowicie doprowadza do poważnego podważenia centralistycznie zorganizowanej instytucji Kościoła. Wystarczy nadmienić, że powołała ona do życia ponad czterysta różnych wyznań. Można by nawet powiedzieć, że zasadniczym skutkiem

reformacji, tego nader ważnego wydarzenia w nowożytnych dziejach Europy, jest zniesienie Kościoła jako instytucji nie tylko centralistycznie zorganizowanej, ale właściwie także jako w ogóle instytucji. Podkreśla to m. in. Kant. Powiada on, że istnienie jednej prawdziwej religii nie może wykluczyć wielu różnych wiar. Podobnie dla Schleiermacha, nazywanego *ojcem Kościoła XIX wieku*, mnogość religii jest nie tylko konieczna i nieunikniona, ale wynika z samej jej istoty. Jego więc zdaniem, żaden Kościół nie może się uważać za jedyny i powszechny. Jeśli do tego dodamy zainicjowaną w okresie drugiej wojny światowej tzw. teologię śmierci Boga, sprowadzającą się do zniesienia także i wiary, wówczas ów proces pluralizacji uznamy za optymalnie radykalizowany. Poddanie się człowieka instytucji Kościoła lub wymogom określonej wiary oznacza jego przyzwolenie na reglamentację co najmniej życia duchowego. Zniesienie jednego i drugiego jest równoważne pozostawieniu w tym zakresie każdemu całkowitej swobody. Pluralizacja jest więc tu radykalna, mianowicie w tym znaczeniu radykalna, że faktycznie oznacza całkowitą indywidualizację.

Ale i Kościół katolicki, mimo że zachował struktury średniowiecznego chrześcijaństwa, w czasach nowożytnych podlegał także istotnym przemianom¹¹. Stosunkowo szybko następuje rozdział między Kościołem i Państwem, czyli wyraźna uregulowana prawnie pluralizacja władzy politycznej i religijno-ideologicznej, rozdział między społeczeństwem obywatelskim i życiem duchowym ludzi. Kościół katolicki zasadniczo uzurpuje sobie prawa tylko do tego ostatniego. L. von Ranke stwierdza, że *ukształtowanie się tego typu stosunków pomiędzy obu władzami stanowi do tej pory jeden z najistotniejszych momentów całej historii*¹². Ta koncepcja, jak się zdaje, nie sięga tylko ubiegłego stulecia (*Dzieje papieżstwa* zostały wydane w latach 1834—1836), ale także rozciąga się po dzień dzisiejszy. Przemiany Kościoła katolickiego nabrały znaczącego tempa szczególnie po II Soborze Watykańskim (1962—1965).

Z pewnością jednak wszystkie wskazane wyżej procesy niezbyt mocno ugruntowały zasady pluralizmu, jeśli w naszym stuleciu mogło dojść do szczególnie tragicznego w następstwach rozrostu totalitaryzmu. Ten współczesny totalitaryzm, zarówno w wydaniu faszystowskim jak i stalinowskim, brutalnie narzucał przewagę polityczności nad wszelkimi przejawami życia ludzi, gwałcił więc wszelki pluralizm w imię bezwzględnie narzucanego monizmu jednego tylko *kościola*. Jeśli było to

¹¹ Zob. J. Delumeau: *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku. T. 2: Katolicyzm między Lutrem i Wolterem*. Warszawa 1986.

¹² L. von Ranke: *Dzieje papieżstwa w XVI—XIX wieku. T. 1*, Warszawa 1981, s. 44.

możliwe tak niedawno, zatem równie dobrze może także pojawić się w przyszłości.

Należałoby zwłaszcza podkreślić związki współczesnych totalitaryzmów z mitologią. Usiłuje się w takim właśnie kontekście wyjaśnić mechanizm ich narodzin oraz wskazać na przyczyny względnie długiego trwania¹³. Rzecz w tym, że posiadana obecnie olbrzymia wiedza na temat mitologii, jak i w ogóle rzeczywistości ludzi, pozwala tworzyć mitologie sztuczne. Zaś ich upowszechnianie dzisiaj nie stanowi żadnego problemu. Istnieją przecież różnego rodzaju środki przekazu, w tym zwłaszcza takie, które posługują się *żywym* obrazem, a więc szczególnie przydatne do upowszechniania różnego rodzaju mitów. Stąd też oblekanie lansowanych treści, w tym także tzw. półprawd i zwykłych kłamstw, w świadomie w tym celu stworzoną oprawę mitologiczną, która owe treści czyni *naturalnymi* i jednocześnie nadzwyczaj atrakcyjnymi, obecnie jest faktem aż nadto powszechnym. Nie należy przy tym zapominać, że współczesny człowiek, zubożony i wręcz wyjałowiony przez podleganie wpływom różnego rodzaju światopoglądów naukowych, jest z góry życzliwie ustosunkowany do wszelkiej mitologii. W tej sytuacji posiadanie monopolu na masowe środki przekazu, w tym zwłaszcza telewizji, może w konsekwencji prowadzić do szczególnego dogłębnego *ogłupiania* ludzi. Wydaje się, że to niebezpieczeństwo jest równie wielkie i realne, jak to, które zawiera się w aktualnie posiadanym uzbrojeniu. Tworzenie i upowszechnianie różnego rodzaju mitologii powoduje przyrost czynnika pozaracjonalnego, a więc uczuciowego¹⁴. Jego współwystępowanie z siłą, którą dysponuje polityka, po prostu kusi do prowokacji. Takie połączenie może więc być ni mniej ni więcej tylko rodzajem bomby z natychmiastowym zapłonem.

Dzisiaj więc oczywiste negatywne następstwa posiada nie tylko monopolizacja gospodarki, ale także monopolizacja idei, czyli narzucanie jednej ideologii, jednej filozofii, jednej sztuki etc.

III. POLITYKA A NAUKA

Nowożytność daje ramy czasowe naszemu istnieniu, wyznacza horyzont naszej najbliższej przeszłości a także naszej przyszłości. To zresztą wynika z samego pojęcia *nowożytność*. Pojęcie to jednak, wyznaczając ramy czasowe naszemu istnieniu, nie wskazuje jeszcze na jego istotne

¹³ Por. np. E. Cassirer: *The Myth of the State*. New York 1945.

¹⁴ Stąd też najważniejszą przyczyną przyrostu irracjonalizmu we współczesnym świecie, fakt często stwierdzany, jest nadmiar polityczności w tym świecie.

treści. To czyni dopiero pojęcie *nauka*. Zjawisko nim oznaczone nieustannie trwa w epoce nowożytnej. Wtedy powstaje i rozwija się po dzień nowy rodzaj cywilizacji, nazywany *cywilizacją naukową*, a także — z powodu usytuowania jej centrum — *cywilizacją zachodnią*. Tak więc to pojęcie *cywilizacji naukowej*, a ściślej — pojęcie *nauki*, wyznacza podstawową treść naszego trwania dzisiaj i w przyszłości.

Oczywiście, najważniejszym aspektem analizowanej tu kwestii nadmiaru polityczności — aż do totalitaryzmu włącznie — jest jej konkretyzowanie się w epoce nowożytnej, ściślej — w naszym stuleciu, a więc tak czy inaczej w ramach cywilizacji naukowej. Na plan pierwszy przeto wysuwa się pytanie o wpływ nauki na ów nadmiar polityczności. Waga tego pytania niepomiernie wzrosnie, jeśli uwzględnimy pewien szczególny kontekst. Mianowicie poniekąd spontanicznie jest żywiony pogląd, wedle którego nauka może dostarczyć jedynego możliwego do zaakceptowania wzorca rozumności, jedynego niczym nie skażonego punktu odniesienia do rozpatrywania wszelkich problemów. Tak więc również i przy rozważaniu problemów niesionych przez polityczność, w tym także tragiczny w skutkach nadmiar polityczności, naukowa rozumność okazuje się jedynym możliwym do przywołania środkiem zaradczym.

Tak właśnie się dzieje np. w głośnej książce K. R. P o p p e r a pt. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* (1943). Stanowi ona bezpośrednią reakcję filozofa zainspirowanego ideami Koła Wiedeńskiego, uprawiającego *Philosophy of Sciences*, na szalejący totalitaryzm nazistowski. Totalitaryzm ten jest dla P o p p e r a szczególnie jaskrawym przejawem choroby społeczeństwa. Co stanowi jej przyczynę? Otóż autor *Spoleczeństwa otwartego* przyczynę tę upatruje w tym, co nazywa *metafizyką historii*, co w czasach nowożytnych zostało rozwinięte przez Hegla, ale ma swe korzenie już w filozofii starożytnej, głównie w platoinizmie (ten wątek w książce jest rozbudowany szczególnie szeroko), *metafizyką historii* stanowiącą główną przeszkodę w stosowaniu metod naukowych do badania i — w konsekwencji także — uzdrawiania społeczeństwa. To ostatnie, zdaniem P o p p e r a, może być realizowane jedynie jako *stopniowa inżynieria społeczna*. Wynika ona ze stosowania właśnie naukowych metod do badania społeczeństwa.

P o p p e r żywi niczym nie zmaconą wiarę w rozumność nauki. A jeśli owa rozumność naukowa nie tylko nie gasi pożarów wywołanych przez nadmiar polityczności, ale przeciwnie — przyczynia się jeszcze do ich rozniecania? Czy w nauce zawierają się takie możliwości? Wydaje się, że na to dramatyczne pytanie pozytywnie odpowiada H u s s e r l. Parę lat przed wydaniem przez P o p p e r a *Spoleczeństwa otwartego* filozof ten w dziele pt. *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fe-*

nomenologia (1937 r.) także poszukuje przyczyn aktualnej kryzysowej sytuacji i odnajduje je właśnie w nauce. Husserl więc akurat w tym, w czym Popper upatruje najbardziej skuteczne środki na istniejące zło, widzi jego główną przyczynę. Cała ta nader istotna dla filozofii współczesnej opozycja może zostać sprowadzona — w kontekście rozważanych tu kwestii — do pytania, czy nauka ze swej istoty sprzyja wzrostowi polityczności, czy też — przeciwnie — potrafi ją ograniczyć?

Można by jeszcze dopuścić, że, z punktu widzenia podniesionej właśnie kwestii, sama nauka jest raczej neutralna. Wobec tego takie lub inne skutki zależałyby nie tyle od nauki, ile od towarzyszących jej okoliczności, np. społecznych lub ekonomicznych. Wówczas jednak konsekwentnie musielibyśmy uznać nie naukę, ale te okoliczności za czynnik decydujący o kształcie dziejów w epoce nowożytnej. A przecież tworzona wówczas cywilizacja nie nazywa się np. *ekonomiczną* lub *społeczną*, tylko *naukową*. Nauka jest więc w niej głównym czynnikiem dziejotwórczym. Uzasadnione jest więc poszukiwanie przyczyn nadmiaru polityczności, którym charakteryzuje się epoka nowożytna, właśnie w fenomenie nauki. Należałoby przeto teraz pokazać, że nauka z samej swej istoty stymuluje wzrost polityczności.

Zacznijmy od towarzyszącej nauce od samego początku jej rozwoju *ideologii* czy też *filozofii*, czyli pewnych generalnych przekonań. W tego rodzaju przekonaniach mianowicie, formułowanych przez najwybitniejszych twórców myśli nowożytnej, w fenomenie nauki akcentowany jest — jako składnik ze wszech miar pozytywny — to, co wręcz należy do samej istoty polityczności. I tak Descartes w *Rozprawie o metodzie* stwierdza, że celem człowieka, realizowanym przez niego poprzez poznanie naukowe, jest uczynienie się *panem i posiadaczem natury*. Z kolei w dziele Bacona pt. *Novum Organum* czytamy, że nauka jest tłumaczeniem przyrody, dzięki czemu przyroda staje się *królestwem człowieka*. Nauka więc, zdaniem Bacona, dostarcza człowiekowi skutecznych narzędzi panowania nad światem. Dla niego także *wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo*.

Nie należy przypuszczać, że ten polityczny czy wręcz militarystyczny język dwóch wielkich twórców filozofii nowożytnej jest przypadkowy. Było z pewnością wynikiem naiwności interpretowanie powyższych wypowiedzi wyłącznie w duchu ideałów humanistycznych. Dzisiaj wiemy aż nadto dobrze, że owe *narzędzia panowania* człowieka nad przyrodą, których dostarcza nauka, w istocie w znacznie większym stopniu są narzędziami panowania nad samym człowiekiem, że *władzę i potęgę*, które są stąd brane, przede wszystkim odczuwa na sobie człowiek. Nawet zniszczenie przyrody, dokonywane przecież narzędziami dostarczany-

mi przez naukę, faktycznie jest przede wszystkim niszczeniem człowieka.

Fenomen nauki można sprowadzić do zastosowania w badaniach przyrody wzorców czerpanych z matematyki (zmatematyzowane przyrodoznawstwo). Z faktu tego wynikają konsekwencje, z których powodu *rozum polityczny* może się poczuć aż nadto usatysfakcjonowany. W wyniku stosowania owych matematycznych wzorców przede wszystkim zostaje zniesiona we wszystkich możliwych wymiarach podmiotowość ludzka. H u s s e r l powiada, że *nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego tylko faktu*¹⁵. Nauka nie ma nic do powiedzenia o ludziach jako podmiotach wolności. Najwygodniej jest jej mówić o zbiorowościach ludzkich, o wielkich procesach zachodzących w sferze makrostruktury społeczeństwa, co właśnie wchodzi w zakres postrzegania politycznego¹⁶.

istotną okolicznością, która towarzyszy nauce, obok jej matematyczności, jest jej specyficznie pojęty aspekt praktyczny, to mianowicie, że każdy rezultat teoretyczny z zasady posiada swój aspekt techniczny. Ten właśnie fakt decyduje właściwie o wszystkim, co się dzieje w sferze produkcyjnej w czasach nowożytnych. Siły wytwórcze bowiem to suma wynalazków technicznych, które wynikają z określonych odkryć naukowych. Równorzędnym reprezentantem fenomenu nauki jest — obok uczonego — inżynier. To swoiste połączenie w nauce dwóch, oddzielnych jeszcze przez Arystotelesa, rodzajów poznania, teoretycznego i praktycznego, czyni z niej nieporównywalną z niczym innym potęgę. Polityczność jest tu więc aż nadto widoczna.

Polityczność owa jeszcze się pomnaża, gdy nauka zostaje odniesiona do sfery rzeczywistości, której polityczność wprost dotyczy, to jest rzeczywistości ludzi. A to właśnie czyni C o m t e i nazywa *pozytywizmem*. Poszerzenie naukowego poznania, tj. poznania ukształtowanego w obrębie przyrodoznawstwa, na ludzkie społeczności jest cechą charakterystyczną pierwszego okresu rozwoju nauk społecznych, przypadającego na pierwszą połowę wieku XIX. W następstwie tego poszerzenia w obrębie nauki traktujących o rzeczywistości ludzi odnajduje się nie tylko uczone, ale także inżynier. W wymiarze personalnym często jest to jed-

¹⁸ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fenomenologia*. Kraków 1987, s. 4.

¹⁹ Okoliczność tę w syntetycznym literackim kształcie przedstawia I. Babel, gdy bohaterowi jednego ze swych opowiadań, uczestnikowi wojny domowej w Rosji, każe powiedzieć, że *matka wobec rewolucji to epizod*. Należy dodać, że rewolucji dokonującej się według zasad naukowych. Wobec działania politycznego, nie tylko takiego, jakim jest rewolucja, epizodem staje się nie tylko matka, ale także np. uczone, pisarz czy ksiądz...

na osoba. Łatwo się domyśleć, że tym *inżynierem społecznym* będzie polityk. Mówi to wprost C o m t e, później także Marks. Oczywiście, w ten sposób dokonuje się wręcz niewyobrażalny wzrost polityczności.

A teraz do tego dodajmy jeszcze określoną rzeczywistą sytuację społeczną, taką, która faktycznie istniała w wieku XIX, w okresie rozwoju kapitalizmu wolnokonkurencyjnego. Wówczas rozwój gospodarczy odbywał się kosztem krzywd, których doznawały siły najemne, w tym zwłaszcza robotnicy. Pragnienie więc dokonania określonych zmian społecznych musiało być wtedy szczególnie dojmujące. Przeto przed *inżynierem społecznym* stały bardzo konkretne i zarazem niezmiernie doniosłe zadania. Musiał więc on poczuwać się do obowiązku rychłego dokonania *zmiany świata*. Stawał się nawet niecierpliwy, ponieważ sądził, że odkrył prawa rządzące światem społecznym¹⁷. A więc mógł sądzić, że jest w posiadaniu legitymacji tej najważniejszej, legitymacji nauki. Sposób, w jaki ma zostać dokonana owa *zmiana świata*, oczywiście sposób naukowy, podsuwała *inżynierowi społecznemu* niedaleka przeszłość, zwłaszcza doświadczenia Francji z końca XVIII wieku. Rzecz jasna, sposobem tym była *rewolucja*. W świadomości ludzi żyjących w wieku XIX, trwa to zresztą do dzisiaj, etos Wielkiej Rewolucji Francuskiej był silnie utrwalony. O ile jednak ta rewolucja była wynikiem spontanicznego ruchu pokrzywdzonych, stąd — jak sądzono — brało się jej niepowodzenie — o tyle ta następna przyniesie już na pewno wszystkim pełnię szczęścia, ponieważ zostanie przeprowadzona według zasad czerpanych wprost z nauki. A przecież wszelka rewolucja to nic innego jak wręcz erupcja polityczności.

Nauka przyczyniła się do wzrostu polityczności także przez określone ukształtowanie filozofii nowożytnej. Dla filozofii tej właściwe jest zwłaszcza dualistyczne rozumienie rzeczywistości. Ponieważ zaś dualizm jest jakością tworzącą istotę polityczności, zatem w czasach nowożytnych między polityką i filozofią mogą rzeczywiście zachodzić szczególnie intymne związki. Najpierw jednak trzeba by — w myśl tego co pisze Husserl — skonstatować, że owa dualistyczna wizja rzeczywistości wynika z faktu podporządkowania się wzorcom matematycznym, co stanowi fundament nauki. Z kolei nauka decyduje także o tym, co dzieje się w filozofii, stąd też i w niej dualistyczna metafizyka jest najważniejsza, a może nawet jedyna.

¹⁷ Dzisiaj, gdyby zapytać przedstawicieli nauk społecznych, czy dysponują już wyczerpującą wiedzą na temat praw rządzących życiem społecznym, bez wahania odpowiedzieliby, że „nie”. Dzisiaj więc raczej nikt nie podjąłby się przeprowadzenia takiego eksperymentu społecznego, jakim jest rewolucja. Jakże więc naiwna była wiara tych, którzy już ponad sto lat temu sądzili, że rzecz ma się zupełnie inaczej. Jakże tragiczne musiały być skutki tej wiary.

Podstawy matematycznej wizji świata, która stała się własnością nauki a następnie przeniknęła do filozofii, stworzył Galileusz. H u s s e r l, komentując ten fakt, pisze co następuje: *Galileusz, patrząc na świat z perspektywy geometrii oraz tego, co ukazuje się zmysłowo i jest zmatematyzowane, abstrahuje od podmiotów jako osób prowadzących życie osobowe, od wszystkiego, co w szerokim sensie duchowe, od wszelkich własności kulturowych, w które obrastają rzeczy w ludzkiej praktyce. Wynikiem tego abstrahowania są same rzeczy materialne, które jednakże bierze się za konkretne przedmioty realne, a ich całość tematyzuje się jako świat. W ten sposób — dodaje Husserl — za sprawą Galileusza pojawia się idea przyrody jako w sobie realnie zamkniętego świata materialnego. Konsekwencją przyjęcia tej nowej idei przyrody jako zapieczętowanego, realnie i teoretycznie zamkniętego w sobie świata materialnego jest całkowita przemiana idei świata w ogóle. Mianowicie — pisze Husserl — ulega on (...) rozszczepieniu na dwa światy: przyrody i świat duchowy, przy czym ten ostatni ze względu na sposób swego odniesienia do przyrody nie osiąga samodzielnej istoty. Tak więc rzeczywistość rozszczepienie i przekształcenie sensu świata było zrozumiałym następstwem wzorca metody nauk przyrodniczych, który w początkach nowożytności był faktycznie zupełnie nie do uniknięcia, czy też, inaczej mówiąc, był on następstwem racjonalności właściwej przyrodoznawstwu*¹⁸.

W owej dualistycznej metafizyce, narzuconej filozofii nowożytnej przez naukę, ostatecznie — co dostrzega Husserl — dominuje monizm, i to monizm materialistyczny. Nauka bowiem, jakby za jednym zamachem, ustanawia dualizm materii i ducha i zarazem go znosi, autonomię przyznaje bowiem tylko materii, odbiera zaś ją duchowi¹⁹. Stąd też materialści w filozofii mogą bez żadnych zastrzeżeń ani też jakichś dodatkowych zabiegów powoływać się na naukę jako dostarczycielkę najbardziej koronnych argumentów przemawiających za słusnością ich poglądów. Tak zresztą myśli się co najmniej do wieku XIX. Na tej samej podstawie materialści ci mogą swoją filozofię nazywać *filozofią naukową*. Rzecz jasna, tym, którzy nie deklarują się jako materialści, głównie zarzucają — i mogą to czynić poniekąd z definicji, zatem bez wchodzenia w badanie konkretnych treści — całkowity rozbrat z nauką.

Przy tym wszystkim jednak pojawia się pewna całkiem realna okoliczność, która wyraźnie zakrawa na paradoks. Oto ów byt duchowy, któ-

¹⁸ E. Husserl: op. cit., s. 56—57.

¹⁹ Tutaj można by pokazać rolę filozofii Spinozy. Sens tej filozofii sprowadza się do zmediatyzowania wskazanego właśnie paradoksu. Mogła ona więc znacząco oddziaływać na polityczność w czasach nowożytnych.

ry przecież, według materialistów, nie jest czymś realnym, w istocie takim się staje w ich enuncjacjach, i to bynajmniej nie jakichś szczegółowych, ale wręcz tych, które dotyczą kwestii najbardziej fundamentalnych. Np. materialista Engels nazywa *wielkim naczelnym zagadnieniem całej filozofii* nie — powiedzmy — kwestię struktury materii, ale *zagadnienie stosunku myślenia do bytu, ducha do przyrody*. Materialiści więc określają się tak, jak ateści. I jedni i drudzy właściwie najczęściej mówią o tym, czemu odmawiają istnienia, ateści o nie istniejącym Bogu (o którym winni po prostu milczeć), zaś materialiści o nie istniejącym duchu (o którym, ponieważ — według nich — nie istnieje, także powinni milczeć).

Wskazana pozornie jest czymś całkiem rzeczywistym dla polityczności. Otóż dla niej, jak wiemy, równie realny jest zarówno dualizm jak i znoszący go monizm. Te dwa punkty wyznaczają pole, na którym polityczność przejawia się w całej swej okazałości. Okazuje się, że używają one pełną teoretyczną egzystencję w filozofii nowożytnej, bezpośrednio wynikłej z matematycznego przyrodoznawstwa, czyli nauki. Tak oto został pokazany sposób, w jaki w czasach nowożytnych nauka stwarzała sprzyjające warunki dla wzrostu znaczenia polityczności. Nie ulega wątpliwości, że jest to sposób szczególnie brzemienny w skutki (oczywiście w tym także skutki negatywne), bo dokonujący się w kostiumie filozofii, czyli poprzez — jeśli zważymy na śródziemnomorski rodowód naszej cywilizacji — kostium bądź co bądź najważniejszy. Równie ważny jest także kostium religijny. Niestety więc mogłoby dopełnić tylko stworzenie czegoś w rodzaju naukowej religii. Nie jest to raczej możliwe w ramach chrześcijaństwa — chociaż tomiści zawsze twierdzili, że ich poglądy są bliskie nauce — ale może stać się faktem w postaci ateizmu lub „naukowej ideologii”, pomieszczonych na miejsce religii.

Filozofia pomyślana jako materialistyczny monizm, zawierający także daulistyczną wizję rzeczywistości, towarzyszy szczególnie wiernie wielu przejawom polityczności w czasach nowożytnych. Tego rodzaju filozofia, aczkolwiek wywodzona z kartezjanizmu, zostaje jednak utrwalona do piero w okresie oświecenia, w tym zwłaszcza we Francji. Nic w tym dziwnego, przecież właśnie wtedy następuje szczególnie silne połączenie filozofii z polityką. Wydarzenia, które miały miejsce we Francji począwszy od roku 1789, będące szczególnym przejawem nadmiaru polityczności, zostały w znacznej mierze przygotowane przez *partię filozofów*. Mamy więc tu już do czynienia, półtora wieku przed Leninem, z czymś w rodzaju upartyjnienia filozofii, czyli nie tylko jej świadomym podporządkowaniem polityce, ale wręcz z przekształceniem w polityczną jakość. W ten sposób filozofia staje się ideologią, czyli czymś, co służy realizacji interesów określonej klasy społecznej, zaś filozofowie — ideologami. Zrzesza-

nie się filozofów w *partię*, czyli podporządkowanie się centralistycznej strukturze, jest naturalną konsekwencją uideologicznienia filozofii. W przedrewolucyjnej Francji *partia* filozofów walczy o władzę dla mieszczaństwa (burżuazji)²⁰. W takim kontekście metafizyka dualistyczna i zarazem metafizyka materialistyczna nabiera określonych treści.

Powyżej zarysowany schemat zostanie później powielony w nowym kontekście politycznym. Teraz będzie szło o walkę polityczną prowadzoną przez klasę robotniczą. Okazuje się więc, że właściwie jedna i ta sama filozofia raz służy jako zasadniczy element ideologii jednej klasy, a raz jako zasadniczy element ideologii klasy innej, pozostającej z tą pierwszą w stanie konfliktu²¹. Ten fakt w szczególnie sposób zaświadcza o charakterze owej filozofii, o jej wręcz idealnym dopasowaniu się do polityki. Rzecz w tym, że struktury właściwe dla polityczności (w tym zwłaszcza realne współistnienie dualizmu i sprzecznego z nim monizmu) są dokładnie odwzorowane w filozofii. Można więc uprawiać filozofię i przez to samo — bez dokonywania żadnych dodatkowych zabiegów — prowadzić walkę polityczną. Jest to — w swoim rodzaju — po prostu wspiania! Potrafił docenić to Lenin, co widać zwłaszcza w jego *Materializmie a empiriokrytycyzmie*. Oto każdy filozof — a właściwie nawet każdy człowiek — jest albo materialistą, albo idealistą. Jeśli tego wprost nie deklaruje, to na pewno milcząco zakłada. Zarazem pierwszy to *nasz*, zaś drugi — to oczywiście *wróg*. Przecież dla polityczności istnieją tylko dwie barwy, *czerwona* albo *biała*. Okazuje się, że dokładnie tak samo jest w filozofii.

Dualizm występujący w polityczności jest dualizmem radykalnym. Radykalny jest także dualizm filozofii wywodzącej się z nauki. Stan, w którym następuje zwycięstwo określonej siły politycznej, charakteryzuje się monizmem. Stąd też po osiągnięciu owego zwycięstwa politycznego, odtrąbienie *zwycięstwa* w filozofii pozostaje właściwie czystą formalnością. Dziw, że wtedy mogą jeszcze istnieć jacyś niematerialiści, zwolennicy filozofii nienaukowej. Tak naprawdę, to chyba raczej zostaje wtedy oddzwoniony zgon filozofii. Rzeczywiście żywa pozostaje tylko polityka.

Zasady filozofii materialistycznej są proste niczym katechizm lub nauka *Koranu*. Doczekały się zresztą wykładu katechizmowego lub koranicz-

²⁰ Fakt to dobrze znany, jak gorliwie francuscy filozofowie okresu oświecenia zabiegali o względy panujących. Szczególnym uznaniem darzyli zwłaszcza króla Prus i carową Rosji.

²¹ Jaki więc sens może mieć teza o klasowym, ideologicznym uwarunkowaniu filozofii? Przecież ta sama filozofia służy dwom zantagonizowanym klasom. Podobnie rzecz się ma z oświeceniową i późniejszą — maksistowską — krytyką religii. W jednym i drugim wypadku jest ona podobna, ale w pierwszym służy interesom burżuazji, zaś w drugim — interesom walczącego z burżuazją proletariatu.

nego w postaci dzieła Stalina pt. *O materializmie dialektycznym i historycznym* (1937). Dzieło to liczy sobie zaledwie kilkadziesiąt stron, a mogłoby być, gdyby pominąć w nim zbędny kamuflaż naukowości, znacznie krótsze. Wielu mogło się go nauczyć na pamięć, w ten sposób — niczym znawcy *pisma* — na każde zawołanie dysponować odpowiednią wiedzą. Dzieło Stalina dostarczyło podstaw filozofii zarówno niewykształconym jak i uczonym.

Materializm jest atrakcyjny dla polityczności, ale nie dla filozofii. W tym względzie grzeszy on bowiem znacznym ubóstwem. Niewiele pomaga odcinanie się od materializmu *mechanistycznego* lub *wulgarnego* i uszlachetniane określeniem *dialektyczny*²². Przecież ten *dialektyczny materializm, wielkie naczelné zagadnienie całej filozofii, czyli zagadnienie stosunku myślenia do bytu, ducha do przyrody* rozwiązuje przy pomocy takiej oto formuły: *myślenie lub duch to funkcja wysoko zorganizowanej materii* (Engels)²⁸. O formule tej można powiedzieć to, że wyjaśnia wszystko, jak i to, że nie wyjaśnia nic.

Jeśli jednak tak intelektualnie mało atrakcyjna filozofia, jaką jest *materializm dialektyczny*, wiodła żywot całkiem okazały, zwłaszcza w krajach realnego socjalizmu, to fakt ten można wytłumaczyć tylko tym, że była pod szczególną opieką, mianowicie pod opieką *władzy*. Dla władzy, która miała możliwość bezpośredniego zawiadywania nauką, filozofia taka była ze wszech miar pożądana. Pewnie dlatego, że wykazywała się daleko idącym do niej podobieństwem.

Obrońca marksizmu mógłby powiedzieć, że ta jego wersja, na którą właśnie wskazaliśmy, nie jest ani jedyna, ani też nie stanowi najwerniejszej wykładni sensu dzieła Marksa. Powiada się nawet więcej — stalinizm jest skrajnym wypaczeniem tego dzieła. Z pewnością są to konstatacje słuszne. W żadnym jednak wypadku nie można zaprzeczyć temu, że ów marksizm stalinowski faktycznie istniał (i chyba jeszcze istnieje), jak i temu, że przecież z czegoś się on wywodził. Należałoby jeszcze uwzględnić i taką oto okoliczność. Otóż tym, w czym znawcy marksizmu upatrują jego najbardziej charakterystyczną cechę, jest nie co innego tylko szczególne podkreślanie znaczenia elementu politycznego²⁴. W tej sytuacji różnice między marksizmem Marksa,

²² Należałoby pamiętać, że wielu wybitnych marksistów zaprzeczało, jakoby była możliwa dialektyka przyrody.

²³ Tzw. materializm wulgarny twierdził, że świadomość jest wydzieliną mózgu. Różnica więc między nim i materializmem dialektycznym jest różnicą między językami dwóch dyscyplin naukowych; termin *wydzieliną* jest zaczerpnięty z fizjologii, termin *funkcja* z matematyki.

²⁴ Fakt ten jest raczej zgodnie podkreślany przez znawców marksizmu. *Markszizm* — pisze J. J. Wiatr — *nie przestając być główną teorią rozwoju społecz-*

Lenina i wreszcie Stalina dotyczyłyby nie podstawowego rozstrzygnięcia — wszyscy oni podkreślają znaczenie czynnika politycznego — lecz tak czy inaczej, kwestii drugorzędnych²⁵. Różnice te byłyby głównie warunkowane różnymi sytuacjami stworzonymi przez czynniki społeczne a także polityczne, w których wypadło im żyć i działać.

IV. PEWNE WNIOSKI

Z naszych rozważań wynika, że w zjawisku polityczności zawiera się — i to w całej swej okazałości — właściwa dla naszego kręgu cywilizacyjnego rozumność. Z pewnością jest to ta sama rozumność, którą współtworzą religia, filozofia i wreszcie nauka. Dokładniej rzecz ujmując, należałoby powiedzieć, że polityczność zawiera się w rozumności — tworzonej przez religię, filozofię i naukę — jako jej integralny składnik. Dla wszystkich tych czynników, składających się na naszą cywilizację, istotną wartość posiada *jedność*. Otóż właściwa naszemu kręgowi cywilizacyjnemu rozumność to tyle, co ujrzenie otaczającej wielości jako jedności. W religii występuje to zwłaszcza za pośrednictwem pojęcia *Boga*, w filozofii — pojęcia *bytu*. Rzecz jasna, *jedność* to także istotny wymiar życia społecznego, zwłaszcza takiego, które wypracowuje określone formy organizacyjne, zwane *państwem*. Wówczas to pojawia się zjawisko polityczności. W nim jednak, równie istotna jest *jedność* jak

nego, filozofią, etyką i teorią ekonomiczną — jest przede wszystkim teorią polityki. Jest nią dlatego, że centralną kwestią teoretyczną marksizmu jest czyn polityczny, praktyczny akt rewolucyjnego obalenia starych i utworzenia drogi nowym stosunkom społecznym. W tym sensie marksizm stawia problematykę polityczną w samym centrum swych zainteresowań; można wręcz powiedzieć, że rozpatruje wszelkie inne stosunki społeczne przez pryzmat ich relacji do polityki (i d e m: Marksizm i polityka. Warszawa 1987, s. 5).

²⁵ Dobitym potwierdzeniem tej tezy może być marksizm L u k á c s a. Nawiązywanie do jego dzieł do dzisiaj przez wielu jest traktowane jako najlepszy z możliwych sposób „odnowy” marksizmu. (Liczne ich przekłady, w dodatku wydawanie w szacownej Bibliotece Klasyków Filozofii, są tego najlepszym potwierdzeniem). Zarazem marksizm L u k á c s a może być interpretowany jako teoretyczne uzasadnienie stalinowskiego totalitaryzmu. *Myśl, że dzieło Lukácsa reprezentuje wewnątrz tradycji marksistowskiej propozycję konkurencyjną wobec oficjalnej dogmatyki, jest bardzo płytka. Tym, co odróżnia Lukácsa od jego ideologicznych cenzorów, jest jego konsekwencja i głębia, z jakimi stara się on sformułować dla dogmatycznego statusu marksistowskiego twierdzeń filozoficzne uzasadnienie. W odróżnieniu od tuzinkowych marksistów swojej epoki Lukács widzi problemy tam, gdzie ci zadowolają się symplifikującymi deklaracjami.* (D. Aleksandrowicz: *Dogmat i filozofia*. „Studia Filozoficzne” 1985, nr 11—12, s. 82). Można by więc powiedzieć, że Lukács jest znacznie groźniejszy niż owi tuzinkowi marksści, niż nawet Stalin.

i *dualizm*. Stąd bierze się szczególne znaczenie związków między politycznością i religią, a także — w czasach nowożytnych — jej związków z nauką, zwłaszcza za pośrednictwem *filozofii naukowej*²⁶.

Zarazem polityczność produkuje zło. Czy więc podjęcie jakiegokolwiek próby przewyciężenia owego zła, zwłaszcza zaś wyeliminowania jego źródeł, ma polegać na eliminowaniu polityczności? Ale przecież w ten sposób doszłoby także do eliminowania rozumności, czyli tego, co wydobywa nasze ludzkie trwanie z *chaosu* do *porządku*, z *bezsensu* do *sensu*. Jedyne więc, co pozostaje, jako przedsięwzięcie realne i zarazem rozumne, to przeciwstawianie się nadmiarowi polityczności. Oto nasz wniosek najważniejszy.

Znaczyłoby to, że szczególną uwagą winniśmy darzyć to wszystko, co sprzyja owemu nadmiarowi polityczności, jak i to wszystko, co sprzyja jego ograniczaniu. Odnosząc to do naszych czasów, faktycznym źródłem zła były poczynania, które potęgowały polityczność nie bacząc na to, że ona i tak tkwi we wszystkich tkankach naszego organizmu społecznego. Wynik tego typu poczynañ — to totalitaryzm. Otóż w całych dziejach nowożytnych, zwłaszcza jednak w naszym stuleciu, mieliśmy do czynienia z tego rodzaju nastawieniem, w którego wyniku nadmiar polityczności musiał prowadzić do groźnych następstw, polegał bowiem na ustanawianiu jej jako czynnika nadrzędnego wobec wszystkich innych i przez to całkowicie autonomicznego. Przejawiało się w tworzeniu specjalnych instytucji politycznych i stawianiu ich ponad wszystkim. Instytucje polityczne były postawione ponad instytucjami państwowymi, ekonomicznymi, naukowymi, kulturalnymi, nawet religijnymi, tak jakby wszystkie one, przez sam fakt istnienia, nie tworzyły w aż nadto wystarczającym wymiarze zjawiska polityczności. Obok więc parlamentów, rządów, dyktatorów etc. pojawiły się *urzędy* od nich wszystkich jeszcze ważniejsze: komitety, sekretarze, komisarze. Czy nie jest to dolewaniem oliwy do ognia? Podobnie można mówić o narzucaniu jednej ideologii, reglamentującej całość życia duchowego ludzi, jednej filozofii, jednej literatury, jednej sztuki itd.

Niebezpieczeństwo totalitaryzmu tkwi w samej istocie naszej cywilizacji. Niebezpieczeństwo to spotęgowało się niepomierne w czasach nowożytnych. Wynika to ze wszystkich tych następstw, które niesie z sobą

²⁶ To ostatnie pojęcie obejmuje zarówno filozofię dualistycznie zaprojektowaną (materializm — idealizm), z jednoznacznym uznaniem niepodważalnego priorytetu tylko jej jednego składnika, czyli materializmu, wraz z jej XIX-wieczną wersją antropologiczną, jak i — wówczas także upowszechnionym — przekonaniem, że sposób poznawania właściwy dla przyrodoznawstwa jest równie dobry dla humanistyki. To ostatnie to *pozytywizm*, tak jak go rozumie jego twórca, czyli A. C o m t e.

fenomen nauki. Oczywiście, nikt nie wyeliminuje nauki z naszego świata. Wobec tego czymś wręcz przerażającym jest jakby umyślne potęgowanie tego niebezpieczeństwa. A to miało miejsce w naszym stuleciu. Nie istnieją, jak dotąd, tego rodzaju bariery, które by niebezpieczeństwo totalitaryzmu eliminowały w przyszłości. Stąd też największą atencją należałoby otaczać to wszystko, co pozwoliłoby owego niebezpieczeństwa uniknąć, czyli to wszystko, co przyczynia się do ograniczania nadmiaru polityczności²⁷.

Nie ulega wątpliwości, że w tym wypadku idzie o to, co się łączy z pojęciem *demokracja* (bez żadnych przymiotników). Na to pojęcie składa się bogactwo dorobku, zarówno o charakterze teoretycznym jak i praktycznym, cywilizacji śródziemnomorskiej i cywilizacji zachodniej, dotyczącego wszystkich aspektów życia społecznego. Demokracja to — jak dotychczas — jedyna forma istnienia i kierowania społecznością ludzi, ograniczająca niebezpieczeństwa zawierające się w *jedności*, czyli niebezpieczeństwa polityczności, a więc w optymalnym wymiarze respektująca wartość *wielości*.

Demokracja posiada także określone zastosowanie w przypadku nauki i filozofii. Co* prawda, Bacon twierdził, że *jakkolwiek (...) różne są ustroje państw, jeden tylko panuje ustrój w naukach — demokratyczny, taki był zawsze i taki pozostanie*. Wśród uczonych do dzisiaj żywe jest przekonanie, że sami sobą i swą działalnością tworzą oni rodzaj republiki (*republika uczonych*), odpowiadający pożądanemu ustrojowi społecz-

²⁷ Określone pozytywne znaczenie posiada apolityczność praktykowana przez Kościół katolicki. Z natury rzeczy bowiem instytucja ta jest aż nadto polityczna. Patrząc w stronę marksizmu, jako nader atrakcyjna musi się jawić *teoria działania komunikacyjnego* J. Habermasa a. (Por. jego dwutomowe dzieło pt. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1981. Por. także: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*. (Praca zbiorowa pod red. A. M. Kaniowskiego i A. S z a h a j a). Warszawa 1987. *Teorię działania komunikacyjnego* musimy zaliczyć na konto samego Habermasa a, nie zaś marksizmu. Samodzielność poglądów Habermasa względem marksizmu dotyczy zwłaszcza rozumienia roli czynnika politycznego. Habermas mianowicie zarzuca Marksowi zbyt jednostronną teorię działania, zbyt jednostronnie pojętą filozofię praktyczną. Można by powiedzieć, że przejawem tej jednostronności jest zbyt dosadne akcentowanie czynnika politycznego. Otóż Marks, zdaniem Habermasa, mówi tylko o działaniu instrumentalnym. Celem tego rodzaju działania jest osiągnięcie określonego sukcesu. Zakłada ono *walkę*, w tym zwłaszcza walkę między pozostającymi ze sobą w stosunkach antagonistycznych klasami społecznymi. Możliwy do osiągnięcia sukces — osiągnięcie władzy politycznej — zakłada likwidację klasy przeciwnej. Według Habermasa, działanie instrumentalne nie wyczerpuje wszystkich możliwych aspektów działania. To zabezpiecza dopiero działanie komunikacyjne. Jego celem jest porozumienie. Działanie komunikacyjne ma miejsce zwłaszcza w społecznościach zorganizowanych według zasad demokracji.

nemu. Wydaje się jednak, że są to pewnego rodzaju fikcje, którym niewiele odpowiada w rzeczywistości. Wystarczy powiedzieć o sytuacji uczonych dzisiaj wykonujących określone zamówienia rządowe (i wojskowe), którzy pracują w ściśle nadzorowanych instytucjach naukowych.

Przekonanie Bacona musimy uznać za całkowicie nieuzasadnione zwłaszcza wtedy, gdy zwrócimy uwagę na dziejotwórcze funkcje nauki w epoce nowożytnej, fakt, że to przecież ona tworzy wszystko, co decydujące w cywilizacji zachodniej, cywilizacji naukowej, a więc także nadmiar polityczności, włącznie z totalitaryzmem. Dla filozofii wynika stąd nader ważna kwestia, zadanie uczynienia nauki przedmiotem refleksji, czyli stworzenia *filozofii nauki*. Szłoby w niej nie o problemy dla nauki poniekąd wewnętrzne, na przykład metodologiczne, ale całkowicie wobec niej zewnętrzne, w tym zwłaszcza analizę jej dziejotwórczej roli w epoce nowożytnej.

Dodatkowe uzasadnienie i zarazem pogłębienie — rzecz dla filozofii współczesnej nie mniej doniosła — otrzymuje nurt *antypozytywistyczny*. Wybór między *filozofią naukową* i *filozofią nauki* nie jest dzisiaj tylko kwestią obrony statusu filozofii lub też kwestią wyboru między różnymi metodologiami nauk humanistycznych i społecznych, ale — będąc i jednym i drugim — dotyczy rzeczy bardziej zasadniczych: perspektyw naszej cywilizacji.

Marzec-kwiecień 1989 r.