

Bogdan SZLACHTA 

Uniwersytet Jagielloński, Katedra Filozofii Polityki, Kraków, Polska

Myśl polityczna a filozofia i teologia polityki

Political Thought and the Philosophy and Theology of Politics

• Abstrakt •

Wobec wielości znaczeń nadawanych terminom „myśl polityczna”, „filozofia” i „teologia polityczna” konieczne jest ustalenie możliwych relacji między nimi. Tekst przynosi taką próbę, opartą na sugestii, że w pierwszej kolejności należy zdać sobie sprawę z różnych sensów nadawanych polityce (pojmowanej jako wiedza lub praktyka) i polityczności (określanej przez poszukiwanie wspólnego rozwiązania, a może nawet dobra, albo przez zmagania różnych aktorów czy graczy politycznych o narzucenie rozwiązań chroniących czyjeś partykularne interesy). Historyczne tło wywodu zawiera odniesienia do ujęć dawnych, nawet starożytnych, zasadniczo jednak ma ono walor wprowadzający, unaoczniający złożoność analizowanych zagadnień.

Słowa kluczowe: myśl polityczna; filozofia polityczna; filozofia polityki; teologia polityczna; ideologia polityczna; teoria polityki

• Abstract •

Due to the multiplicity of meanings given to the terms ‘political thought’, ‘philosophy’, and ‘political theology’, it becomes necessary to establish possible relationships between them. The text makes such an attempt based on the suggestion that, first of all, it is necessary to take into account the different meanings given to politics (understood as knowledge or practice) and the political (defined by the search for a common solution, and perhaps even for the common good, or by the struggles of various actors or political players to impose solutions protecting someone’s particular interests). The historical background of the argument contains references to old, even ancient, approaches, but essentially, it has an introductory value, illustrating the complexity of the analysed issues.

Keywords: political thought; political philosophy; philosophy of politics; political theology; political ideology; political theory

Tytuł jest nieco prowokacyjny: można dowodzić, że myśl polityczna jest różna od filozofii i teologii polityki z racji „polityczności”, osadzenia w tym, co polityczne, a co rozumiane jako pole zmagania aktorów politycznych czy raczej graczy zabiegających o przejęcie władzy w państwie, od którego wolne są filozofia i teologia odnoszące się do polityki inaczej pojmowanej, jako przedmiotu przekraczającego tamte zmagania. Wywód o takim zestawieniu ukazałby odmienność „polityczności” w skojarzeniu ze zmaganiem wielu aktorów czy graczy, a przez to myśli politycznej obejmującej ich – niekiedy złożone i wielowarstwowe – propozycje, oraz „polityki” jako wiedzy raczej niż praktyki, wiedzy oczekiwanej zapewne także (a może zwłaszcza) od takich aktorów czy graczy, a przez nich często bagatelizowanej lub zgoła niedostrzeganej. W pierwszym podejściu akcent padałby na konkutowanie projektów aktorów czy graczy, w drugim natomiast na wspólną im wiedzę, którą winni oni uwzględnić, by wznieść się z poziomu myśli o tym, co projektowane z partykularnych punktów widzenia dla uzasadnienia pretensji do władania, do poziomu refleksji filozoficznej i teologicznej, która – i jest to już stwierdzenie kontrowersyjne – także należałaby do myśli politycznej. Moja teza wstępna głosi, że „myśl polityczna” to określenie niezwykle rozległej dziedziny, obejmującej i myśl polityczną tworzoną przez aktorów czy graczy politycznych, i myśl polityczną nie tyle bardziej od tamtej uporządkowaną, ile mocniej ugruntowaną, bo odsyłającą do podstawowych rozstrzygnięć metafizycznych (także antropologicznych i społecznych), epistemologicznych i etycznych. Pierwszy rodzaj myśli wiązano niegdyś z aktywnością „partyjników”, niekiedy kojarząc jednak ich projekty z filozoficznym ugruntowaniem dostarczanym przez sofistów. Już to stwierdzenie pozwala dostrzec, że i pierwszy, i drugi rodzaj myśli mogą być tworzone na podstawie obserwacji „rzeczywistości politycznej”, a nie w oparciu o „spekulacje teoretyczne”, które niekiedy kojarzy się z rozpoznawaniem realnie istniejących, nietworzonych przez ludzi, pojęć w rodzaju sprawiedliwości czy człowieczeństwa, przypominających Platońskie. Warto pamiętać, że filozofia polityczna bywa traktowana jako „dział filozofii (często utożsamiany z filozofią społeczną) zajmujący się problemami związanymi z życiem zbiorowym społeczeństwa, takimi jak: natura, źródła i cele państwa, uzasadnienia oraz klasyfikacje ustrojów, pochodzenie i granice władzy, rola jednostki w zbiorowości, funkcja obyczajów i instytucji, związki między moralnością a polityką” (Legutko, 2004, s. 324). Lecz nawet zwolennicy zaliczania filozofii politycznej jednak, a nie filozofii polityki, do dyscypliny „filozofia” dostrzegają, że uprawiający ją albo wychodzili od opisu dostępnej zmysłom rzeczywistości i zmierzali ku uogólnieniom, albo podejmowali abstrakcyjne rozważania, które – w ich intencji – miały pośrednio sterować polityczną praktyką przez wyznaczenie kierunku zmian. Stąd u uprawiających filozofię polityczną (którą uznajemy za jeden z rodzajów myśli politycznej) znajdujemy

„zarówno bogaty aspekt opisowy (np. u Arystotelesa, Monteskiusza czy Alexisa de Tocqueville’a), jak i [aspekt] czysto koncepcyjny (Platon, Jean-Jacques Rousseau, John Rawls)”, jako że filozofia polityczna miała „w równej mierze pomóc zrozumieć dokonujące się samoczynnie zmiany, jak i sterować je ku skonstruowanym przez teoretyków modelom” (Legutko, 2004, s. 324). Obok deskrypcji dotyczącej rodzajów ustrojów politycznych czy sprawiedliwości u Arystotelesa choćby pojawiają się rozważania dotyczące „rządów prawa”, którym mają się poddawać aktorzy czy gracze, o ile najdoskonalsza ze wspólnot, państwowa, ma się rozwijać, umożliwiając realizację dobra wspólnego lub po prostu dobre życie obywatelom. Tę dwoistość znajdujemy w filozofii politycznej, a naszym zdaniem raczej w myśli politycznej, od starożytności. Powiadamy raczej myśl polityczna niż filozofia polityczna na początku XXI w. po Chrystusie, bo świadomi jesteśmy przemian zachodzących zwłaszcza w XX w., gdy zapanowały podejścia pozytywistyczne i behawioralne w dynamicznie rozwijających się naukach społecznych, w pewnym zakresie porzucających związek z dawniej ugruntowanymi przeświadczeniami filozoficznymi, skupiających się głównie na dostępnych zmysłom faktach i stroniących od „wartości”, redukujących namysł do uogólnień opartych na rozpoznaniu prawdziwości nimi powodujących¹. Powiada się więc, że „opisowy aspekt filozofii politycznej uległ rewizji z powodu wyłonienia się »nauk politycznych«, zwanych niekiedy politologią, która to dyscyplina prze-

¹ W dobie dominacji pozytywistycznego podejścia do nauki Leo Strauss zaczął głosić, że możliwa jest filozofia polityki (polityczna) jako „ostateczny cel działania politycznego”, wiązany z szukaniem „uniwersalnej wiedzy, wiedzy o całości, mądrości” niedostępnej w faktach zmysłowo uchwytanych, w uogólnionych i weryfikowanych doświadczeniach. Tak ujęta filozofia polityki miała stawiać pytania i wskazywać kryteria, z punktu widzenia których można oceniać różne opinie o całości (Strauss, 1998, ss. 62–63). Tak pojmowana filozofia polityki miała mieścić się w obrębie myśli politycznej, ale nie każda myśl polityczna nią była, pierwsza bowiem – nie odróżniając wiedzy od opinii – mogła się opierać na „stanowczym przekonaniu” lub „ożywczym micie”, podczas gdy druga – odróżniając opinię od wiedzy – podejmować „świadomy, spójny i nieustanny wysiłek zastąpienia opinii o podstawach polityki wiedzą o nich”. Tylko filozofowie polityki mieli więc zyskiwać dostęp do „niepokojącej świadomości podstawowej różnicy między przekonaniem, wiarą i wiedzą” i dzięki temu wykraczać poza bieżące konteksty i historyczne osadzenia refleksji politycznej. O ile „myśliciel polityczny, który nie jest filozofem” i eksponuje „praktyczny rys” swej refleksji, jest „szczególnie zainteresowany lub związany z konkretnym porządkiem czy działaniem politycznym, o tyle filozof polityki jest przede wszystkim zainteresowany prawdą czy [jest do niej] przywiązany”. O ile więc myśl polityczna, wyrażająca się w normach prawnych, mowach publicznych, a nawet pamfletach, prezentowana na poziomach ideologicznym, koncepcyjnym i programowym, „jest równie stara jak rasa ludzka, bo pierwszy człowiek, który wypowiedział słowo »ojcze« albo słowa »nie będziesz...«, był pierwszym myślicielem politycznym”, o tyle filozofia polityki miała się pojawić „w znanym czasie w zarejestrowanej przeszłości” (Strauss, 1998, s. 64). Twórca myśli politycznej, osadzony w tym, co bieżące, wydaje się niezdolny do przekroczenia kontekstów, w których działa, narażony na uwikłanie refleksji w partykularności, w „mieście” zdominowanym przez „gry polityczne”. Filozof polityki miał takie uwikłania przekraczać i spoglądać na „miasto” z zewnątrz, z osiągalnej dlań perspektywy ogólniejszej, by nie rzec „wieczystej”.

jęła zadanie opisu faktycznego sposobu funkcjonowania instytucji politycznych i ich interpretacji”. Z „dwoistej” filozofii politycznej wydzielono dla „politologów” „część deskryptywną”, pozostawiając „aspekt koncepcyjny” wciąż ją uprawiającym, koncentrującym się „na budowaniu modeli i interpretowaniu ludzkiego zachowania niezależnego od społecznych i obyczajowych kontekstów” nie tyle w oparciu o „konkretne doświadczenie”, ile w oparciu o „ogólne ustalenia dotyczące ładu naturalnego, granic poznania, moralności, odniesień metafizycznych czy natury ludzkiej. [...] Granica między rozważaniami podpadającymi pod filozofię polityczną i szczególnie ujętą politologię jest jednak dzisiaj nieostra; i w tej pierwszej można znaleźć opis konkretnego doświadczenia, i w tej drugiej zdarza się refleksja ogólna. W niektórych krajach – np. anglosaskich – pojęcie »filozofia polityczna« bywa obecnie rzadko używane i zastępuje się je kategorią »teorii politycznej«, która może zawierać elementy filozofii i politologii” (Legutko, 2004, s. 324). Ostatnie stwierdzenie jest istotne, jako że granica między myślą polityczną i teorią polityczną czy teorią polityki także należy wyznaczyć, orzec, czy także druga należy do pierwszej, stanowi jej część, podobnie jak filozofia polityczna: jeśli uznajemy, że teoria polityczna czy teoria polityki to nazwa jednej z części filozofii politycznej uprawianej już przez starożytnych Greków, to zapewne jako subdziedzina o nowej nazwie winna być zaliczona do myśli politycznej. Uprawiający teorię polityki² przekonują jednak, że wnoszą

² Wspomniany już Leo Strauss odróżniał filozofię polityki od teorii polityki (politycznej), która – odwołując się „w ostatecznej instancji do zasad akceptowanych przez opinię publiczną czy też [przez] większą jej część” – ma przyjmować „dogmatycznie” zasady łatwe do zakwestionowania. Teoria polityki (inaczej – w ujęciu Straussa – „nauki polityczne”) ma bowiem – zgodnie z pozytywistycznym podejściem – badać „rzeczy polityczne”, opierając się na modelu właściwym naukom przyrodniczym, i rościć pretensje do „naukowości”, a przez to wyłączości na drodze wiodącej do „prawdziwej wiedzy o rzeczach politycznych”. Broniąc filozofii polityki, Strauss wywodził, że: „naukowa” nauka o polityce jest faktycznie sprzeczna z filozofią polityki”, którą pragnie się ograniczyć do metodologii (logiki); filozofia polityki, raz jeszcze: będąca rodzajem myśli politycznej, korzysta jednak z „wiedzy politycznej”, bliskiej także „mężom stanu” pragnącym poznać, czymże jest „dobre życie”, a czym „dobre społeczeństwo”, przekraczającym to, co bieżące i partykularne, a co zajmuje znakomitą większość polityków, i sięgającym ku temu, co powszechne i co stanowi „wiedzę o rzeczach politycznych jako taką”, wymykającą się subiektywności, nieopartą na odmiennych niż przyjmowane przez innych „wartościach” (Strauss, 1998, s. 68). Współczesny rozwój badań nad myślą polityczną z jednej strony, nad „naukową nauką o polityce” z drugiej spowodował upadek, jeśli nie zanik, filozofii polityki w sensie Straussa. „Pierwotnie” – pisze przywoływany autor – „filozofia polityki była tożsama z nauką o polityce oraz ze wszystko obejmującą refleksją nad rzeczami ludzkimi. Dziś znajdujemy ją pociętą na kawałki, które zachowują się jak kawałki dżdżownicy. Najpierw odróżnienie pomiędzy filozofią i nauką zostało zastosowane do refleksji nad rzeczami ludzkimi, a następnie odróżniono niefilozoficzną naukę o polityce od nienaukowej filozofii polityki; odróżnienie to w obecnych czasach odbiera filozofii polityki wszelką godność i szczerść. Ponadto wielkie fragmenty tego, co wcześniej należało do filozofii polityki, zostały wyemancypowane pod nazwami ekonomii, socjologii i psychologii

się na poziom dociekań naukowych i traktują myśl polityczną jako subdziedzinę sąsiednią, odslaniającą stanowiska niewznoszące się na poziom naukowy, warte wspominania w podręcznikach, projektowane przez „myślicieli” bardziej lub mniej adekwatnie do aktualnych okoliczności historycznych i społecznych. Ich refleksja, jako nieuwarunkowana w podobny sposób, dotyczy „faktów”, tego, co stwierdzają naocznie, a nie tego, co fakty takie poprzedza. Ma ona wyraźne pozytywistyczne znamię, „naukowość” jej bowiem tkwi w tych przeświadczeniach odpowiadających założeniom przyjmowanym przez neopozytywistów z kręgu Koła Wiedeńskiego i kontynuatorów ich stanowiska³.

społecznej”, tak że filozofia polityki w zasadzie przestała istnieć jako „nienaukowa, niehistoryczna albo jedno i drugie. Nauce i Historii, dwóm wielkim siłom współczesnego świata, udało się ostatecznie unicestwić samą możliwość filozofii polityki”. Głównym sprawcą jej unicestwienia był pozytywizm, którego twórcy wskazali różnicę pomiędzy faktami i wartościami, uznając, że „jedynie sądy o faktach należą do kompetencji nauki, że naukowe badanie społeczeństwa nie jest kompetentne w zakresie wydawania sądów o wartościach i musi unikać ich wypowiedzania”, że poza dziedziną nauki leży wszelkie wartościowanie jako ujawnianie partykularnych preferencji, zatem wprowadzanie do refleksji o faktach tego, co do sfery faktów nie należy (Strauss, 1998, s. 69). Strauss zauważył, że pozytywizm w naukach społecznych „wiedzie nie tyle do nihilizmu”, ile „do konformizmu”, gdy bowiem jego wyznawca przekonuje, że np. demokracja jest wartością, to uznaje, iż jest to fakt stwierdzany w społeczeństwie, do którego należy; czyniąc tak, abstrahuje on jednak od pytania o powody, dla których demokracja ma być dobrem. A przecież „jest rzeczą niemożliwą zrozumieć myśl czy działanie, nie oceniając go zarazem, jeśli nie jesteśmy w stanie oceniać w sposób adekwatny [...], to nie jesteśmy też w stanie adekwatnie rozumieć. Sądy wartościujące, którym nie wolno wkroczyć frontowymi drzwiami nauk politycznych, socjologii czy ekonomii, wchodzą drzwiami bocznymi: od strony aneksu do współczesnych nauk społecznych, który nazywany jest psychopatologią” wymagającą wskazania „miary patologii”. Czy zatem, pyta Strauss, „badacz społeczeństwa nie musi przyjmować założenia, że zdrowe życie społeczne na tym świecie jest rzeczą dobrą, podobnie jak medycyna z konieczności opiera się na założeniu, że zdrowie i długie, zdrowe życie są rzeczami dobrymi? A czy same twierdzenia o faktach nie są oparte na założeniach, których wszakże nie kwestionujemy tak długo, jak długo zajmujemy się faktami jako takimi (czyli tym, że istnieją »fakty«, że zdarzenia mają swoje przyczyny)?” (Strauss, 1998, ss. 72–73). Albo czy może on określić „sferę polityczną”, będącą przedmiotem zainteresowania „naukowych” nauk politycznych badających to, co polityczne, fakty wymagające relacji do społeczeństwa cywilnego/obywatelskiego lub państwa, bez uwzględnienia celu ich istnienia?

³ To problem niezwykle szeroki, wikłający zastanawiających się nad nim nawet w ostępy dotyczące pojmowania „realizmu politycznego” odsyłającego do innej rzeczywistości niż ta, do której odsyłali realności pojęciowi i filozofowie wczesnej nowożytności, mający za „realne” to, co tkwi „na wyposażeniu” każdego ludzkiego umysłu. Tamci znajdowali rzeczywistości, to, co realne zatem, poza „faktami” uchwytywanymi przez zmysły. Pozytywiści tymczasem, bagatelizując wątpliwości Kartezjusza, uznają, że „rzeczy” dostępne zmysłom otaczają podmioty poznające, niezdolne już sięgać ani do pojęć ogólnych (unieważnionych), ani nawet do „rzeczy samych w sobie”, *noumenów*. Pomijając szczegółowe poszukiwania, ograniczmy się do stwierdzenia, że zwrot ku „rzeczywistości rzeczowej” właściwy jest wyznawcom empiryzmu stanowiącego w wielkiej mierze podstawę pojmowania współczesnej nauki jako opartej na kilku podstawowych doktrynach (zob. choćby Benton, Craib, 2003, s. 23 i n.). Są oni skłonni przyjmować i „rozstrzygnięcie metafizyczne” i twierdzić, że istnieje jakaś rzeczywistość dostępna

Już te wstępne uwagi unaoczniają złożoność naszych poszukiwań. Jeśli dodamy, że spór o pojmowanie polityki już to jako nazwy praktyki konfrontowania się aktorów lub graczy, którą niekiedy opisują „myśliciele polityczni” (nierzadko sprzyjający którymś z nich), już to jako nazwy wiedzy ogólnej pretendującej do uniwersalności, to dostrzeżemy, że złożoność tę potęguje wkłanie Boga w „sprawy polityczne”. Obok filozofii politycznej pojawia się teologia polityczna lub teologia polityki jako kolejna,

naszemu poznaniu, która mieści się w „polu materialnym i cielesnym”, i „rozstrzygnięcie epistemiczne” i twierdzić, że wiedzę nabywamy poprzez zmysłowe doświadczanie świata i interakcję z nim, poświadczając twierdzenia dotyczące tylko tego, co podlega zmysłowej obserwacji, a nawet formułując „prawa” dotyczące wzorców doświadczenia wciąż się powtarzających, w oparciu o które możemy wskazywać, iż dane zjawisko czy wydarzenie jest jego „zastosowaniem” czy „przejawem” (takie „faktualne zdania” mają posiadać walor „obiektywny” w odróżnieniu od skażonych „subiektywnością” zdań czy sądów wartościujących formułowanych w szczególności przez rozlicznych, osadzonych w okolicznościach czasu i miejsca, uwarunkowanych społecznie i kulturowo myślicieli politycznych). Zwolennicy takiego podejścia nie kojarzą już „realizmu” z pojęciami, lecz z tym, co ma istnieć w polu naoczności zmysłowej i jako takie ma być uchwytywane przez poznający podmiot, bez względu na to, czy tym, co istniejące i uchwytywane, jest dana rzecz materialna i cielesna, czy też czyn lub wielość czynów, dany liść choćby, nieposiadający woli, czy też aktywność przez wolę określona, jakaś decyzja polityka lub treść woli prawodawczej choćby. Zważmy, że w dwudziestowiecznych debatach dało się zauważyć dwie linie krytyki pozytywizmu, który „w naukach społecznych można traktować jako próbę osadzenia badania ludzkiego życia społecznego na naukowym podłożu dzięki zastosowaniu metod i form wyjaśniania, które sprawdziły się w naukach przyrodniczych”. Czyniąc to, pozytywiści „opierali się zwykle na pewnej wersji empirystycznej teorii wiedzy, starając się stosować wiedzę z obszaru nauk społecznych do programów reformy społecznej”. Jedna „linia krytyki” dotyczyła prób „rozszerzenia metod naukowych na dziedzinę ludzkiego życia społecznego”, druga natomiast tezy, jakoby pozytywistyczne ujęcie oparte na empirystycznych podstawach było jedynym zasadnym podejściem także w naukach społecznych (Benton, Craib, 2003, ss. 39–40). Obie krytyki wydają się istotne i godne stałej refleksji. Druga z nich jednak naprowadza na trop wielce zajmujący: zewsząd dochodzą głosy, że żyjemy w „epoce postprawdy”, że korespondencyjna teoria prawdy albo i reprezentacyjna lub „klasykzna”, uznająca za kryterium uznawania danych wypowiedzi za prawdziwe lub fałszywe ich adekwatność właśnie do rzeczywistości (jednak istniejącej „obiektywnie” i adekwatnie „opisywalnej”), została wyparta przez inne ujęcia, wyraźnie kierujące naszą uwagę i ku problemowi „konstruowania przedmiotu poznania przez poznający podmiot”, ewentualnie znoszącemu „obiektywność” rzeczywistości, w której takie przedmioty można byłoby uchwytywać, i ku kwestii „ukontekstowań podmiotu poznającego”, zwłaszcza historycznych i społecznych, a ostatnio nade wszystko kulturowych, problematyzujących pretensje do „bezsronności obserwatora”, jakim miałyby być poznający podmiot (osobliwie ten, który uprawia naukę). Zostawiając poza wywodem inne (a liczne) zagadnienia związane choćby z „detotalizacją prawdy” i koniecznością porzucenia wszystkich (czy na pewno?) „wielkich narracji”, zwłaszcza niesionych przez monoteistyczne religie jako niebezpiecznych dla wolności podmiotu (także poznającego, który – skutkiem ich oddziaływania – jest jeszcze bardziej „naznaczany kontekstem” spoza niego pochodzącym, narzucanym mu lub mu się narzucającym), powiedzmy, że z wolna (lecz coraz wyraźniej) staje się problematyczne stosowanie różnych terminów uwzględnianych kiedyś (zob. nie tylko kolejne rozdziały pracy Bentona i Craiba, ale i monografię Waldemara Buliry przedstawiającą opinie badaczy nawiązujących do „teorii krytycznej” szkoły frankfurckiej, wkraczających na pole zwane „naukami o polityce” (Bulira, 2018), a także liczne prace Adama Chmielewskiego).

obok tamtej, subdziedzina myśli politycznej, która aspiruje do wskazywania kierunku zmian w „rzeczywistości politycznej”. Te złożone kwestie wymagają gruntownego przemyślenia, którego elementy postaram się przedstawić w kilku krokach.

Krok pierwszy dotyczy wspomnianego już sporu o pojmowanie polityki. Wspomniany już Arystoteles mówił o niej nie tylko jako o „praktyce”, ale także jako o „naczelnej i najbardziej kierowniczej” „nauce”. Polityka jako „nauka o państwie” obejmowała wszystkie umiejętności praktyczne, jakie w państwie należy uprawiać (retorykę, ekonomię, strategikę, sztukę naradzania się i sądzenia), i sama była „nauką panującą” nad tamtymi (Arystoteles, 1982). Polityka zatem to nie suma umiejętności praktycznych jedynie, lecz nauka używająca takich pojęć jak „piękno” i „sprawiedliwość”, „prawdziwa tylko w przybliżeniu”, bo niedająca tego stopnia pewności lub jasności niż badania przedmiotów logiki czy matematyki. Arystoteles osłabiał przekonanie Platona, dla którego polityka była umiejętnością „troszczącą się o wszystko w państwie, robiącą najwłaściwiej ze wszystkiego jedną tkaninę”, sięgającą wiedzy teoretycznej („czyste”) (Platon, 2005, s. 562). Uczeń Platona nie znał już sprawiedliwości jako idei, odnalazł i uporządkował wiele jej określeń, choć zachował jego przekonanie, że we wspólnocie państwowej winno być realizowane dobro wspólne obywateli wedle wskazań rozumu, przekonywania innych raczej niż zmuszania ich do czegoś, aktywności poznawczej, która winna poprzedzać działanie i wyznaczać jego cele bliskie wszystkim, a nie dominującej w danej społeczności grupie powodowanej choćby przez demagogów. Nie szło, jak idzie w nowożytności nawet według Michaela Oakeshotta, który wszak krytykował konstruktywizm w polityce, o „instytucjonalizowanie aprobaty lub dezaprobaty” (Oakeshott, 1999, s. 127). Jak czytamy w *Polityku* Platona, w ustroju opartym na wiedzy prym mieli wieść „politycy”, a nie „partyjnicy”, to jest przywódcy politycznych aktorów czy graczy, „którzy stoją na czele największych złudzeń i sami są złudzeniami” (Platon, 2005, s. 559). Rozróżnienie dawne, wprowadzone przed dwoma i pół tysiącem lat, „polityków” z jednej, „partyjników” z drugiej strony wciąż jest aktualne: myśl polityczną można wspierać na wiedzy zwanej polityką, dostępnej królom-filozofom jako oczekiwanym „politykom” z innego dialogu Platona, ale mogą ją też tworzyć „partyjnicy” niewspierający się na takiej wiedzy i dlatego dostarczający złudzeń lub zgoła będący złudzeniami. Myśl polityczna drugich, „partyjników”, niekoniecznie skrywać będzie elementy wiedzy dla Platona pewnej. Ich myśl polityczna zmierzać będzie do instytucjonalizacji rozpoznawanych z partykularnego punktu widzenia pragnień, aprobując lub dezaprobuując to, co pragną realizować za przyzwoleniem adresatów swych działań. Ustaliliśmy relację myśli politycznej, która odsyła do wiedzy pewnej, do myśli politycznej, która tego nie czyni, służy jednak uzasadnieniu celów partykularnych przy wykorzystaniu środków znajdujących przez przyrodzony

ludzki umysł. W greckim mieście-państwie, jakim były Ateny, przed rozpoczęciem procesu hellenizacji przez Aleksandra, ucznia Arystotelesa, wiedzę zwaną polityką kojarzono nie z konwencjami zawieranymi lub wykorzystywanymi przez „partyjników”, lecz z różnie pojmowaną „naturą” od konwencji „wcześniejszą”, wiązaną ze sprawiedliwością i dobrem. Tego nauczyli nas Grecy, dążący do budowania filozofii politycznej uwzględniającej rozważania o „naturze”, znanej zarówno Platonowi i Arystotelesowi, wiele zawdzięczającym Sokratesowi, jak i stoikom, a nawet – choć z wyraźnie odmiennym kierunkiem – cynikom i cyrenaikom oraz epikurejczykom. Ich swoista tęsknota do wiedzy pewnej, zakorzenionej w szczególności w rozważaniach o nieziennej naturze dostępnej poznawczym władzom przyrodzonym człowieka, prowadziła do zbudowania koncepcji prawa natury czy prawa naturalnego jako uniwersalnie ważnego, dostarczającego miar pozwalających oceniać poprawność myśli politycznej tworzonej przez „partyjników”, a w każdym razie stawiać normatywne granice polityce jako praktyce podejmowanej przez wielu aktorów czy graczy politycznych.

Koncepcje te, zainicjujemy krok drugi, przejmą od Greków i Rzymian raczej niż od Żydów chrześcijanie, którzy – wraz z ostatnimi – budować będą już nie tyle filozofię polityki, ile teologię. Niepodobna jednoznacznie orzec, czy będzie to teologia polityki, bo w ujęciu staro- i nowotestamentowym pojawiają się odesłania do teokracji („rządów Boga”, które miałyby być sprawowane nawet u kresu czasów lub zgoła po ich zakończeniu, a jednak Bóg jako Zwierzchnik, i to jedyny, miałyby wkroczać w świat ludzkich „miast”) i „teonomii” (Bóg miałby nadawać Stworzeniu ład, a w pewnych ujęciach objawiać też Prawo) dopełniane tezą o nakierowaniu dziejów na cel przez Niego ustalony, ku któremu ma On prowadzić ludzkość w ramach „ekonomii zbawienia” lub „planu historiozbawczego”. To prawda, że pojęcie „teologia polityczna” wprowadził do wokabularza myśli politycznej dopiero Carl Schmitt w XX w., a nawet – jak przekonuje Heinrich Meier, powołując się na Erika Petersona⁴ – on też przyczynił się do „jego prawdziwie światowej kariery bez względu na podziały na poszczególne dyscypliny i granice państw, różnice polityczne i teologiczne”, jednak pojęcie to ma tak samo stary rodowód, jak „wiara w Boga żądającego posłuszeństwa” i jak „religia objawiona”. Żydzi i chrześcijanie uprawiali i uprawiają teologię polityczną jako „teorię polityczną” lub „doktrynę polityczną”, które opierają w większej lub mniejszej mierze na „Objawieniu Boga” (Meier, 2003–2004, ss. 178 i 182). Ich teologia polityczna ma się opierać na treściach objawionych,

⁴ Fragmenty tekstu Petersona pt. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig 1935) zostały przełożone na język polski jako *Monoteizm jako problem polityczny* (Peterson 2012).

na „Mądrości Bożej”, podczas gdy filozofia polityczna Greków i Rzymian (a także w pewnym zakresie Filona z Aleksandrii oraz takich chrześcijańskich autorów jak Tertulian i Orygenes, święci Ambroży i Augustyn) nie ma ich uwzględniać i sięgać tylko po „mądrość ludzką”. Teologowie mieliby się ograniczać do tego, co objawione, co uzyskuje ludzki umysł „z góry”, już to w postaci norm objawionych choćby Mojżeszowi, już to w postaci „podpowiedzi” Ducha Świętego (jednej z Osób Boskich), który miałby być obecny w każdym ludzkim podmiocie, a więc działać w jego wnętrzu. Granica teologii i filozofii byłaby uchwytana, rzecz jednak w tym, że treści bliskie teologom zostały uznane przez chrześcijan za pierwsze wobec treści bliskich filozofom: o ile Grecy tęsknili za filozofią polityki raczej niż polityczną, o tyle chrześcijanie mieli tęsknić za teologią, czynić punktem wyjścia swych analiz to, czego zechciał Bóg, co On w taki lub inny sposób objawił człowiekowi (tylko narodowi wybranemu lub zgoła każdemu z ludzi). Teologowie, jak wcześniej filozofowie, toczą „spór o to, co słuszne – o sprawiedliwą władzę, najlepszy ład, rzeczywisty pokój”, postrzegając je jako kluczowe dla „sfery polityczności”, dopełniające „najistotniejsze pytanie człowieka: »Jak mam żyć?«”. Jeśli jednak przyjmiemy jako moment odróżniająca teologię od filozofii Objawienie lub jego brak, to powiemy, że istnieje między nimi *nieusuwalna opozycja*: o ile teologia „buduje bez zastrzeżeń na fundamencie *unum est necessarium* wiary i odnajduje pewność w prawdzie Objawienia, o tyle filozofia stawia pytanie o to, co słuszne, całkowicie na gruncie »ludzkiej mądrości«. Zestawienie to uwzględnia „radikalne cięcie” między dwoma obszarami myśli politycznej, teologia bowiem ma negocjować „możliwość racjonalnego uzasadnienia sposobu życia” jako oparta na wierze, „podporządkowująca jej wszystko i wszystko z niej” wywodząca. Nie poszukiwania, lecz posłuszeństwo jest jej znamiem, posłuszeństwo, które może prowadzić do apoteozy władzy lub rewolucji zwróconej przeciwko niej (Meier, 2003–2004, s. 183). Posłuszeństwo takie jednak było właściwe podejściom „klasycznym”, nie tylko greckiemu i rzymskiemu, kładącym akcent na teologię bogów pozostających we wspólnocie politycznej, której winien się zasługiwać (i w jej pamięci pozostawać, zyskując przez to nieśmiertelność) obywatel państwa-miasta, ale także starotestamentowemu, nie wydaje się jednak takie w podejściu chrześcijan, eksponujących moment wyzwolenia ze świata, wzywających do przemieniania siebie i ludzkich „miast” wedle wymagań „nowego przykazania miłości Boga i bliźnich”, a nie wedle przykazań Tory⁵. W Starym Testamencie tkwi zatem

⁵ Merio Scattola zestawiał niegdyś perspektywy grecko-rzymską i chrześcijańską, orzekając, że zgodnie z pierwszą „religia filozoficzna i państwowy politeizm mogły się łączyć bez sprzeczności, ponieważ pierwiastek religijny był immanentnie obecny w świecie ludzkim; istniał [tym samym] jedyny wymiar, w którym mieścił się zarówno czynnik ludzki, skończony, jak i boski, wieczny. [...]”

projekt teologiczno-polityczny odsyłający do Objawienia, który w pewnym zakresie potwierdził św. Paweł, odróżniając Mądrość Bożą i mądrość ludzką oraz uznając, że to, co mądre u Boga, uznawane jest za głupie przez ludzi. W myśli chrześcijańskiej projekt ten zestawiany jest jednak z próbami filozoficzno-politycznymi, angażującymi – za Grekami – przyrodzony ludzki umysł próbujący uzgodnić dostępne mu treści z Objawieniem, uniesprzecznic treści objawione i ustalone przez taki umysł. O ile w tradycji żydowskiej Boże objawienie Prawa jest głównym punktem odniesienia, o tyle w tradycji chrześcijańskiej akcent ten równoważą odwołania do natury, w której Objawienie jest zapośredniczone: Bóg nie tyle objawia Prawo, ile ustanawia ład w Stworzeniu. Oba rozwiązania znane już są z Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia, jednak o ile tradycja żydowska eksponuje drugą z Ksiąg, o tyle tradycja chrześcijańska – raz jeszcze: być może wskutek wyjścia poza środowisko żydowskie i przejścia wielu kategorii i koncepcji Greków wykorzystywanych również przez pogańską myśl rzymską – eksponuje pierwszą, z czasem coraz wyraźniej akcentując znaczenie natury, formy czy istoty gatunkowej jako podstawy ładu określającego poprawność czy prawość ludzkich działań. W tym „przechyleniu się” chrześcijan ku temu, co dostępne mądrości ludzkiej bez odwoływania się do Objawienia, tkwi zresztą zarzewie jednego z najważniejszych problemów uwzględnianych także w myśli politycznej: czy jednostka mająca w sobie Ducha Świętego akceptuje Jego „podpowiedź” autonomicznie (ale nie jako posiadająca „suwerenność moralną”, nie ona bowiem ustala treść dobra), czy też wsłuchuje się w interpretacje tego, co On wskazuje?

W dociekaniach członków Kościoła ufundowanego przez Boga, podobnie jak naród wybrany osadzonego w czasie, między Stworzeniem i Odkupieniem, częścię eksponuje się relacje Prawodawcy, Zwierzchnika i „Pana historii”⁶ do Stworzenia

Decydujące przesunięcie nastąpiło wraz z wprowadzeniem transcendencji, która odwróciła stosunki między częściami świata. W religii państwowej tamten świat należał do tego świata, wieczność należała do czasu, świat bóstw należał do kosmosu, obejmującego zarówno to, co ludzkie, jak i to, co boskie. Natomiast w religii chrześcijańskiej ten świat stał się częścią tamtego świata, czas – częścią wieczności, kosmos zaś – momentem tego, co boskie. W rezultacie ludzie należeli teraz do innego świata, a życie ziemskie przestało być pierwotnym, autentycznym wymiarem duszy” (Scattola, 2011, s. 17).

⁶ Koncepcja „Pana historii” realizującego swój plan zbawczy” odsyła do „ekonomii zbawienia”, a nawet do tzw. teologii ekonomicznej, której nazwę wywodzi się z „linearnego” dążenia Boga do celu z góry założonego. Niekiedy uznaje się, że ten „rodzaj” teologii bliski jest judaizmowi i chrześcijaństwu, kiedy indziej zaś, że jest on właściwy tylko drugiemu, a to (i dopiero) z racji przyjęcia rozstrzygnięcia trynitarnego. Skądinąd, zdaniem Erika Petersona, używającego terminu „teologia polityczna” w węższym sensie niż wcześniej wskazany, ujęcie trynitarnie zdecydowało o zanegowaniu przez chrześcijan teologii politycznej. W tekście uznał on bowiem ich teologię polityczną za teologiczną próbę usprawiedliwienia ceszaropapistycznego lub innego politycznego jedynowładztwa. Lecz jedynowładztwo to

oraz panujących do Prawodawcy, Zwierzchnika i „Pana historii”, ustanawianego przez nich prawa do norm od Niego pochodzących oraz losów poszczególnych wspólnot politycznych nieznających niekiedy lub nieuwzględniających Boga, używając umysłu przyrodzonego. Obie grupy odsyłają do mitu Stworzenia i „stanu rajskiego” oraz mierzą się z problemem Upadku człowieka, dotykając zagadnień niezwykle ważnych dla dziejów myśli politycznej, naprowadzających na ewentualne napięcie między tym, czego zechciał Bóg, i tym, czego zapragnął człowiek przez Niego stworzony. Obie zapowiadają namysł nad ewentualną relacją zbiorowości wybranych do zbiorowości kształtujących się po zerwaniu z Bogiem, „Miasta” Boga do „miasta” człowieka. Już Księgi Starego Testamentu odróżniały politykę (właściwą zbiorowości człowieka, pełną konfliktów) od religii: pierwszy termin, mający źródło greckie, tłumaczono w tradycji żydowskiej *medini* i wiązano ze słowem *medinah* („miasto”), a w nowożytnym hebrajskim z „państwem”, choć słowem najbliższym znaczeniowo „polityce” Greków zdają się w Biblii hebrajskiej *melukhah* lub *malkhut*, słowa oznaczające królestwo, albo *memshalah*, słowo oznaczające z kolei rządzenie⁷. Żadne z tych skojarzeń nie wyklucza „Miasta” Boga, Jego królowania i rządzenia: choć Druga Księga Kronik odróżnia „sprawy Pana” od „spraw króla”, skutkiem czego politykę wiąże się zwykle z aktywnością człowieka, osobiście monarchy, a nie Boga, to w doświadczeniu Izraelitów i „miasto”, i „królowanie”, i „rządzenie” wiążą się z Bogiem. Stary Testament kieruje uwagę ku Niemu jako Zwierzchnikowi, który zawiaduje ludźmi, choćby tylko należącymi do Narodu Wybranego, wiąże więc moment polityczny nie tylko z człowiekiem i „miastem” przez niego tworzonym, jego królowaniem czy rządzeniem, ale także z „Miastem” Boga. Lecz przez to ten moment łączony jest z religią, a ta z Prawem: Bóg, który je objawia, to Zwierzchnik „Miasta” i jego Prawodawca. Wszechmocny, Niewyraźalny, a zwłaszcza Jedyny, przewidział dążenie do Niego, Jego Prawa i „wzorczej”, przez Niego rządzonej wspólnoty o walorze politycznym związanym z Nim przez wszystkie „miasta” ludzkie, skoro – zwłaszcza w wypowiedziach proroków – Jego „Miasto” ma inicjować takie dążenie lub inicjować je mają jego członkowie, Naród Wybrany.

okazało się niemożliwe z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej z powodu przyjęcia w niej dogmatu o Trójcy Świętej. O niezasadności tezy Petersona wyrażonej w tekście przetłóżonym na język polski jako *Monoteizm jako problem polityczny. Przyczynek do dziejów teologii politycznej w Imperium Romanum*, że chrześcijaństwo dokonało „fundamentalnego zerwania z wszelką „teologią polityczną” (Peterson, 2012, s. 58), przekonuje m.in. E.-W. Böckenförde (Böckenförde, 2004/2005, s. 307).

⁷ *Politics and Religion: Politics and Judaism.*

Już w Księgach Starego Testamentu pojawiają się wątki filozoficzno-polityczne⁸, które mocniej zajmą Greków⁹ i nade wszystko ich propozycje wpłyną na kształt zachodniej refleksji politycznej¹⁰, choć zwykle mawia się także o dziedzictwie „judeo-chrześcijańskim” albo o dziedzictwach żydowskim i chrześcijańskim. Tezy o Kreatorze Stworzenia, w którym człowiek kształtuje swoje „miasta”, Jedynym jako „Panu historii” (kierujące uwagę na zależność stworzonego człowieka od Kreatora i przynależność także ludzkich wspólnot politycznych do Jego „historiozbawczego planu”), tkwią jednak w warstwie teologiczno-politycznej, podobnie jak namysł nad trwaniem lub zanikaniem ludzkich „miast”, uwzględniających lub negujących ład ustanowiony przez Boga, kierujących się ku Niemu jako „przyciągającemu” je lub ich uczestników albo niedążących do Niego mimo Jego atrakcyjności, a jednak podlegających Jego osądowi. Chrześcijaństwo, które wydobywa nie tyle moment jurydyczny, ile personalny, wiązany nie z honorowaniem Prawa, ale z jego wypełnianiem na Drodze wskazanej przez Boga wcielonego, kieruje uwagę wielu wyznawców ku relacjom personalnym nie tylko z Nim, ale i z innymi ludźmi, z bliźnimi, wyczułając również przyrodzone władze poznawcze człowieka na poszukiwanie sposobów pomagania im jako przejawów miłości do nich. Pojawia się w związku z tym i kwestia wspólnotowości (całości spajanej relacją każdego uczestnika do Boga, poniekąd także do współtworzonego również przez niego Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa), i kwestia relacji między wyjątkową wspólnotą eklezjalną a wieloma wspólnotami politycznymi, w których ma się ona realizować czy nawet rozwijać. Te kwestie, i wiele innych, omawiane są nie w planie teologiczno-politycznym, lecz w planie filozoficzno-politycznym, wymagają one bowiem angażowania przyrodzonych jedynie władz poznawczych człowieka i nie odsyłają do Objawienia, chyba że z nim połączymy wypowiedzi Jezusa jako „historycznej” przeciw postaci, który formułował wspomniane „podwójne przykazanie” i wprowadzał dystynkcję tego, co należy do Boga, i tego, co należy do człowieka.

⁸ Analizujący żydowską filozofię, a nie teologię polityczną (w ostatnich dekadach coraz intensywniej) ukazują zazwyczaj „wzorczość” narodu wybranego wobec innych (zob. choćby Susser, Don-Yehiya, 1981, ss. 91–111; Elazar, Cohen, 1985).

⁹ H. M. Waller orzeka, że już u autorów starotestamentowych Ksiąg widoczna jest właściwa filozofii politycznej refleksja o „idealnej wspólnocie politycznej” i jej naturze, podstawie i punkcie oparcia legitymacji panującego, powinnościach i uprawnieniach obywateli, relacji ich powinności do uprawnień, podstawie władzy politycznej, równości i wolności oraz „tworzeniu sprawiedliwego społeczeństwa, wykonywaniu władzy, a także etycznych wymiarach wojny i pokoju” (Waller, 1989, s. 43).

¹⁰ Zob. szerzej choćby Elazar, Kincaid, 2000. O wpływie rozwiązań Izraelitów na kształt zachodnich instytucji politycznych zob. m.in. Dodge, 1947; Fisch, 1964; Hill, 1965; Thundyil, 1972. Warto także zajrzeć do prac bardziej popularnych autorów, jak: Kohn, 1961; Voegelin, 1992, 2014 i 2017; Walzer, 1965 i 1985.

Ustalenia teologiczno-polityczne żydów i chrześcijan stanowią punkt oparcia dla ich ustaleń filozoficzno-politycznych. Niepodobna pojąć drugich, gdy pomija się pierwsze, gdy tworzy się filozofię polityczną, nie uwzględniając Boga albo – jak chcą niektórzy – poprzestając na „negatywnej teologii politycznej” jako fundamencie filozofii uprawianej w „miastach” ludzkich¹¹, w których brak już nawet bogów antropomorfizowanych przez Greków i Rzymian. Trzeci krok winien jednak dopełnić drugi: z teologiczno-politycznych wywodów wynika potrzeba uwzględniania na polu filozofii politycznej i – szerzej – myśli politycznej dziwiącego się Rzymianina trwającego przy „klasycznej koncepcji »państwa«” wydobywanego przez chrześcijan prymatu dążenia do zbawienia wobec realizowania powinności wymaganych przez wspólnotę polityczną. Nie idzie im już – jak Cynceronowi – o ojczyznę bliższą (urodzenia) i dalszą (polityczną), lecz o odmienną od tamtych „ojczyznę niebieską” czy „pozadoczesną” oraz o „ojczyznę ziemską” czy „doczesną”. Nie ma już człowiek szukać chwały w państwie-mieście, imperium, Rzeczypospolitej, monarchii o walorze pryncypackim bądź dominackim, lecz w relacji z Bogiem, ma zasługiwać nie na pamięć kolejnych pokoleń ich członków czy obywateli, lecz na wieczne istnienie. Nie idzie o sukces w zmaganiach o dostęp do ograniczonych zasobów materialnych, bo człowiek nie jest jak zwierzę, lecz o wierność, konsekwentne realizowanie wybranej swą wolą wiary i dążenie w oparciu o nią do zbawienia. Odpowiedzialność podmiotu wobec innego Podmiotu jest teraz wydobywana jako centralna, znów wprowadzając na teren omawiany zarówno przez teologię, jak i przez filozofię polityczną, mimo często przyjmowanego monoteizmu nie dające nawet tej „jedności”, co idee Pla-

¹¹ Używam kategorii „wspólnota polityczna”, a nie „państwo”, by podkreślić odmiennosć podejść i autorów Ksiąg starotestamentowych i chrześcijan do zagadnień związanych z istnieniem zbiorowości znających zwierzcchników różnych od występujących w nowożytnym państwie. Thomas Hobbes, uznawany za autora znoszącego teologię polityczną, a przez to fundującego nowożytną myśl polityczną nieuwzględniającą ingerencji Boga, wskazywał, że ostatnią Jego interwencją było Wcielenie. Świadom znaczenia sporów obfitujących za panowania Tudorów i „wczesnych” Stuartów w odniesienia sięgające do ujęć chrześcijańskich (katolicy odwoływali się do ustaleń przedstawicieli szkoły z Salamanki, purytanie i prezbiterianie głównie do Kalwina), Hobbes ograniczył „poznanie polityczne” do tego tylko, co dostępne zmysłom, a co za tym idzie – „zsekularyzował” je, odciął od „świętości”, by dać podstawy „nowej nauce”, gromadzącej wiedzę tylko o świecie dostępnym zmysłom. Wymiary poznawczy i – powiedzmy – ontyczny były niby „dwie strony jednego zjawiska; nie można bowiem sprowadzić świata do doczesności, jeżeli nie ujmuje się go w kategoriach nauki, a z kolei nauka jest możliwa tylko w świecie dokładnie zsekularyzowanym” (Scattola, 2011, s. 125). Hobbes miał zanegować teologię polityczną chrześcijan, uwzględniających dystynkcję poziomów transcendentnego i ludzkiego („transcendentno-światowego” i „pragmatycznego” u Voegelina, 2014), a usuwając tę dystynkcję, uznać, że życie ziemskie jest immanentnie doczesne i nie zna relacji z transcendentnym. W ten jednak sposób miał on ustanowić „czysto negatywną” „nowożytną teologię polityczną” jako „teologię nieobecności: w perspektywie nihilistycznej porządek boski jest obecny tylko jako absolutny brak, a jedynym możliwym objawieniem Boga jest Jego zniknięcie” (Scattola, 2011, ss. 123–124 i 10).

tońskie czy gatunkowa forma Arystotelesa z racji mnogości konfesji i w oparciu o nie budowanych różnych teologii (powiedzmy na marginesie, że jest to osobliwy problem, nie tylko semantyczny: wielość projektów filozoficznych winna skłaniać do mówienia nie tyle o filozofii zwłaszcza politycznej, ile o filozofiach politycznych, budowanych w różnych okolicznościach i opieranych na różnych założeniach; podobnie jednak z teologią zwłaszcza polityczną; także w jej przypadku wobec mnogości podejść rozważać warto zasadność liczby mnogiej); oczywiście, jak mówi się o „historii filozofii” jako jednej, tak mówić można o dziejach filozofii i teologii politycznych, wszelako o tyle zasadnie, o ile myśli się o nich podobnie jak o filozofii: jako umiłowanej mądrości wciąż wracającej do pytań najbardziej fundamentalnych.

Krok czwarty: nowożytna filozofia polityczna nie ma już uwzględniać Boga, budowana jest bowiem jako element procesu „wyzwalania człowieka z ucisku i wyzysku” zapoczątkowanego (jednak) przez Mojżesza, który miał „wyzwolić Izraelitów z politycznego ucisku” Egipcjan, i św. Pawła, który „poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa” wyzwał ludzi spod Prawa Mojżeszowego, kontynuowanego jednak wbrew nim wobec dokonującej się negacji „wiary i przesadnej opieki ze strony teologii” (Assmann, 2019, s. 9). Nie uwzględnia się już Boga normującego, wręcz się Go „uśmierca”, przez co z pewnością zbędna, a nawet niemożliwa staje się teologia polityczna, która niegdyś dawała Antygonie „impuls emancypacyjny” w zmaganiach z władcą będącym człowiekiem (m.in. Pocock, 1975, ss. 83–330). Jeszcze John Locke, prekursor liberalizmu, uwzględniał Go, sugerował, że upowszechnia On trzy z czterech uprawnień przyrodzonych lub nawet wprowadza w ludzki umysł zakaz prawa natury lub rozumu, uprawnienia tamte zabezpieczający, lecz zwrot przeciwko takim mniemaniom jest już wyraźny u tych, którzy – jak Grocjusz, niderlandzki kalwinista – dopuszczają tezę o Jego zbędności: gdyby Go nawet nie było, to ład określający ludzkie poruszenia nie zmieniłby się i trwałby nadal. Jego miejsce zajmuje Rozum kojarzony z Naturą, pisane wielkimi literami, ale już nie osobowe, dostępne nowożytnym myślicielom politycznym, z wolna znów – wzorem dawnych zwolenników „klasycznej koncepcji »państwa«” – skupiających się nie na intencjach z miłością kierujących ku innym, lecz na czynach, „zachowaniach zewnętrznych”, które należało w taki sposób określić, by możliwy stał się „zewnętrzny pokój” między jednostkami i grupami współnależącymi do „państwa”. Krytyki oświeceniowe uderzają w teologię polityczną, lecz nie w polityczną filozofię; raczej ją wzmacniają, skoro mówi się wręcz – przy nieobecności Boga – o oczekiwanym „Państwie Bożym” (bożym?) osiemnastowiecznych racjonalistów.

Do połowy XIX w. trwają ich marzenia: monarchowie oświeceni mają wprowadzać ład lub ma to czynić „bezosobowe”, niezakorzenione więc w żadnej kulturze „państwo”, które wręcz traktuje się jak „podmiot” zdolny ład ustanowić. Nowożytnie

państwo (*status, lo stato*), ujmowane jako taki „podmiot”, nie jest już związane „wyższym łańcem”, jego przywódcy też nie mają na względzie odpowiedzialności wobec Boga, lecz relacjonują się do historii lub ojczyzny, wyznaczników znanych już zwolennikom „klasycznej koncepcji »państwa«”. Następuje nawrót ku temu, co kiedyś zostało przekroczone, nawrót do filozofii politycznej mającej dostarczać uniwersalnych wzorców pozwalających działać na rzecz „pożytku publicznego”. W sukurs jednostkom przychodzi jednak chrześcijaństwo z przejętą od Greków koncepcją sumienia¹² i – paradoksalne to zestawienie – krytyki „mistrzów podejrzeń”: Marksa i Freuda, przede wszystkim jednak Nietzschego. Dla tego niemieckiego autora wszelkie filozofie polityczne ograniczały, były oparte na schematach, które utrwały, jak niegdyś pogańska religia publiczna utrzymywała to, czego oczekiwali jej twórcy mający ją za narzędzie uspokajania jednostek i norm stanowionych przez siebie. Nietzsche był już świadkiem upadku nie tylko teologii politycznych, ale także miłośności pretensji liberalnego parlamentaryzmu do ustalania racjonalności wspólnej obywatelom. Był tym, który – głównie w atakach na Kartezjusza – sugerował, że myśl polityczna może być tworzona już tylko przez poszczególnych graczy powodujących się swą „wołą mocy”, wołą, którą należało zwrócić i przeciwko błędnym pretensjom nowożytności, i przeciwko innym, jak oni pretendującym do narzucania swej woli pozostałym. Myśl polityczna nie mogła już być jedna, nie mogła się wspierać na jednej teologii lub filozofii politycznej, z pewnością nie była już też filozofią polityki, bo nie było jednego dobra, dobra „jako takiego”. Pretensje fundacjonalistów należało odrzucić, bo rację mieli relatywiści¹³. Należało porzucić tezę o istnieniu racjonalnych i obiektywnych miar jako pierwszych wobec elementarnych faktów, jakimi są opinie własne, mniemania poszczególnych obywateli. Owszem, można było przystać na tezy relatywistów, za „naukową” ogłosić tylko gromadzącą i porządkującą

¹² Skoro „światłość prawdziwa, która oświeca każdego, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9) uobecnioma jest w każdym, tedy ten tylko, kto pozostaje w zgodzie z tym, co zgodne z tą światłością i dobre dla wszystkich ludzi, pozostaje w zgodzie z samym sobą jako człowiekiem i działa poprawnie (to jeden z najistotniejszych problemów także dla myśli politycznej, w której toczy się dzisiaj spór o to, czy korzystając ze swych praw, człowiek może dowolnie ustalać „własną” hierarchię wartości lub/i projektować „własne” życie; na czym jednak wesprzeć wówczas ład, który zapewni pokojową koegzystencję podmiotów realizujących to tylko, co „własne”?).

¹³ Fundacjonalizm ontologiczny, bliski „wczesnemu” Ludwigowi Wittgensteinowi, zakłada, że istnieje wspólna ontologia lub zespół podstawowych bytów (niepoddawanych dalszej analizie), z których zbudowane są rzeczy. Stanowisko przeciwstawne, relatywizm ontologiczny, ma przeczyć istnieniu takich ostatecznych składników rzeczy, bo każda jednostka i każda wspólnota jako „osobna całość” tworzą własne światy. Fundacjonalizm etyczny, korespondujący z ontologicznym, orzeka o istnieniu „obiektywnej sfery wartości” uznawanej przez wszystkie jednostki, mając za jego przeciwieństwo relatywizm etyczny przeczący tezie o istnieniu takiej sfery czy takich wartości.

fakty „teorię polityki”, orzec, jak Peter Laslett w 1956 r., „śmierć filozofii polityki” (Laslett, 1956). Nie oznaczało to jednak śmierci myśli politycznej, choć oznaczało jej redukcję: wpierw teologia polityczna, a następnie polityczna filozofia już z niej były rugowane. Owszem, najpóźniej w 1971 r., wraz z wystąpieniem Rawlsa, okazało się, że filozofia polityczna jest potrzebna dla ugruntowania „faktycznego konsensu” liberalno-demokratycznego, kontestowanego nieco wcześniej, przestała ona jednak zajmować polityków, jedynych teraz twórców myśli politycznej, wyzwolonych od obu dawnych jej subdyscyplin.

Przygotowaliśmy w ten sposób krok piąty i ostatni: myśl polityczna współlistnieje jako termin w polskiej debacie intelektualnej z innymi terminami i – podobnie jak one – obejmuje wiele projektów myślicieli, po których elementy sięgają twórcy programów partii politycznych. Prawnicy zachowali określenie „doktryna polityczna”¹⁴, filozofowie „filozofia polityczna” bądź „filozofia polityki”, a są i tacy, którzy badają „teologię polityczną”. Część politologów mówi (pod wpływem anglosaskich autorów) o „ideologiach politycznych” (pomijając „piętno Marks’a”)¹⁵, inna ich część broni terminu „myśl polityczna” jako obejmującego najszerszy zakres wypowiedzi o „rzeczach politycznych” nieodmiennie kojarzonych z państwem jako tworem o walorze politycznym, z pewnością niewznoszącym się aż ku Bogu. Ci ostatni zwykli przyjmować, że myśl polityczna może być prezentowana w wielu formach, od opinii, poglądu, mitu i utopii, aż po rozbudowane traktaty, uznając wręcz za myśl polityczną każdą „formę refleksji nad rzeczywistością polityczną, niezależnie od stopnia rozwoju, wewnętrznej spójności i systematyzacji oraz uteoretyzowania i konkretyzacji” (Jachymek, Paruch, 2001, s. 11). W tym ujęciu myślą polityczną byłyby i uporządkowany wywód oparty na nie zawsze artykułowanych założeniach ontologicznych, epistemologicznych i etycznych, i krótkie oświadczenie odnoszące się do „rzeczywistości politycznej” lub polityki jako formy „działalności społecznej poprzez stosunki i mechanizmy związane ze sprawowaniem władzy, której celem jest realizacja własnego ładu politycznego i zaspokojenie określonych interesów” (Sanecka-Tyczyńska, 2018, s. 12). Każda zatem wypowiedź ujawniająca „własną” wizję ładu lub „własne” interesy niesie lub skrywa myśl polityczną konkurencyjną zapewne wobec innych myśli politycznych uzasadniających lub odzwierciedlających wizje ładów politycznych lub/i określone interesy.

¹⁴ Dość wspomnieć tytuły podręczników dla prawników m.in. Henryka Olszewskiego i Marii Zmierczak lub Krystyny Chojnickiej, a także Franciszka Ryszki czy Jana Baszkiewicza, a nadto Jaskólski, 1997–2015, 6 tomów.

¹⁵ Jeden z popularnych podręczników myśli politycznej wydany w języku polskim w 2007 r., ogłoszony po raz pierwszy w 1992 r. przez Andrew Heywooda, nosi tytuł *Ideologie polityczne* (Heywood, 2007).

Mnogość myśli politycznych raczej niż myśli politycznej jest widoczna, mnogość ta jednak może być objęta ogólnym terminem myśl polityczna, podobnie jak wiele stanowisk filozoficznych składa się na dzieje „jednej” filozofii, a wiele stanowisk teologicznych na dzieje „jednej” teologii. Istotne jest jednak dostrzeżenie, że – obok mnogości form ujawniania myśli politycznych – dopuszczalne są i takie polityczne myśli, które mają „wysublimowany walor” filozoficzny lub „wysublimowany walor” teologiczny; że – obok mnogości form, w jakich ujawniają swe myśli poszczególni aktorzy czy gracze polityczni, by nie rzec (już bez przekąsu charakteryzującego starożytnych Greków) poszczególni „partyjnicy” – także refleksja wysoce skomplikowana traktująca o naturze ludzkiej, o racjonalności (choćby komunikacyjnej) jakoby wspólnej wszystkim ludziom, a w końcu o rozumności, będzie im towarzyszyć. Przecież wiele wizji ładu społecznego i politycznego formułowano od zarania dziejów człowieka, który zrazu eksponował ujęcie kosmologiczne (ukazując „wzorczość” ładu kosmosu dla planu ludzkiego) i ujęcie teonomiczne (ukazując wpływ bogów albo i Jedyne na ten plan, a nawet źródłowy walor Boga dla władzy sprawowanej przez człowieka, legitymizowanego nawet w niektórych ujęciach przez Boga w roli piastuna władzy o Boskiej proveniencji), później ujęcie naturalistyczne (wspólnota, także polityczna, powstaje dzięki „przyrodzonej skłonności” tkwiącej w każdym człowieku) i ujęcie racjonalistyczne (to rozum jednako w każdym z ludzi miał ich skłaniać do wiązania się w zbiorowość i ustanawiania jej organów władczych). Jak się zwykle przekonuje, od połowy XIX w., i z powodu pojawienia się i wzmagania roli masowych partii politycznych, i z powodu negowania wspólnych treści w ludziach, niezależnych od ich kulturowego wyposażenia, naturalistyczne i racjonalistyczne ujęcia schodzą na margines, gdyż pozycję monopolistyczną zajmują różnorodność i wielość, znakomicie uwydatniane od schyłku XX w. w ujęciach nazywanych postmodernistycznymi. Za „mistrzami podejrzeń”, którzy nie tylko ukazali znaczenie kontekstów czasu i kultur, ale także uwydatnili potrzebę realizowania partykularnej woli przez klasę wspierającą się na konieczności historycznej lub nadczłowieka pragnącego zrealizować siebie i wyzwolić z wszelkich uprzedmiotowień, wyjarzmić się wreszcie, docieramy do agonicznego projektu demokracji wciąż zwanej liberalną, choć już niepoprzestającej na „negatywnie” ujmowanych uprawnieniach mających zapewniać niezależność jednostkom, a wraz z nim do przekonania, że każda z wielu myśli politycznych ma względną wartość, podobnie jak względne są wszelkie wizje ładu politycznego. Nie idzie już tylko o wielość i względność porządków instytucjonalnych, ale także o wielość i względność ładów normatywnych, zmagania bowiem prowadzone są o narzucenie własnej, jednej z wielu i jak inne względnie wartościowej wizji porządku instytucjonalnego i ładu normatywnego. Państwo nie ma już chronić określonej tożsamości zbiorowej, lecz dążyć do zaspokajania potrzeb

obywateli mających różne zapatrywania i potrzeby. Nie ma chronić „rozmiękczo-nych” tożsamości zbiorowych, potencjalnie zagrażających swobodzie kształtowania przez obywateli subiektywnych „projektów życia”, lecz uwalniać od sporów, swarów i zmagani politycznych w świecie zwanym już niekiedy „postpolitycznym”, który z racji swej „postpolityczności” miałby być także „uwalniany” od myśli politycznej (a może od wszelkiej myśli ogólniejszej niż „czysto subiektywna”, oparta tylko na partykularnych i przygodnych emocjach?).

Myśl polityczna, której rodzajami mają być filozofia i teologia polityczna (Meier, 2003–2004, s. 182¹⁶), to dzisiaj głównie nazwa ogólna dla zróżnicowanych projektów odwołujących się do niemożliwych do uzgodnienia „wartości” zakorzenionych w różnych kulturach, czasach i społeczeństwach. Naśladując m.in. Maxa Webera, również jej badacze eksponują społeczne, a w ostatnim czasie głównie kulturowe konteksty „idei politycznych” (szkoła Cambridge z Quentinem Skinnerem) albo konteksty temporalne, związane m.in. z rozpadem dawnego i powstawaniem „nowego świata w ramach historii ich pojęć” (Koselleck, 2012, s. 26; szkoła *Begriffsgeschichte* m.in. Reinharta Kosellecka). Rzecz w tym, że nie zawsze dostrzegają oni niebezpieczeństwa płynące z formułowania dość dowolnych twierdzeń o tym, co słuszne i niesłuszne lub dobre i złe, niekiedy zaś poddają się skłonności „do absolutyzowania danego porządku politycznego poprzez pozostawianie w obrębie horyzontu, który jest zakreślony przez dany porządek polityczny i jego przeciwieństwo”. Strauss ostrzegał niegdyś, że „naukowe podejście wiedzie [niektórych badaczy, jak wielu twórców myśli politycznych] do zapoznania pierwotnych czy podstawowych pytań, a tym samym do bezmyślnej akceptacji obowiązujących opinii”, do zajmowania się „sferą

¹⁶ „Wspólna dla teologii politycznej i filozofii politycznej – powiada Meier – jest krytyka nieumyślnego wymazywania lub umyślnego wyłączenia tego, co najistotniejsze. Obie są zgodne co do tego, że toczący się w sferze polityczności spór o to, co słuszne – o sprawiedliwą władzę, najlepszy ład, rzeczywisty pokój – ma charakter fundamentalny, zaś pytanie: «Jak mam żyć?» jest najistotniejszym pytaniem człowieka. Jednak udzielając na nie odpowiedzi, stają w nieusualnej opozycji wobec siebie. Podczas gdy teologia polityczna bez zastrzeżeń buduje na fundamencie *unum est necessarium* wiary i odnajduje pewność w prawdzie Objawienia, filozofia polityczna stawia pytanie o to, co słuszne, całkowicie na gruncie «ludzkiej mądrości». Rozwija ją na miarę możliwości człowieka w sposób najbardziej fundamentalny i wyczerpujący. Zbadać w sposób wyczerpujący, to zbadać wszystkie znane odpowiedzi, podjąć wszelkie możliwe argumenty, uwzględnić w sporze wszelkie warunki i zastrzeżenia, które roszczą sobie prawo do autorytatywności, włącznie z tymi, które stawia lub może postawić teologia polityczna. Jest to refleksja najbardziej fundamentalna, ponieważ polemika toczy się na gruncie, którego żaden argument nie może zafałszować czy przebić, zaś sposób życia, który umożliwia podjęcie sporu nad pytaniem o to, co słuszne, zostaje podniesiony do rangi problemu centralnego. Teologia polityczna od początku neguje możliwość racjonalnego uzasadnienia sposobu życia. Jest świadoma tego, że jest oparta na wierze, i chce tego, ponieważ wierzy w prawdę wiary. Podporządkowuje jej wszystko, wszystko z niej wywodzi” (Meier, 2003–2004, s. 183).

polityczną”, którą można definiować jedynie „dialektycznie”, w końcu do uznania, że wszelka „wiedza naukowa” jest „historycznie uwarunkowana”, a co za tym idzie – zależna od kategorii właściwych danemu, empirycznie (historycznie i kulturowo) osadzonemu społeczeństwu, w którym pracuje ten, kto uprawia „naukowe” nauki polityczne, nawet po przewyżczeniu historycyzmu hołdując pozytywistycznemu odróżnieniu faktów i wartości (Strauss, 1998, s. 74; zob. szerzej Pietrzyk, Szlachta, 2003, ss. 7–59).

Bibliografia:

- Arystoteles. (1982). *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Assmann, J. (2019). *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie*, tłum. A. Niwiński. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Benton, T., Craib, I. (2003). *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Rasiński. Wrocław: Wydawnictwa Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Böckenförde, E.-W. (2006). Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku, tłum. M. Kurkowska. *Teologia Polityczna*, 3.
- Bulira, W. (2018). *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej. Od totalitaryzmu do postmodernizmu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Dodge, G. H. (1947). *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion*. New York: Octagon Books.
- Elazar, D. J., Cohen, S. A. (1985). *The Jewish Polity. Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*. Bloomington: Indiana University Press.
- Elazar, D. J., Kincaid, J. (red.). (2000). *The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*. Grenshaw: Lexington Books.
- Fisch, H. (1964). *Jerusalem and Albion. The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- Heywood, A. (2007). *Ideologie polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hill, Ch. (1965). *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Jachymek, J., Paruch, W. (2001). Wstęp. W: J. Jachymek, W. Paruch (red.). *Więcej niż niepodległość. Polska myśl polityczna 1918–1939* (ss. 9–14). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Jaskólski, M. (red.). (1997–2015). *Słownik historii doktryn politycznych i prawnych*, t. 1–6. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Kohn, H. (1961). *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*. New York: Routledge.
- Koselleck, R. (2012). Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie. W: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, tłum. W. Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Laslett, P. (1956). Introduction. W: P. Laslett (red.). *Philosophy, Politics and Society. A Collection*. Oxford: Basil Blackwell and New York: The Macmillan Press.
- Legutko, R. (2004). *Filozofia polityczna*. W: B. Szlachta (red.). *Słownik społeczny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Meier, H. (2003). Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia, tłum. M. Kurkowska. *Teologia Polityczna, 1*.
- Oakeshott, M. (1999). *Filozofia polityki*, tłum. A. Lipszyc. W: M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Peterson, E. (2012). Monoteizm jako problem polityczny, tłum. J. Duraj. *Res Publica Nowa, 20*.
- Pietrzyk, D., Szlachta, B. (2003). O problematyczności filozofii polityki. W: D. Pietrzyk, B. Szlachta (red.). *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*. Kraków: Wydawnictwo Dante.
- Platon. (2005). *Polityk*, tłum. W. Witwicki. W: Platon, *Dialogi*, t. 2. Kęty: Wydawnictwo Adam Derewiecki.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Politics and Religion: Politics and Judaism*. Pobrane z: <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/politics-and-religion-politics-and-judaism>.
- Sanecka-Tyczyńska, J. (2018). *Racja stanu we współczesnej polskiej myśli politycznej 2001–2015*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Scattola, M. (2011). *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Strauss, L. (1998). Czym jest filozofia polityki? W: L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, wyb. i wstęp P. Śpiewak, tłum. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Susser, B., Don-Yehiya, E. (1981). Prolegomena to Jewish Political Theory. W: D. J. Elazar (red.). *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*. New York: Routledge.
- Thundyil, Z. P. (1972). *Covenant in Anglo-Saxon Thought*. Madras: Macmillan Co. of India.
- Voegelin, E. (1992). *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Voegelin, E. (2014). *Izrael i Objawienie*, przeł. M. J. Czarnecki. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja.
- Voegelin, E. (2017). *Poszukiwanie ładu*, przeł. M. J. Czarnecki. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja.
- Waller, H. M. (1989). Political Philosophy and the Jewish Political Tradition: Can They Be Integrated? *Jewish Political Studies Review, 1*(3/4).
- Walzer, M. (1965). *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, M. (1985). *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books.