

PAWEŁ KACZOROWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0001-7461-3959

pawel_kaczorowski@poczta.onet.pl

***MODERNE OD REFORMACJI DO REWOLUCJI:
POLITYKA WYZWOLENIA,
PODMIOTOWOŚĆ POLITYCZNA,
PORZĄDEK ŻYCIA ZBIOROWEGO
JAKO SPECYFICZNY PROBLEM***

***Moderne from Reformation to Revolution: Liberation Politics,
Political Subjectivity and the Order of Collective Life
as a Specific Problem***

The article provides an overview and outline of key political and state problems in the early modern era in Western Europe. The new era shows politics in a new way as liberation politics and creates a new kind of political system – the state, which from then on is a permanent element of the culture of Europe in a broad sense. The state is also a kind of European ‘commodity’ exported all over the world. The article describes the close relationship between modern politics and the state as a product of occidental rationalism.

Keywords: politics, state, social order, *christianitas*, power, society, sovereignty, modernity, Reformation, revolution, religion, Church, secularisation, state.

*I oto teraz państwa w Europie mają dobrowolnie
tworzyć Unię Europejską, swoją suwerenność
przekazać nadrzędnej instancji w Brukseli,
podać się jednolitym zarządzeniom dotyczącym
już to fuzji wielkich koncernów, już to tego,
jakie mają być rodzaje opakowań w sklepach.
Skoro tak, to godzi się przypomnieć, że państwa,
jakimi je znamy, nie istnieją wcale w Europie
od niepamiętnych czasów, nie są bynajmniej,
jak to głosił Leopold von Ranke,
wiecznymi formami w boskim umyśle.
Hagen Schulze, „Der Spiegel” 2002, nr 6.*

WSTĘP

W wieku XVI w Europie Zachodniej, kontynentalnej bierze początek długi i zawiły proces, w toku którego pojęcie polityki stopniowo nabiera współczesnego nam znaczenia, a więc przede wszystkim staje się pojęciem odnoszącym się do odrębnej, wyróżnionej, choć trudnej do precyzyjnego opisanie, dziedziny aktywności ludzkiej. Polityka jako sfera działalności autonomizuje się i rozszerza swój zakres, staje się w zamiarach i dążeniach swych prawie nieograniczona, tworzy powstającą jako całość ustrojową nową formę ładu życia zbiorowego, która, wraz z centralną dla niej ideą suwerenności, pojawia się pod – także nową – nazwą, nazwą ogólną, *państwo*. Proces ten jest złożony, wielowątkowy, postępujący z przerwami, w różnym tempie w różnych krajach, w długim czasie¹.

Zjawiskiem, wśród wielu innych, znamionującym koniec Średniowiecza i początek czasów Nowożytnych² było właśnie pojawienie się polityki nowej, czyli – można powiedzieć – polityki wyzwolenia, a także jej wytworu – państwa jako porządku życia zbiorowego nowego typu, innego niż porządku dotychczas znane z historii. Polityka wyzwolenia i państwo są ze sobą ściśle związane. Państwo bowiem to „dzieło sztuki, właśnie sztuki politycznej”, jak twierdzi już Jacob Burckhardt; „wytwór okcydentalnego racjonalizmu”, jak głosi Max Weber, racjonalizmu, który zaczyna wówczas stopniowo „obowiązywać” w coraz większym zakresie, także w polityce. To właśnie ów racjonalizm³ spr-

¹ Por. J. Leonhard, *Politik – ein symptomatischer Aufriss der historischen Semantik im europäischen Vergleich*, w: *Politik*, red. W. Steinmetz, Frankfurt am Main 2007.

² Por. R. Koselleck (red.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977.

³ Por. M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, przeł. A. Lipszyc, w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999; N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, zwłaszcza rozdz. 2.

wia, że państwo to już nie dzieło boskiego demiurga, nie natury ani historii, ale twór czysto ludzki, ludzkiej woli i umysłu, dla którego charakterystyczny jest rozdział sfer religii i państwa oraz społeczeństwa i państwa; rozdział, który we wcześniejszych wspólnotach – znających najwyżej rozróżnienie na *polis* i *oikos* – nie występował. Pisze współczesny teoretyk i filozof prawa Udo Di Fabio:

Państwo to racjonalna idea, oddziela ona organizację władzy, władzę polityczną od przednowoczesnych mitów, „odczarowuje” ją. Jednocześnie państwo samo wymaga wiary we własną misję zapewnienia wolności w ramach oświeconego porządku⁴.

Tę powstała już po teologii negatywnej Mikołaja z Kuzy i po okresie renesansowego sceptycyzmu nową wiarę w wielkie sprawcze siły ludzkie wspierać będzie nowa wiedza jako narzędzie przekształcania świata – nowożytna nauka oraz filozofia. Gdy jeszcze Kalwin tłumaczył wolność u upadłego człowieka jako możliwą tylko dzięki łasce Bożej, to już nawet i Francisco Suárez oraz oczywiście René Descartes prezentowali nie religijne, a naturalne, sekularne pojęcie wolności. Oparcie w humanistycznej wierze dawała przede wszystkim jednak filozofia polityczna i społeczna, którą pierwsi głoszą m.in. Francis Bacon (*Nowa Atlantyda*), Thomas Hobbes, Hugo Grotius, a także Baruch Spinoza – przez jednych najbardziej uwielbiany, a przez innych najbardziej nienawidzony. Myśliciele ci, a wraz z nimi Giordano Bruno i Izaak Newton, chcą odsłonić świat na nowo, ukazać jego inny, inny niż ten dawny, choć jeszcze z dawnego wyrastający obraz i w nowym świecie zbudować nowy ład społeczny⁵.

W tym ich wspólnym dziele znajduje wyraz przekonanie, że państwo to nie tylko dzieło sztuki, ale także dzieło prawdy, tej prawdy, którą poznaje w rzeczywistości natury rozum ludzki w swej najpełniejszej postaci – filozofii i nauki (nie istniał jeszcze wówczas rygorystyczny rozdział między tymi dziedzinami poznania). Albowiem, jak pisał w 1721 roku najbardziej znany w swych czasach filozof niemieckiego Oświecenia Christian Wolff: „wszystko co człowiek w dziedzinie po-

⁴ U. Di Fabio, *Die Staatsrechtslehre und der Staat*, Paderborn 2003, s. 10.

⁵ Por. R. Romano, A. Tennenti, *Grundlegung der Moderner Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation*, Frankfurt am Main 1997, zwłaszcza cz. 4 i 5; H. Arendt, *Freiheit und Politik*, w: *idem, Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 1994; S. Richter, A. Siebold, *Was ist Freiheit. Eine historische Perspektive*, Frankfurt am Main – New York 2016; S. Toulmin, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowożytności*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2005; por. także H. Hofmann, *Politik durch Wissenschaft uberholen – Der Atlantis-Traum der Aufklärer*, „Der Staat” 2010, nr 49; O. Hoffe, *Kritik der Freiheit. Grundproblem der Moderne*, München 2015; Ch. Taylor, *Negative Freiheit*, Frankfurt am Main 1992.

wszechnego dobrobytu osiągnąć może, opiera się na właściwym rozumowym rozpoznaniu prawdy”.

Spinoza – wspomniany wielki promotor nowej polityki⁶ – potęgę wiedzy ludzkiej mającej zastosowanie w dziełach polityki wyzwolenia zaprezentował w swej metafizyce, która jest jednocześnie etyką i która nie musi opierać się na żadnej religii ani wyznaniu, albowiem jej prawda jest „neutralna, czysto rozumowa, a nawet *more geometrico demonstrata*”, i dlatego uniwersalnie ludzka. Także Gottfried Leibniz, jak można przypuszczać, przedstawiając w całkiem innym – ale także służącym dobru wspólnemu – celu wzorzec dowodów politycznych liczył, że w ten sposób, dając do ręki obu stronom neutralne „narzędzie” – logikę, stworzy szanse na porozumienie katolików z protestantami⁷.

Nowej polityce i filozofii politycznej towarzyszy protestancka (w wielu swych postaciach) i katolicka teologia polityczna. Koncentrują się one na kwestii pozycji poddanego wobec władzy oraz zadań państwa. Ale towarzyszy jej także jeszcze – w różnym zakresie – polityka w dawnym rozumieniu, a więc arystotelesowsko-tomistycznym. Charakteryzuje się ono tym zwłaszcza, że ukazuje politykę jeszcze swoiście ograniczoną, bo istniejącą w kontekście etyki, zasad sumienia, obrazu świata i człowieka mającego transcendentne, religijne ramy.

I właśnie polityka nowa jest nowa dlatego, że od tego zasadniczego dla dawnej polityki kontekstu, religijno-ideowo-etycznego, chce się wyzwolić i zbudować wedle nowego rozumowego projektu królestwo jak najbardziej ludzkie, „ziemskie”. Daje ona w ten sposób, działając wraz z innymi faktorem, początek epoki kultury europejskiej, w której wyraźnie zaznaczają się, z czasem zdecydowanie wzrastające, później dominujące wręcz, tendencje sekularystyczne⁸.

Powstanie państwa – najważniejszej instytucji społecznej epoki nowożytnej⁹ – ma trojaki przyczyny, które mogą występować osobno lub łącznie. Jest zamierzonym, finalnym rezultatem realizowanej polityki wyzwolenia, zarazem odpowiedzią na mający wielorakie uwarunkowania ogólny kryzys społeczny kończący w Europie epokę

⁶ Por. G. Jura, *Wstęp*, w: B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I.H. Myslicki, Kęty 2003.

⁷ Por. E. Benz, *Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 1949/50, nr 2; F. Beiderbeck, I. Dingel (red.), *Umwelt und Weltgestaltung. Leibniz politisches Denken in seiner Zeit*, Gottingen 2015.

⁸ Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007, zwłaszcza cz. II; H. McLeod, W. Ustorf, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003.

⁹ Por. H. Schilling, *Die neue Zeit*, Berlin 1999; H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, t. 1, Frankfurt am Main 1970.

kultury feudalnej i scholastycznej¹⁰. Po trzecie wreszcie, państwo stanowi instrument służący bezpośredniemu zażegnaniu powstałego na podłożu religijnym stanu wojny domowej, który we wczesnej nowożytności w jednych krajach Europy Zachodniej trwał, w innych zaś groził bliskim wystąpieniem¹¹. W tym ostatnim przypadku państwo służy wprowadzeniu w poszczególnych krajach integracji politycznej zamiast powstałej dezintegracji religijnej¹².

Znany historyk prawa publicznego Michael Stolleis pisze:

Teoria suwerenności jest konsekwencją dokonującej się w XVI wieku autonomizacji polityki. Polityczno-administracyjny aparat musi posiadać monopol stosowania przymusu i podejmowania ostatecznych decyzji, musi odseparować się od rywalizujących między sobą grup politycznych i zdobyć nad nimi panowanie. Działanie wedle zasady racji stanu, utrwalenie własnej podmiotowości w stosunkach międzynarodowych i wyeliminowanie lub osłabienie władz pośredniczących to zasadnicze cele nowożytnego państwa. Jest to odpowiedź na stopniowy rozpad ładu średniowiecznego, porządku zależności feudalnych, lennych, na przeciążenie dualizmem władzy cesarskiej i papieskiej, rozpad jedności Kościoła i wojny religijne, a także i na zmiany w sposobie gospodarowania i nowe potrzeby finansowe władzy¹³.

NOWA POLITYKA. POLITYKA WYZWOLENIA

W porennesansowej Europie polityka zaczyna wyzwalać się z dotychczasowych, krępujących ją, w przekonaniu modernizatorów, ograniczeń. Ograniczeniami takimi, występującymi zarówno w Starożytności, jak i w Średniowieczu, można nazwać wszystko to, co wynikało z określenia działalności politycznej przez jej utrwalony we wspólnocie i stanowiący jej kulturową tożsamość religijno-etyczno-prawny kontekst, a więc z tego podstawowego faktu, jakim było funkcjonowanie polityki – ustalonych, konkretnych, szczegółowych działań podejmowanych przez instancje władzy – w ramach nadrzędnej całości nazywanej w zależności od kultury kraju rozmaicie – *ethos*, *nomos*, *tora*, *maat*. Pisze o tym Anil Kumar Jain:

Ani w Starożytności, ani w Średniowieczu, w myśli politycznej i w praktyce, polityka nie była autonomiczną sferą. Miarą dla polityki były nadrzędne wo-

¹⁰ Por. H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main 1982.

¹¹ E.W. Böckenförde, *Entstehung des Staates als Vorgang der Sakularisation*, w: idem, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991; E. Forstthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, Stuttgart 1971, s. 8.

¹² Por. H. Fenske, *Der moderne Verfassungsstaat*, Paderborn 2001.

¹³ M. Stolleis, *Die Idee des souveränen Staates*, „Der Staat” 1993, nr 3, s. 63.

bec niej normy, zasady sprawiedliwości i kultura wspólnoty. Ten stan rzeczy uległ zmianie w epoce Renesansu [...] Wartością nadrzędną stała się wtedy indywidualność jednostki, a polityka dążyła do tego, aby wyzwolić się z klerykalnej kurateli i stać się sferą autonomiczną¹⁴.

Podobnie uważa Ulrich Matz:

Polityczną myśl europejską, od czasów greckiej kosmologii do końca panowania chrześcijańskiej teologii moralnej, można uważać (wyluczając sofistów) za stanowiącą poniekąd jedność, jako że od Hesioda po Francisco Suareza rozwijała jedną prawdę, tę mianowicie, że świat ludzki wpisany jest w określony stałymi prawami Kosmos stworzony przez Boga. Dlatego ludzka społeczność, a zwłaszcza jej najpełniejsza postać – państwo może istnieć tylko dzięki temu, że jest włączona w ten ogólny porządek. Ludzkie prawa mogą być zatem tylko rozwinięciem i konkretyzacją tego bożego prawa, *lex eterna*, nie zaś prawem ludzkim – autonomicznym. I tylko dzięki zgodności życia obywatelskiego z zasadami tego odwiecznego prawa państwo jest państwem [Matz posługuje się ogólnohistorycznym pojęciem państwa – przyp. P.K.], a nie dowolnym zgromadzeniem osiadłych ludzi. To prawo jest nie tylko poznawalne dla rozumu ludzkiego, ale możliwe do urzeczywistnienia w praktyce politycznej. Urzeczywistnienie to oznaczać będzie zbudowanie wspólnoty, w której człowiek osiągnie swoje spełnienie¹⁵.

O nowej polityce pisze także teolog John Milbank:

Wraz z pojawieniem się pism Grocjusza, Hobbesa i Spinozy teoria polityki uzyskała względem teologii pewien stopień wysoce niejednoznacznej „autonomii”. Jednak autonomizacja nie dokonała się wyłącznie w sferze wiedzy; była ona możliwa jedynie dzięki temu, że nowa nauka polityki zarówno założyła, jak i sama dla siebie skonstruowała, nowy autonomiczny obiekt badań – to, co polityczne, zdefiniowane jako obszar działania czystej siły. Sekularne w ducha, „naukowe” rozumienie społeczeństwa od samego początku było jedynie samowiedzą autokreacji sfery sekularnej jako sfery siły. Tym, co umknęło teologii, jest fakt, że nie jest ona w stanie ani podważyć owego rozumienia jako takiego, ani też wyciągać z niego nauki: może jedynie zaakceptować albo odrzucić jego obiekt. Ów autonomiczny obiekt był – po pierwsze – czymś „naturalnym”. Według Grocjusza prawa naturalne, rządzące w sferze własności i władzy państwa, można poznać *etsi Deus non daretur*. U Akwinaty prawo natury oznaczało transcendentálną sprawiedliwość, a więc dokładnie to, co łączyło konkretny akt sprawiedliwości z tym, co boskie i wieczne, wykraczając poza samą tylko powtarzalność konwencji. Teraz jednak, u zarania nowożytności prawo naturalne dokonuje transkrypcji zapieczętowanej totalności natury, gdzie wieczna sprawiedliwość polega na całkowicie niezmiennych regulach. Nie zostają one zaczerpnięte (jak było u Akwinaty) z posiadanej przez Arystotelesowski rozum praktyczny wewnętrznej skłonności, by dążyć ku

¹⁴ A.K. Jain, *Politik in der (Post) Moderne*, 2000, s. 19.

¹⁵ U. Matz, *Politik und Gewalt*, Freiburg–München 1975, s. 128.

telosowi, jakim jest dobro, lecz raczej płyną one z czysto teoretycznego namyślu nad będącą udziałem każdej istoty żywej koniecznością zapewnienia sobie przetrwania. Ponieważ natura od czasu Renesansu postrzegana była jako „otwarta księga”, której treści niemal wyczerpano, Grocjusz, Hobbes i Spinoza mogli żywić pewność, że *conatus* samozachowania dostarcza uniwersalnego hermeneutycznego klucza do zrozumienia zarówno natury, jak i społeczeństwa¹⁶.

W opozycji do swej dawnej postaci polityka nowa staje się działalnością podejmowaną w poczuciu pełnej wolności, prowadzoną przez swoisty podmiot – podmiot polityczny, posiadającą swoje własne metody, swój cel, a także właśnie i swój szczególny obiekt – przedmiot: społeczeństwo.

W tym kontekście pojawiające się społeczeństwo – co należy zauważyć – nie jest, wbrew powszechnemu dziś ususowi, synonimem *zbiorowości ludzkiej* po prostu. Stanowi ono pewną określoną formę istnienia zbiorowości, równoległą procesom modernizacji, formę, która zaczyna powstawać w XVI/XVII wieku, a ostatecznie jako taka ukaże się w pełni i okaże swą moc, eksplodując wręcz wkrótce dokonaniem Rewolucji Francuskiej (Argumenty na rzecz takiego rozumienia społeczeństwa nie trudno jest odnaleźć u klasyków myśli socjologicznej od Comte’a poprzez Webera po Luhmanna, a zwłaszcza u Tonniesa).

Spółeczeństwo jest to – podobnie jak państwo – byt nowy, powstający wraz z postępującą w zbiorowościach krajów Europy Zachodniej, stopniowo, od czasów Czarnej Śmierci, a pogłębioną zdecydowanie przez Reformację, a także rozpoczynające się wówczas przemiany ekonomiczne, erozją dotychczas występujących i tworzących ze zbiorowości wspólnotę istotnych elementów *christianitas*. Taki właśnie byt, który nie ma w sobie naturalnego porządku, a przeciwnie, jest sferą naturalnej spontaniczności i swoistego naturalnego bezładu, potrzebuje władzy organizującej go z zewnątrz, czyli państwa¹⁷.

Polityka nowa, w teorii i w praktyce, wykracza poza mit, kosmos, *ordo*, wyzwala się spod ich panowania, nie zakłada już wcale istnienia „odziedziczonego”, danego, zastanego ładu życia zbiorowego, mającego transcendentne źródła, utrwalonego i uprawomocnionego przez *ordo*: religię, etyczne zasady, *jus*, obyczaje i zbiorowe doświadczenie

¹⁶ J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2020, s. 81–82.

¹⁷ Por. N. Luhmann, *Politik der Gesellschaft*, 2002, s. 7–18; P. Burke, *Spółeczeństwo w renesansowych Włoszech*, 1999; P. Kaczorowski, *Spółeczeństwo i nowoczesność. Rozważania semantyczno-historyczne*, „Studia Polityczne” 2013, nr 3.

historyczne. Staje się aktywnością intelektualną i praktyczną, od nich niezależną. I nie jest już tak, że polityka zajmuje z góry wskazane i w tej etyczno-ideowej całości jej przeznaczone miejsce, że realizuje w tych ramach określone, ustalone i przypisane jej zadania. Wręcz przeciwnie, polityka staje się w pełni i otwarcie dziełem ludzkim, dziełem swobodnie urzeczywistniającego swe zamiary ludzkiego demiurga, polityka: suwerena, księcia, kondotiera, kapitana. Zmierza ona samodzielnie i wprost do ustanowienia ustroju politycznego i społecznego, ustroju w ogóle i w całości. I sama jest teraz tym, co określa, czym ta całość jest, jaki ma zakres, elementy składowe i charakter. Staje się więc właśnie autonomiczna. Píše Bernard Willms:

Gdy w końcu w czasie wojen religijnych nadrzędne teologiczne zasady i idee moralne ukazały swą sprzeczność, wówczas stało się jasne, że polityka musi się od nich uniezależnić. Dlatego też we Francji powstała grupa *les politiques*, której członkowie chcieli, aby państwo opanowało sytuację i stworzyło pewne podstawy kolektywnej egzystencji¹⁸.

Nowa polityka, jej uprawianie, kreowanie ładu życia zbiorowego uznawane jest za oczywiste, należne prawo człowieka nowożytnego – jednostki, którą teraz zaczęto przedstawiać przede wszystkim jako rozumny podmiot, podmiot godności i wolności (por. Pico della Mirandola, *Oracja o godności człowieka*), a więc tych uznanych teraz za podstawowe wartości, których historia rozwoju, historia sposobów ich pojmowania i doświadczeń z nimi związanych jest historią epoki *Moderne*, historią, rozpoczętą wraz z Renesansem, nazwanym przez Jacoba Burckhardta epoką, w której dokonano się odkrycie człowieka i ludzkiego świata w ich autonomicznym bycie. To właśnie jednostka, jej natura, a nie jak dotąd konkretna, określona wspólnota, jest teraz punktem wyjścia refleksji politycznej¹⁹. W epoce wybuchających ostrych konfliktów trudno byłoby zresztą utrzymać pogląd o naturalnym u człowieka *appetitus socialis*, który czyni zbiorowość oczywistym i naturalnym środowiskiem życia ludzkiego. Teraz życie w społeczeństwie traktuje się raczej tylko jako obiektywny fakt, ale jednak fakt znaczący, skoro Spinoza podkreśla, że „człowiek rozumny jest bardziej wolny w państwie, gdzie żyje poddany wspólnie z innymi ustalonym prawom, niż gdyby żył całkiem indywidualnie jako byt osobny”²⁰.

¹⁸ B. Willms, *Selbstbehauptung und Anerkennung*, Opladen 1977, s. 23.

¹⁹ Por. F. Tonnies, *Geist der Neuzeit*, Berlin 1935; G. Simmel, *Individualismus der modernen Zeit*, Frankfurt am Main 2008.

²⁰ Cyt. za M. Saar, *Die Immanenz der Macht – Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013, s. 83.

*

Zarówno starożytny *nomos*, jak i jego średniowieczny chrześcijański poniekąd „odpowiednik” – *christianitas*, były to wielkie ideowe obrazy, w ramach których świat – świat natury i świat życia – ukazany był jako kosmos, jako całość w pełni uporządkowana, harmonijna, spójna. Taka całościowa perspektywa dawała osobie ludzkiej, patrzącej z jej wnętrza, poczucie zakorzenienia w świecie, włączenia w jego porządek, dawała poczucie, które pozwalało, przynajmniej w jakiejś mierze, usunąć z życia ludzkiego zwątpienie, doznanie słabości, bezsilności, skończoności, nędzy istnienia. Leszek Kołakowski pisze o tym jako rysie wspólnym dla wielu dziedzin kultury europejskiej, w tym także dla filozofii:

Ośrodkowym miejscem filozoficznej interesowności była ułomność i nędza ludzka – lecz nie ta naoczna, widoma bezpośrednio, uleczalna, ale ułomność fundamentalna, niedająca się przewyciężyć środkami technologicznymi, inwalidztwo samego istnienia, które, skoro raz zostało tak czy owak zrozumiane, podsuwało sugestie, iż jest właściwym sprawcą empirycznej, namacalnej ułomności, a ta ostatnia – wtórnym jego przejawem. Ta fundamentalna, przyrodzona ułomność nosiła różne nazwy; filozofia chrześcijańskiego średniowiecza mówiła o „przypadkowości” ludzkiego istnienia, które zresztą dzieli pod tym względem sytuację wszelkich bytów stworzonych²¹.

Przez długie stulecia człowiek żył więc włączony w trwały ład egzystencji zbiorowej, żył w świecie, który przez zbiorowość był wspólnie zamieszkiwany i co ważniejsze przeżywany jako „zaczarowany” – pełen znaczeń przypisanych nawet rzeczom najprostszym, świat posiadający metafizyczną sankcję, w którym zło – fizyczne i moralne – było czymś na co dzień spotykanym, ale też i w pewien sposób oswojonym, bo nazwanym, w swym istnieniu objaśnionym. Żył więc w świecie poniekąd wiadomym, uładowym, uznając okalający jego indywidualną egzystencję porządek: boski, metafizyczny i etyczny, za chroniący go, zabezpieczający jego istnienie i nadający jego życiu nadrzędny sens.

W pewnym jednak momencie następuje zerwanie i zasadniczy zwrot, zwrot który trudno wyjaśniać przez proste sprowadzenie go do konkretnych przyczyn i szczegółowych powodów. To dotychczasowe objęcie całością i poddanie się jej zostaje teraz odczytane jako zniewolenie, jako zasadnicze ograniczenie. Wiek XVI to moment, w którym pojawia się prometejskie, a może wręcz faustowskie przekonanie, że to już nie mity, nie *nomos*, nie Wiara ani Kościół – potencje transcen-

²¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Kraków 2009, s. 63.

dentne, ponadludzkie – nie one są zdolne natchnąć duchem człowieka i przewyczyć jego skończoność, wydobyć go z „padołu łąz”. To on sam może i powinien tego dokonać, wyzwolić się, przekroczyć dotychczasowe granice obowiązujące w różnych sferach życia, także granice w dziedzinie polityki. Człowiek może sam tego dokonać, obejmując we władanie życie własne i zbiorowe, poddając je swej woli, wiedzy, władzy, czyniąc zeń tworzywo dalszych przekształceń, upostaciowań urzeczywistniających ludzkie nadzieje i pragnienia. I dlatego – według Spinozy – najbardziej prawowitą formą panowania jest demokracja, bo jest ona władzą „ogólnego ludzkiego zgromadzenia, które w swej ogólności, jedności posiada najwyższe prawo do wszystkiego, czego wymaga i co jest w jej mocy”²².

Pisze Ernst Cassirer:

W średniowiecznej koncepcji dwóch światów i we wszystkich dualizmach, które były jej konsekwencją, człowiek stawał twarzą w twarz w obliczu sił, które toczyły o niego bój, był na nie zdany. Przeżywał on ich wzajemne zmagania, ale sam nie mógł w nich uczestniczyć. Był niejako objęty sceną światowego dramatu, ale sam nie brał w nim udziału. Dopiero w renesansie ukazał się inny obraz. Tocząca się kołem fortuna, która raz czyniła go zwycięzcą, a raz strącała w przepaść, ustąpiła miejsca fortunie, która czyni człowieka sobie panem, sterem i okrętem. [...] Wedle Machiavellego pomyślność ludzkich wysiłków zależy od szczęścia, ale przypada ono nie temu, kto biernie przypatruje się wydarzeniom, a tylko temu, kto działa, jest zaangażowany. Leon Battista Alberti głosił, że fortuna sprzyja temu, kto ufając we własne siły, jak dzielny pływak rzuca się na głęboką wodę [...] Pico della Mirandola twierdził zaś, że cuda, które czyni duch ludzki, są większe niż cuda Nieba. Nie ma nic wspanialszego na ziemi niż człowiek, nic wspanialszego w człowieku niż jego duch i dusza. Gdy człowiek osiąga w sobie ich pełnię, to właśnie wtedy wstępuje do Nieba²³.

*

Rzecz to oczywiście ogólnie znana, ale nie sposób ją pominąć, ta mianowicie, że tak jak Descartes ugruntował nowożytną filozofię na pojęciu przypisanej sobie – podmiotowi poznającemu – absolutnej wolności (czego znaczenie gloryfikował wręcz blisko 300 lat później Edmund Husserl w swych *Medytacjach Kartezjańskich*), zaś Spinoza dokonał, w poczuciu tejże wolności, „immanentyzacji eschatonu” (Eric Voegelin), tak nowe pojęcie polityki, polityki autonomicznej, w jej

²² Por. M. Gouchet, *The Disenchantment of the World, Political History of Religion*, Princeton 1997.

²³ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, s. 76.

celach nieograniczonej, budującej państwo ziemskie, państwo władzy (jak uważa Isaiah Berlin, *Oryginalność Machiavellego*) przedstawił jako jeden z pierwszych w swych traktatach szczegółowo i wyczerpująco najbardziej znany analityk polityczny doby nowożytnej Niccolò Machiavelli. Zwłaszcza w swej rozprawie *Książę*²⁴. Zawiera ona obraz nowej polityki prowadzonej przez tytułowego demiurga – nowy twórca podmiot, który przyznaje sobie pełną swobodę działania, całkowitą autonomię pod każdym względem. Wszelako autor *Księcia*, modelowego przykładu literatury powstającego wówczas rodzaju – *arcana imperii*, jest także autorem *Sześciu Ksiąg...*, w których pisze z przekonaniem o cnotach politycznych i wychwala republikę. Może więc Machiavelli nie jest wcale ... makiawelistą? Zwłaszcza że w traktacie o *Księciu* słowo *polityka* nie pojawia się ani razu. Jak podkreśla Werner Goldschmidt, Machiavelli nie używa obarczonego tradycyjnym znaczeniem pojęcia polityki – *politico*, ale pisze – dla odróżnienia, choć bada, co dla nas dziś ewidentne, fenomeny polityczne – *lo arte dello stato*, która oznacza technikę zdobycia i utrzymania władzy. Jednakże chodzi mu o władzę nie dla samej władzy, a tylko jako koniecznie potrzebną do utworzenia nowego typu ustroju – państwa, *lo stato*, które dla Machiavellego oznaczało konkretnie Italię jako państwo narodowe, zjednoczone, a nie podzielone na słabe miasta-republiki, ulegające wpływom obcych – papieskich i cesarskich – stronnictw. Ustanowienie nowego ustroju – pisze dalej Goldschmidt – nie może dokonać się w ramach ustroju starego, gdyż z punktu widzenia starego ładu byłyby to działalność przestępcza. Twórca nowego ustroju musi też założyć, że ludzie raczej ulegają swym złym skłonnościom, gdy tylko nadarzy się okazja, a więc i w momencie przebudowy. Stąd konieczność działania bezwzględnego. Będzie ono jednak usprawiedliwione przez obywateli, jeśli okaże się, że działania te były podejmowane nie dla interesu własnego, ale dla dobra publicznego²⁵.

Machiavelli, pisząc *Księcia*, pokazuje nie tyle rzeczy nowe, ile raczej nowością jest u niego to, że śmiało, otwarcie i bez zażenowania ukazuje je publicznie, wprost o nich mówi, gdy dotąd stanowiły właśnie wspomnianą „wiedzę tajemną” – *arcana imperii*, istniały jako znane tylko nielicznym, sporadycznie występujące, przemilczane w relacjach *fait accompli*. On natomiast ukazuje je jako stanowiące główny przedmiot wiedzy o naturze polityki, naturze, której nie da się w żaden sposób ukryć ani zanegować.

²⁴ Por. np. Q. Skinner, *Niccolò Machiavelli*, Hamburg 1990.

²⁵ W. Goldschmidt, *Politik*, w: *Enzyklopedie Philosophie*, red. H.J. Sandkühler, t. 2, 1999.

Dualizm Nieba i Ziemi ukazany jest tu w nowej optyce, takiej, która już całkiem wyraźnie dowartościowuje doczesność i na niej się skupia. Autor *Księcia* bardzo wyraźnie podkreśla, że sprawą zasadniczą dla refleksji politycznej jest to, aby brać pod uwagę w toku uczonych analiz księstwa i władztwa, takimi jakimi one faktycznie w historii występowały, jakimi realnie były, a nie rozważanie księstw wyobrażonych, ich obrazów ukazujących, jakimi powinny one być.

Warto dodać, że proces immanentyzacji polityki wspierany jest we wczesnej nowożytności także przez Marcina Lutra, który nie podziela już poglądu, że człowiek osiąga pełnię życia – także religijnego – w społeczności, w *societas perfecta*. Władza i państwo są dla niego czymś poza głównym nurtem życia pobożnego, nie mają już większego udziału w Dziele Zbawienia. Ich zadaniem jest tylko strzec zewnętrznych warunków egzystencji: pokoju, bezpieczeństwa i porządku, strzec ich tu, na ziemi. Choć z drugiej strony, zadanie, jakie im przypada nie jest dla Lutra wcale bez znaczenia, przeciwnie nawet, jest tym większe, im bardziej, im mocniej Reformator wykazuje, jak bardzo upadłą, grzeszną istotą jest człowiek.

Nowa polityka opisywana jest, oprócz Machiavellego, także przez innych XVI-wiecznych autorów, którym nie można zarzucić ani politycznego cynizmu, ani nazwać ich amoralnymi. Są nimi Botero i Guiccardini, Lipsius i Bodin²⁶. Jakże bardzo różni się od *Polityki* Arystotelesa *Politica* Johanna Althusiusa, który – jak się dziś mówi – był „pierwszym teoretykiem federalizmu”. Nawiązywał on jeszcze do Stagiryty, ale już tylko w sposób ograniczony. *Politica* – dzieło to zostało wydane w roku 1603. Píše w nim Althusius:

Polityka to nauka o współżyciu ludzi, o życiu zbiorowym. Tworzy się ono wedle własnych reguł, które nim kierują i utrzymują w istnieniu. Dlatego polityka jest sztuką współbycia. Jej cel to wspieranie zbiorowego współistnienia, które powstaje dzięki świadomie podjętej lub milcząco przyjętej umowie. Na jej podstawie uczestnicy zobowiązują się do jedności w sprawach, które dla ogółu są potrzebne i korzystne²⁷.

Dla Arystotelesa, jak i dla starożytnych w ogóle, wcale jeszcze nie jedność była problemem, bo ta – mimo pewnych różnic i przeciwieństw interesów pomiędzy bogatymi a ubogimi – była oczywista. „Wszyscy jesteśmy *polis*”, tą *polis*, która nie jest niczym innym jak

²⁶ Por. M. Stolleis, *Staat und Staatsraison in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt am Main 1990.

²⁷ Cyt. za: W. Steinmetz (red.), *Politik, Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit*, Frankfurt am Main 2007, s. 78.

wspólnotą wszystkich ...obywateli (Georg Jellinek). Problemem mogło być natomiast to, jaką ta jedność zbiorowa ma mieć strukturę i czemu ma służyć, jaki ma być / jest jej *telos*. Przednowożytne wspólnoty – i to jest sprawa zasadnicza – stanowiły porządek już wprzódy, zanim go jeszcze ewentualnie potem poddały reformowaniu. Zbiorowości nowożytne zaś, odwrotnie: stanowiły go dopiero wtedy, kiedy same, w jakiejś określonej postaci, go utworzyły (Christian Meier).

Wśród faktycznych politycznych aktów, wydarzeń, zjawisk, które mogą konkretnie unaoczniać wskazywany tu proces politycznego wyzwalania się, zdobywania wolności można wymienić m.in.: wprowadzenie zasady *cujus regio eius religio*, sąd nad powołującym się na uzasadniające jego władzę prawo Boże Jakubem I Stuartem, symboliczne upodabnianie powstającego absolutystycznego państwa do dawnego hegemonia – Kościoła²⁸, ukazywanie państwa jako *mortal God*²⁹, działanie wedle nowo powstałej zasady racji stanu, nawet jeśli prowadziło to do koalicji monarchii katolickiej z protestantami (Francja po stronie protestanckiej w czwartym okresie wojny 30-letniej) lub nawet z poganami (sojusz Franciszka I z sułtanem Sulejmanem przeciwko Habsburgom w czasie wojen włoskich).

PODMIOTOWOŚĆ POLITYCZNA

Nowe w XVI wieku pojmowanie polityki antycypuje istotnie już to jej rozumienie, które łączone jest z nią dziś, we współczesnych leksykonach, podręcznikach, opracowaniach – przedstawiane w nich zresztą tak, jakby było jedynym, powszechnym i uniwersalnym, a nie historycznie uwarunkowanym, powstałym dopiero w epoce nowożytnej. Wszędzie jest więc w nich mowa o polityce jako kształtowaniu ładu społecznego, tworzeniu nadrzędnych reguł życia zbiorowego, kierowaniu w całości życiem publicznym (i ustalaniu zarazem, jaki jest jego zakres i cel). Całościowy charakter działalności politycznej przedstawia ewidentnie jej najprostsza, najbardziej popularna *quasi* definicja wskazująca na trzy wymiary: *polity, policy, politics*³⁰.

Sumarycznie i ogólnie można powiedzieć, że nowoczesne pojęcie polityki – funkcjonujące tak w dyskursie publicznym, jak i w nauce – obejmuje wszelkie świadomie, celowo, sporadycznie lub systema-

²⁸ Por. C.J. Friedrich, *Verfassungsstaat der Neuzeit*, Berlin 1953.

²⁹ T. Lau (red.), *Der Sterbliche Gott*, Baden-Baden 2017.

³⁰ Por. jedno z najnowszych ujęć w swoistym, liczącym 2000 stron, kompendium wiedzy o państwie: R. Voigt (red.), *Handbuch Staat*, Wiesbaden 2018, s. 541–551.

tycznie podejmowane działania, które wyrażają zamiar ustanowienia, utrwalenia, umacniania i rozszerzania porządku życia zbiorowego w ogóle i w całości lub w jego częściach i szczegółach, w różnych jego wymiarach (ustrojowym i prawnym), a także obejmuje te działania, które są ukierunkowane na całościową zmianę lub częściowe przekształcenie ładu życia zbiorowego aktualnie istniejącego³¹.

Źródło współczesnego, czyli nowożytnego pojmowania polityki, z jej uniwersalnym, całościowym charakterem, wynika z odczuwanej przez poreniesansowego człowieka przemożnej potrzeby zdobycia pełnej, sekularnie już rozumianej wolności, z niezgody na uwieszenie w świecie zastanym, niezgody na zamknięcie w ...Kosmosie. Ale ten odruch buntu ma być jednocześnie twórczy, ma w konsekwencji kreować nowy ład. I dlatego życie zbiorowe, jego struktura stopniowo przestaje być już teraz tylko luźnym złożeniem, zbiorem tego, co historycznie narosło, co samoistnie, w toku naturalnego, nie sterowanego, nie planowanego rozwoju pojawiło się po prostu w świecie i w życiu społecznym lub zostało świadomie w nim zachowane i przyswojone. Obecnie człowiek zdobywa się na odwagę i zaczyna samodzielnie życie zbiorowe kształtować podług swej (dobrej) woli i mocy, które mają się w tejże materii życia, w powstałym z niej nowym kształcie wyrazić, urzeczywistnić. Działalność ludzka – dzięki metodom, narzędziom, organizacji pracy – jest wówczas, ogólnie rzecz biorąc, bardziej produktywna, przynosi więcej wytworów, lepszej jakości i większa jest też różnorodność wytworzonego bogactwa, wytworzonych dóbr. Ta sytuacja stwarza rozmaite nowe możliwości ukierunkowania zbiorowych działań; wylaniają się alternatywne rozwiązania, materia społeczna może przyjąć wiele różnych form, daje do tego asumpt. Elementy kształtowanego w całości ustroju, a więc różne dziedziny życia zaczynają stanowić teraz przedmiot wyboru i doboru. Ich kompozycja, kompozycja w całość jaką tworzą, staje się przedmiotem ludzkich ustaleń, preferencji, decyzji politycznych właśnie. Układ dziedzin i ich zespolenie może zostać w różny sposób obmyślane, zaprojektowane. Dlatego też można teraz życie zbiorowe postrzegać jako tworzywo, przedmiot kreacji, właśnie jako materię dzieła sztuki. Powstają bowiem obiek-

³¹ *Politik ist [...] die Grundlegung der Ermöglichung der gesellschaftlichen Existenz eines bestimmten historisch und territorial fixierten Landes und Volkes im Sinne einer durchgehaltenen Selbstbehauptung, im Sinne der Bewahrung seiner historischen Identität, im Sinne der Abgrenzung als Voraussetzung der Bedingung des Subjektcharakters und im Sinne der Ueberwindung des bloss abstrakten Selbstbezugs durch eine Orientierung an einem weltweiten System politischer Anerkennung.* B. Willms, *Selbstbehauptung und Anerkennung*, 1977, s. 24.

tywne przesłanki (Jan Baszkiewicz) budowania państwa: społeczeństwo pracujące, zarobkujące (Hermann Heller), gospodarka kapitalistyczna (Alfred Weber). Człowiek zdobywa stopniowo coraz mocniej ugruntowane przekonanie, że nie jest na swe życie, takie jakim je zastaje, na jego warunki skazany. To, jakim ono jest, z czego się składa i co składniki te razem, we właściwym ich zespoleniu, stanowią, to wszystko może zależeć od niego, może być przedmiotem ludzkiej kreacji, ustanowienia. Człowiek może więc aktywnie i twórczo zmieniać świat. I nie jest to wcale czyn świętokradczy. W jego przekonaniu wolno mu bowiem, ma prawo, nie zgadzać się na zastaną postać społecznej rzeczywistości, wolno mu poszukiwać ...ziemi obiecanej, tak jak czynili to ci, którzy żeglowali w nieznaną na pokładzie „Mayflower”.

W ten sposób, po raz pierwszy, społeczny ład, istniejący porządek zbiorowości zaczyna we wczesnej nowożytności stopniowo – najpierw w pasie ziem Lotara I, a potem i poza nim – stawać się rzeczywistością powstałą: podług ludzkiej woli i podług ludzkiej władzy, na miarę człowieka i jego znaczenia, takiego, jakie on sam sobie przypisuje. Tak jawi się nowożytny fenomen kreatywnej władzy, zdolności politycznego tworzenia, łączenia realiów i imponderabiliów po to, aby powstał stan ustrojowy oddający majestat i chwałę królestwa³².

*

Jak głosi stara, ale nadal często cytowana, definicja państwa Georja Jellinka – zewnętrznie patrząc państwo składa się z trzech elementów: terytorium, ludność, władza. Ale jego wewnętrzna struktura jest oczywiście o wiele bardziej złożona, bardziej skomplikowana³³. Przyznaje to zresztą sam Jellinek, który w swej teorii ukazuje państwo jako złożenie dwóch różnych wymiarów ontycznych: społecznego i prawnego (co zasadniczo różni go od klasycznych pozytywistów prawnych Carla Friedricha Gerbera i Paula Labanda). Wewnętrzna struktura nowożytnego państwa jest czymś zupełnie nowym: składa się już z dziedzin różnej materii, którymi są, zyskujące autonomię w procesie modernizacji, sfery ludzkiej aktywności: gospodarka, kultura, wychowanie i szkolnictwo, higiena, prawo, obyczajowość, moralność, woj-

³² Por. Gerhard Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*; Günter Barudio, *Absolutismus*; Carl J. Friedrich, *Zeitalter der Barock*; Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Ancient Regime*; Johannes Kunisch, *Absolutismus*; H. Conrad, *Staatsgedanke und Staatspraxis des aufgeklärten Absolutismus*, a z nowszych np. Joachim Bahlcke, *Landesherrschaft, Territorien und Staat in Frühen Neuzeit* (dane w bibliografii).

³³ H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1964, s. 85.

skowość itd. Są to dziedziny wybrane, dobrane spośród danych już wcześniej istniejących (np. wyznanie lub język, prawo rzymskie), są też i nowe, a wszystkie razem stanowią z czasem części jednej powstałej zakomponowanej ustrojowej całości. Są one więc dobrane i dodatkowo razem specyficznie uformowane, objęte w nadrzędny kształt, który zyskuje podmiotowość – ma wolę i władzę, staje się państwem – autonomicznym bytem zbiorowym.

W państwie, tworze ustrojowym powstałym na gruncie polityki wyzwolenia, każda dziedzina ludzkiej działalności – stosunki społeczne *sensu stricto*, prawo, gospodarka, kultura, nauka, wojskowość, wychowanie – będzie teraz posiadała dwa zasadnicze wymiary swego istnienia, funkcjonowania. Najpierw całkiem własny, charakterystyczny dla niej samej, czysto „przedmiotowy”, ale także – co zasadniczo ważne – wymiar polityczny, ponieważ dziedzina ta stanowić będzie element dopasowany do całości ukształtowanego, powstałego porządku, będzie częścią całości obejmującej wszystkie jej składowe i kształtującej je³⁴. Nawet więc Kościół, religia – dotąd nienaruszalne i wieńczące – zostaną w ten sposób upolitycznione, całości poniekąd podporządkowane, staną się istotnym elementem ładu społecznego, na co wskazuje zapisana w postanowieniach pokoju augsburskiego zasada *cuius regio, eius religio*³⁵.

Polityka zatem, jak widać, nie tylko autonomizuje się i rozrasta, ale też staje się działalnością dominującą nad innymi, gdyż, choć tylko pod pewny względem, ale jednak obejmuje wszystko, potencjalnie wszystko w życiu zbiorowym, wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, i te, które się już pojawiły, a są teraz jej poddane (jak język, sztuka, prawo), i te, których pojawienie się ona sama inicjuje (instytucje państwa, kultury, gospodarki). Występując w tej nowej całości, stają się one poniekąd powiększone, wzbogacone, bo są w różnym stopniu także dziełem polityki. Ona jest ich tkanką łączną, spoiwem tworzącym z nich ogólny, całościowy byt podmiotowy: narodu, państwa, ale też stanowi wieńczącą je, okalającą nadrzędną ramę. To państwo, wytwór polityki – już nie religia – staje się teraz podstawą całości ładu zbiorowego, dziedziną współobejmującą i nadrzędną.

Dlatego też ta nowa całość ustrojowa, skoro jest zbudowana przez człowieka racjonalnie, planowo, celowo, będzie jako wytwór ludzkiej

³⁴ Por. H. Buchheim, *Wie der Staat existiert*, „Der Staat” 1988, nr 1, s. 1, tamże adekwatna bibliografia.

³⁵ Por. Z. Zieliński, *Cuius regio eius religio – principium regnendi*, „Saeculum Christianum” 1994, nr 1/2, s. 83–93.

kreacji, jak u Platona analogonem jednostki – „wielkim człowiekiem” – całością upodmiotowioną, egzystencjalną, będzie poniekąd żywym organizmem, osobą (wprzód określaną jako *artificial man*, także jako *persona moralis*, później jako organizm, osoba prawna lub jedność polityczna). Będzie miała charakter *ousia* (Kant), charakter bytu, który swe źródło istnienia, swą rację bycia ma w sobie samym, a nie poza sobą³⁶.

*

Punktem centralnym, ośrodkiem tej upodmiotowionej, stanowiącej, jak powie potem Rudolf Kjellen – *Lebensform* całości, zapewniającym jej samodzielność działania i samoregulację jest suwerenna władza, władza polityczna. Jest to całkiem nowa koncepcja władzy. I opisywana polityka wyzwolenia ściśle się z tą nową koncepcją władzy wiąże, w niej bezpośrednio się wyraża. Albowiem suwerenność to inna nazwa – wolności władzy. Władza jest suwerenna, czyli wolna, uwolniona (przez siebie samą) od wszystkiego tego, co ją dotąd – w Średniowieczu – warunkowało, uzależniało, a więc od: praw, umów, porozumień, więzów lojalności, zależności wobec papieża, cesarza, a także od chrześcijańskiego wizerunku władcy. Władza może jakies zobowiązania na siebie przyjąć, ale tylko ze swej własnej wolnej woli.

Istotowy przymiot nowej władzy – suwerenność, jest też tym, co dobitnie ukazuje podmiotowy charakter bytu państwowego choćby dlatego, że przymiot ten może być przypisany przede wszystkim osobowemu podmiotowi władzy, który ze względu na swą rolę w państwie może nawet głosić, jak czyni to Ludwik XIV – *L'état c'est moi*. Moment ten wyraża, a nawet może konkretyzuje istotny rys nowożytnego państwa. Można uważać te słowa za widomy dowód kojarzonej często z absolutyzmem, głównie jednak przez jego politycznych krytyków z czasów Rewolucji, monarszej *arbitraire*. Klasyk niemieckiej historiografii Fritz Hartung³⁷ komentując je, przywołuje jednak zdanie francuskiego historyka, który powiada że formuła ta oznacza, iż władza nie spoczywa w ręku bezosobowego podmiotu, ale jest władzą człowieka, pełnej życia postaci obdarzonej rozumem i sercem. Można powiedzieć też, że monarcha, który o sobie mówi: „państwo to ja” jest, owszem, władcą,

³⁶ Por. Q. Skinner, *Die drei Korper des Staates*, Gottingen 2012; A. Koschorke, S. Lude-
mann et al., *Der Fiktive Staat. Konstruktionen des Politischen Körpers in der Geschichte
Europas*, Frankfurt am Main 2007.

³⁷ *L'état c'est moi*, w: tenże, *Staatsbildende Krafte der Neuzeit*, Berlin 1961.

ale owym *King of Two Bodies* (Ernst Kantorowicz) i gdy mówi „ja”, to ma na myśli to (swoje) ciało mistyczne, nieśmiertelne, rozciągające się niejako na obszar poddany jego panowaniu.

Suverenność może być też przypisana nie samej władzy, a całemu państwu, o ile to właśnie z początku przez władzę – gwarantującą podstawowe warunki: pokój i porządek – zebrane i dopasowane do siebie nawzajem dziedziny wytworzą potem, w toku dalszego rozwoju państwa, współdziałając ze sobą istotny wewnętrzny związek, swoistą jedność, staną się czymś na kształt wspomnianego już – organizmu albo „osoby”.

W tej nowej całości, upodmiotowionej, egzystencjalnej, odbija się właśnie osoba twórcy: suwerena, księcia, monarchy (a potem także narodu, ludu). Dotąd władca był potężny przede wszystkim przez to, czym i nad czym władał, to wielkość jego władztwa – w tym ludu zwłaszcza – czyniła go potężnym. Używając określeń wprowadzonych przez Chantal Delsol, można powiedzieć, że dotąd władca był „ogrodnikiem”. Teraz zaś staje się „demiurgiem”, jego władza jest niejako w nim samym i rozpościera się na całość, nad którą sprawuje on panowanie, jest wręcz nieograniczona i wyraża się, potwierdza w tym, co dzięki niej powstaje, co zostaje ustanowione i utrzymywane w bycie, w potęgę państwa.

*

Ale tę na wskroś polityczną (w dzisiejszym sensie), czyli aktywną, wręcz pełną energii i dynamizmu postawę, postawę twórcy wobec swego dzieła – życia zbiorowości, może przyjąć człowiek z własnej woli, traktując to jako swój wybór, wręcz imperatyw podjęty w następstwie egzystencjalnej przemiany, zasadniczej zmiany swego miejsca w świecie i wobec świata. A może on także przyjąć ją przymuszony okolicznościami, dostrzegając i rozumiejąc potrzebę chwili, patrząc na daną, konkretną sytuację historyczną, która wymaga właśnie zaprojektowania i wprowadzenia nowego porządku życia w miejsce starego, który się kończy, niedomaga, ulega rozpadowi. I dlatego to właśnie państwo można nazwać – obie kwestie czasem się łączą – nie tylko dziełem sztuki, dziełem polityki wyzwolenia, ale również stanem, instrumentem, mechanizmem, tworem ustrojowym, który powstał z określonej, rozpoznanej społecznej (rozpoznanej w społeczeństwie, rozpoznanej przez elity, ośrodki władzy) potrzeby. To także jest istotowy rys nowożytnego państwa jako tworu okcydentalnego racjonalizmu. Pań-

stwo jako wielki mechanizm³⁸, jako przedsiębiorstwo (*Anstalt* – Max Weber), czyli jako *quasi* przedsiębiorstwo dostarczające konkretnego produktu podług jego społecznego zapotrzebowania³⁹. To także istotnie różni państwo od średniowiecznych monarchii, które – nastawione przeciw na trwanie, a nie na rozwój – jeśli w ogóle były, to tylko tworem bardzo naturalnej, bardzo powolnej przemiany, bardzo wątego, niepewnego wzrostu i jedynie sporadycznie, w zależności od okoliczności, stanowiły przejaw, efekt zdolności politycznych i politycznych inicjatyw monarchy (np. Filipa IV Pięknego w XIII-wiecznej Francji). Nie miały bynajmniej postaci racjonalnego mechanizmu, organizmu – brakowało po temu społecznego substratu, a były najwyżej realizacją nietrwałych zamysłów – „snów o potędze”, jak np. *renovatio imperii* Karola Wielkiego.

Konkretny natomiast powód powstania państwa, rację jego istnienia podał m.in. Michel de L' Hôpital (od 1560 roku kanclerz Francji, członek grupy *les politiques*, zwolennik tolerancji i kompromisu, autor edyktu z Saint Germain). To on oznajmił: „nie chodzi o to, które wyznanie jest prawdziwe, ale o to, jak mamy razem żyć”. Musiał to być zaiste powód pałacy, problem pierwszy wymagający natychmiastowego rozwiązania, skoro nawet kwestia całkowicie podstawowa – słusznego wyznania, schodziła na drugi plan.

Potrzeba zbudowania państwa może więc wynikać także z konkretnej potrzeby, jaką rodzi historyczny moment: z dążenia do naprawy lub do poprawy obecnego stanu życia społeczeństwa, dążenia do gwarancji obowiązywania w nim określonych praw, potrzeby nowej organizacji życia. Wszystkie te i inne jeszcze powody można również objąć jednym ogólnym, którym jest konieczność zapewnienia trwałego stanu pokoju, ładu, stabilności, równowagi w społeczeństwie w życiu publicznym. Wszystkie bowiem zjawiska mogące być konkretnym powodem budowania państwa występują albo w już zaistniałym stanie społecznej dezintegracji, stanie zasadniczego konfliktu, albo grożą bezpośrednio jego wybuchem. Pokój zaś, choć nie jest tu rozumiany jako pokój duchowy, to także nie zawsze tylko jako prosty brak akcji zbrojnych, ale jako ponad to warunek dalszego rozwoju, warunek procesu modernizacji⁴⁰. Wspomniany wcześniej kryzys XVI wieku oznaczał rozpad dotychczasowych ram istnienia europejskiej wspólnoty,

³⁸ Por. B. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Furstenstaates*, 1986.

³⁹ Por. T. Vesting, *Staat als Serviceunternehmen*. „StWstP” 1998, nr 9, s. 473–505.

⁴⁰ H. Buchheim, *Republikanische neuzeitliche Staat*, Tubingen 2013.

ale też spowodowany był pojawieniem się nowych rodzajów i dziedzin aktywności stwarzających nowe możliwości życiowe, ujawniających nieznane dotąd horyzonty w sferze religijnej, mentalnej, społecznej, kulturowej, gospodarczej. Nastąpił kryzys, ale zarazem mogło powstać nowe otwarcie, zaistniały różnorodnie szanse. Nowe sfery życia kryły bowiem w sobie potencje, które rozpoznawszy można było właśnie politycznie wykorzystać, rozwinąć, rozszerzyć⁴¹.

NIEBEZPIECZEŃSTWA NOWEJ POLITYKI

Opisywane tu pojawienie się nowej polityki, państwa, nowej władzy, cały proces wyzwolenia się z *ordo*, z kosmosu nie jest jednak zupełnie pozbawiony ryzyka. Groźba możliwego zatracenia ciąży nad nim od samego początku. Ryzyko tu obecne jest, co najmniej, trojkiego rodzaju. Po pierwsze, jak pisał już o tym XV-wieczny znawca Platona i Arystotelesa, Pico della Mirandola w swej słynnej *Oracji o godności człowieka*, dzięki przyznanej sobie wolności, której zresztą Mirandola był orędownikiem, człowiek może samodzielnie osiągnąć swe przeznaczenie, odrodzić się w boskości, ale może też, nadużywając jej, pograć się w zło, w dzikości i grzechu. O tym także przypomina Jacob Burckhardt, który wskazuje od razu na zaistniałe realne przykłady spełniania się obu tych możliwości wśród księstw – miast południowych Włoch, w których wcale nie zawsze władzę zdobywał dobrotliwy, sprawiedliwy Książę, ale często także okrutnik, tyran. Po drugie, nad tą wielką, skoncentrowaną suwerenną władzą mógł zapanować „demon” władzy⁴², politycznemu demiurgowi, nawet i temu zrazu łagodnemu, mogło przecież przyjść nagle na myśl, że może, że wolno mu, realizującemu dzieło polityki, zastosować bezwzględną przemoc, i to przemoc na dużą skalę, tak dużą jak polityka, którą prowadzi⁴³, że może posłużyć się przemocą, czując właśnie w sobie opisywane poczucie wolności, wolności także od niepotrzebnych skrupułów, czując mocny imperatyw do działania, do wprowadzania koniecznych, według niego, zmian, po całych wiekach trwania w bierności, bezczynności. Zresztą względny opór utrwalonych elementów zastanych: instytucji, obyczajów, praw od wieków działających, może wręcz wymagać dzia-

⁴¹ Por. P. Burke, *Papier und Marktgeschrei. Die Geburt des Wissensgesellschaft*, Berlin 2001; K. Pomian, *Europa i jej narody*, Gdańsk 2009, rozdz. 12; T. Vesting, *Staatstheorie*, München 2018, zwłaszcza pr. 3 *Die Schaffung einer neuen Welt*.

⁴² Por. G. Ritter, *Damonie der Macht*, München 1951.

⁴³ Por. U. Matz, *Politik und Gewalt...*

łań gwałtownych, zastosowania przemocy, aby to co dawne wykorze-
nić. Impet takich działań będzie w dodatku ukazywał siłę, potencję,
determinację nowego demiurga. Po trzecie wreszcie, trzeba zauważyć,
że poddanie zmianie, uruchomienie dookolnego świata społecznego,
uczynienie go tworzywem przekształcenia, budulcem nowej całości,
w którą człowiek chce tchnąć nowego ducha, dzięki czemu będzie po-
tem, wszędzie – jak sądzi – mógł stykać się nie z czymś obcym, co
ogranicza, ale tylko ze swym, poniekąd, inno-bytem, że wszystko to
ma także inną negatywną stronę, co podkreślają krytycy i oponenci
nowego otwarcia. Dramatyczna, napawająca goryczą, wręcz przygnę-
biająca jest bowiem związana z opisywaną zmianą – w opinii wielu tak
potrzebną – bezpowrotna utrata, utrata tego, co skądinąd zaczęło wy-
woływać właśnie bunt, utrata tego poczucia, że jednak świat społecz-
ny jest tym, co niewzruszone, pewne i stabilne, w czym można znaleźć
oparcie, tym co wspólne, czym nikt dowolnie nie może zawładnąć,
dysponować. Ład zastany, powiedzą jego obrońcy, jest ładem oka-
lającym i ochraniającym, mieszczącym w sobie jednostkę i dlatego
właśnie nigdy w całości nie jest dane człowiekowi zapanować nad nim.
Jest to nieosiągalne i dzięki temu całość, w której człowiek znajduje
swoje miejsce, jest górująca, wspaniała, potężna, miarodajna i wspól-
na dla wszystkich. Dokonana przemiana, jeśli nastąpi, będzie nato-
miast wyraźnym zademonstrowaniem tego, że ten podstawowy nakaz
można złamać, że utrwalony, zastany, w tradycyjnych formach ist-
niejący społeczny świat można naruszyć, wręcz zburzyć ze szczerem
– jak to pokazują rewolucje: całościowe, radykalne, gwałtowne. Okaże
się wtedy, że świat ten był tylko jedną z możliwych scenerii, że był to
kostium, dekoracja, przebranie, które – jak Descartes całą uprzednią
wiedzę – można wziąć w nawias, unieważnić i zastąpić czymś innym,
zwłaszcza gdy to inne jawi się być – w opinii modernizatorów – czymś
zdecydowanie lepszym.

Po tym jak polityka nowa dokona swego dzieła, czyli naruszy
wszystko, co było dotąd stałe, trwałe, pojmowanie słowa *jest* w obsza-
rze życia społecznego ulegnie zasadniczej zmianie. To, co jest (w ob-
szarze życia społecznego *sensu largo*) utraci bowiem zespolony z jego
faktycznością wymiar normatywności. Okaże się, że rzeczywistość,
która stała się – może poniekąd i słusznie – powodem buntu, konte-
stacji, była zarazem ostatnią, konkretną i historyczną, która mieściła
w sobie byt i konieczność, posiadała realny i sakralny charakter za-
razem. Powstanie świat, w którym, jak mówi jeden z bohaterów prozy
Wiliama Faulknera, „wszystko trzeba uzasadnić”.

POLITYKA NOWA – KONTROWERSYJNA I KONFLIKTOGENNA

W nowożytnym rozumieniu polityka jest samodzielna, kreatywna działalnością ludzką mającą na celu utworzenie od nowa, w całości porządku życia zbiorowego. Wszelako zasadnicze tu określenie: *porządek życia zbiorowego* jest nowe i całkiem szczególne. Cóż to bowiem właściwie znaczy: *porządek życia zbiorowego*? Samo w sobie właściwie niewiele. Określenie to jest niejako obłe, puste. Oprócz znanych z uczonych debat, z piśmiennictwa, bardzo zresztą ogólnie ujmowanych dwóch kwestii: prawowitości władzy i kształtu ładu społecznego, nie można właściwie z nim łączyć żadnej jasnej i wyraźnej treści, nic bezpośrednio konkretnego. *Polityka*, jak i *państwo*, to pojęcie ogólne. Ale nie jest to pojęcie naturalne, „wrodzone” ani empirycznie nabyte, nie jest to też idea składowa naszego intelektu lub rozumu. Jest to pojęcie wytworzone, wykoncypowane, pojęcie refleksji powstałe w toku debaty publicznej, pojęcie historyczne. Co ono znaczy? Trudno to ustalić jednoznacznie. Można jego sens objaśniać, tylko podając mnogie historyczne przykłady ustrojów lub wskazując jakiś jeden, sam w sobie ogólny, modelowy ustrój, ale zarazem jeden z wielu nawet tylko abstrakcyjnie możliwych, więc znów niejako tylko orientujący, przykładowy. W jakim stopniu jednak wskazania te i odwołania mogą napełnić jakąś wyraźną, konkretną, realną treścią ogólną frazę: *porządek życia zbiorowego*? Pozostaje ona nadal raczej tylko pewnym wyobrażeniem, niejasną wizją, formułą. I na tym właśnie jej problematyczność polega.

Można ponadto powiedzieć, że oczekiwanie wyraźnego przedstawienia sobie treści pojęcia polityka jako treści ogólnej i konkretnego otaczającego ładu społecznego jako jej przykładu, to jak oczekiwanie, że człowiek rzeczywiście uzna otaczający go realny świat społeczny za jeden z wielu możliwych, nie za „Ten Jeden”, ale za naprawdę przygodny, a więc poniekąd i przypadkowy, jak chcą go dziś widzieć postmoderniści⁴⁴. Będzie to tym samym co wyobrażenie sobie, że faktycznie istota ludzka zamiast dwóch nóg, mogłaby mieć – jak na rysunkach przywożonych z dawnych zamorskich wypraw – równie dobrze trzy albo cztery. Taka jednak próba może raczej przyprawić o swoisty zawrót głowy.

Rzecz w tym, że określenie *porządek życia zbiorowego* nie jest po prostu zwyczajnym pojęciem ogólnym. Nie odnosi się ono bowiem

⁴⁴ Por. O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986.

w zwykły sposób do istniejącej, danej wprost wielości swoich konkretnych, równorzędnych egzemplarzy, indywidualnych desygnatów, jak inne pojęcia ogólne. Jego desygnaty nie są indywidualnymi bytami, nie są zwykłymi obiektami ludzkiego doświadczenia, zawsze znane są tylko fragmentarycznie, wiedza o nich nie jest bynajmniej powszechna, jej występowanie u członków zbiorowości jest warunkowe, zależne od osoby, od indywidualnych losów, ale i od wspólnych historycznych zdarzeń, wydarzeń, od posiadanej świadomości historycznej, zależne od epoki.

Określenie *porządek życia zbiorowego* jest więc pojęciem nie wprost, bo intelektualnie uwikłanym, wymagającym z gruntu komentarza, objaśnienia. Jest od razu czymś z wyższego poziomu, z poziomu meta, niby jest jakoś wyobrażeniowo konkretne, ale zarazem, i przede wszystkim, spekulatywne, bo zakorzenione w historycznych obrazach albo w całościowym wypracowanym intelektualnie modelu społecznego świata. Wykracza znacznie poza nasze potoczne doświadczenie.

Płynie stąd ta istotna konsekwencja, że skoro *polityka, porządek życia zbiorowego* to nie są pojęcia naturalne – jak czas, przestrzeń, niebo, ptak lub odwaga – to nie mają też one, nie ma w nich naturalnego, tj. intuicyjnego, niepełnego, ale podstawowego rozumienia, identyfikującego ich przedmiot w stopniu częściowym, ale wystarczającym, nie ma podstawowego poziomu rozumienia, ogólnego, powszechnego, które znane jest – w zasadzie – wszystkim.

Wynika z tego, że dla sfery politycznej, dla polityki nie można, nie daje się wskazać żadnej istniejącej wprzód, realnie istniejącej płaszczyzny apolitycznej, nie występuje więc w obszarze problemowym, wyznaczanym przez omawiane pojęcia, żaden neutralny, wspólny punkt wyjścia. Wszelkie tzw. stany natury były obrazami wymyślonymi (choć przecież nie całkiem bezpodstawnie) przez myślicieli, filozofów.

Może jednak ktoś powiedzieć, że przecież nie wszystko jest polityką, że istnieją (chyba) jeszcze „małe porządki”, swoiste mateczniki, „wieś spokojna”, czyli miejsca, gdzie toczy się zwykle, proste, codzienne życie ludzkie. Można mieć takie przekonanie, choć przecież z drugiej strony żadne życie, zwłaszcza zbiorowe, nie jest ani zwykle, ani proste, ani czysto naturalne (chyba że uznać wszystkie te określenia za systematycznie wieloznaczne). Żeby to stwierdzić wystarczy dokonać najprostszego zabiegu poznawczego – porównać egzystencję rodzimej wspólnoty z życiem codziennym innych społeczności, nacji. Można wtedy łatwo spostrzec występowanie jaskrawych różnic wstępujących właśnie na poziomie spraw najbardziej codziennych, niby

oczywistych, elementarnych. Historyzm (Friedricha Meineckego, a nie Carla Poppera) wydaje się wtedy znajdować pełne potwierdzenie. Każde „życie zwykłe” okazuje się być samo w sobie oryginalne, swoiste, niecodzienne (choć przecież właśnie codzienne), mające swoją szczególną genezę, złożoną strukturę. Każde życie zbiorowe okazuje się być też w jakiś sposób, zwykle nieświadomie, ukształtowane podług mnogości subiektywnych i obiektywnych czynników, które są z nim związane, nań oddziałują. Tym bardziej każde jest swoiste. Cóż więc znaczy *porządek życia zbiorowego*, jeśli traktować to określenie jako ogólne, a przecież zarazem takie, które odnosi się – niejako automatycznie, odruchowo, w pierwszej kolejności – do tego jednego, „naszego” porządku, w którym „My” żyjemy, dla nas także ogólnego i miarodajnego.

Uznanie „naszego” porządku za jakąś elementarną, ale i jedną z wielu, warstwę znaczeniową mieszczącą się w treści ogólnego określenia *porządek życia zbiorowego* wymaga wcale niełatwej do przyjęcia szczególnej postawy, postawy dystansu i refleksji, dystansu i refleksji do świata własnego życia, czyli do tego, co dotąd traktowane było jako to, co samo-zrozumiałe, przyjmowane bezpośrednio i swobodnie.

To fakt znaczący, że formuła stanowiąca istotny element określenia nowożytniej polityki: „porządek życia zbiorowego”, jest formułą tak swoiście ogólną. Oznacza to bowiem, że odnosi się ona nie do porządku życia zbiorowego „tego oto”, „tego tu” – jednego, danego, zastanego, także ogólnego, ale odnosi się do jeszcze bardziej ogólnego wyobrażenia takiego porządku, abstrakcyjnego, „napowietrznego”, oderwanego od realiów. Jeżeli jednak uznać to ogólne wyobrażenie za prawomocne i miarodajne, to wówczas ten dookolny, zastany, swojski ład życia nie będzie już traktowany tak, jak był, jako jeden, wyróżniony, wyłączny. To zaś właśnie było – jak można sądzić – cechą charakterystyczną dawnych porządków, że każdy z nich dla jego mieszkańców był taki właśnie: jeden, jedyny, unikalny. Dlatego definiowały one ludzi jako „tutejszych”, nosiły imiona własne, dlatego były ekskluzywne, uznawane za takie, w których, i w nich jedynie, człowiek może osiągnąć pełnię bytu ludzkiego i dlatego też inni, obcy poza tym ładem żyjący, byli „niemi”, byli barbarzyńcami, byli *idiotes*.

Wraz z wprowadzeniem ogólnego pojęcia polityki dokonuje się, w sposób zasadniczo wyraźniejszy niż kiedykolwiek przedtem, wręcz konstytutywny, istotne oddzielenie dwóch wymiarów egzystencji zbiorowej: konkretnej i ogólnej, a także sfery faktycznej i normatywnej (tj. odpowiadającej zasadzie, ucieleśniającej prawdę). Ten, który jest

dookoła, konkretny, przestał być jedynym, przestał być też jako ten jeden wyróżnionym. Uznanie go za taki jest opcją. Stał się natomiast przypadkiem, przykładem, jednym z wielu możliwych, zawartych w ogólnym abstrakcyjnym pojęciu. Przestał być też tym jednym, który powinien być, bo w jego miejsce może teraz pojawić się inny i ten to właśnie będzie dla wielu tym, który być powinien.

Zapewne, podział na to, co konkretne i abstrakcyjne, indywidualne i ogólne jest sam w sobie czymś oczywistym, ale czy zawsze i wszędzie? Dokonuje się on tutaj i jest rozpatrywany jako element historycznego procesu. Odbywa się w szczególnej sferze, bardzo „wrażliwej”, w sferze życia, życia zbiorowego. Jest jednym z przejawów kryzysu średnio-wiecznego ładu, istotnej przemiany w sferze mentalnej, na którą wpłynęły także, wywołujące ferment intelektualny, odkrycia geograficzne i wyprawy zamorskie przynoszące wieści o niezwykłych obcych, innych mieszkańcach ziemi i o im właściwych sposobach życia. Najbardziej jednak brzemienym w skutki ówczesnym wydarzeniem był rozpad jedności Kościoła⁴⁵. Oznaczał on rozejście się w uniwersum ludzkiego doświadczenia dwóch sfer: faktów i norm. Wspomniane wydarzenie było tego wielkim, spektakularnym *exemplum*. Dotąd Kościół na Zachodzie Europy był jeden: ideowo, normatywnie, ale także i faktycznie. Od czasu Reformacji Kościół katolicki mógł być nadal, i był dla wielu, tym jednym, ale faktycznie był on już wtedy jednym z wielu. I on i inne kościoły stały się też desygnatami ogólnego pojęcia *kościół*. W ten sposób nastąpił pierwszy w kulturze kontynentalnej Europy Zachodniej rozpad świata, w którym *sein* i *sollen*, faktyczność i normatywność były dotąd czymś jednym. Zmienia to znaczenie zarazem tego, co normatywne, powinnościowe, jak i sfery tego, co faktyczne.

Warto jednak przy okazji wspomnieć o tym, że może coś z opisywanej tożsamości pozostało, może zresztą tkwi na stałe w psychice ludzkiej. Oto bowiem klasyk zachodnioeuropejskiej teorii państwa, wspomniany tu już Georg Jellinek, wprowadził znaną kategorię *Normative Kraft des Faktischen*. Odnosi się ona do zauważonej przez niego prawidłowości, która jeszcze pod koniec XIX wieku, a może i trochę później także wyraźnie występowała, tej mianowicie, że jednostka odruchowo, bezwiednie traktuje ład społeczny, w jakim przyszła na świat i wychowywała się, ład ustalony, który ją otacza, jako właściwy, odpowiedni, słuszny. Ustalona, utrwalona (przez władzę, przez

⁴⁵ Por. U. Bernbach, *Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhunderte*, w: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, red. H. Münkler, I. Fetscher, t. III, 1989, s. 101-162.

państwo) faktyczność obowiązywania ładu sprawia, że jednostka nadaje mu normatywny charakter. Czyni ona to wręcz nieświadomie. Refleksję jednak, która naruszy tę pewność, osłabi normatywną siłę faktyczności, może wywołać jakaś pojawiająca się nagle dramatyczna sytuacja historyczna, kataklizm dziejowy, społeczny kryzys. Jeśli tak, to trzeba uważać, że Europejczycy w XX wieku mają nieustannie niszczone poczucie normatywności ładu życia zbiorowego.

*

Powiedzieć zatem, że polityka to działalność, która zmierza do ustanowienia porządku życia zbiorowego, to właściwie tylko zamarkować odpowiedź. Jest to retoryka dość podobna do tej, która pozwala na pytanie, czym jest filozofia, odpowiedzieć: filozofia to poznanie istoty rzeczy, istoty bytu, dobra. Jest to także odpowiedź (tu raczej z konieczności) pozorna, rzecz bowiem w tym, że poza samą filozofią pojęcie istoty rzeczy, w tym szczególnym znaczeniu, nie funkcjonuje. To, czy jest i czym jest istota rzeczy, istota bytu, tego nie można dowiedzieć się inaczej, jak tylko filozofując, wkraczając więc w filozofię, a nie będąc poza nią, wkraczając w filozofie, tzn. jednak choćby tylko „na próbę”, w którąś z filozoficznych koncepcji, stykając się – i to tylko każdorazowo z jedną – z autorską odpowiedzią na to pytanie, odpowiedzią, która więc znów nie jest jedyną, ale może dawać jakieś wyobrażenie o różnych innych możliwych odpowiedziach. „Z zewnątrz”, z góry, przed filozofią nie można dowiedzieć się, czym jest istota rzeczy, przedmiot filozoficznego poznania. Można, co najwyżej, to pojęcie starać się przybliżyć, ogólnikowo przedstawić, zamarkować więc odpowiedź. Na tym polega może czar filozofii, ale także i jej niebezpieczeństwo.

Podobnie jest z polityką. „Porządek życia zbiorowego” jest ogólnikiem, jest sformułowaniem niewiele mówiącym dla tzw. niezaangażowanego obserwatora. Dlatego właśnie wymaga ono od razu treściwego dopełnienia, które jeśli nie ma być znów całkiem ogólnikowe, to musi być autorskie, opcjonalne, alternatywne, bo musi odnosić się do jednej z bardzo wielu możliwych, historycznych lub teoretycznych, koncepcji ładu publicznego, ukazując ją zarazem tylko jako przykładową, unaoczniającą, ale zarazem jako pewną realną możliwość.

Cała ta poruszana kwestia świadczy o tym, że pojęciowość w sferze społecznej, humanistycznej, w debacie publicznej i w nauce jest szczególnie, problematyczna, „systematycznie wieloznaczna”, że trzeba podchodzić do ogólnych pojęć w tej sferze ostrożnie, krytycznie,

z namysłem. O tym przecież przypomina stale Quentin Skinner i związana z nim Cambridge School. Bazuje on na *Dociekaniach* Ludwiga Wittgensteina⁴⁶.

Nauki społeczne opisując rzeczywistość w sposób „empiryczny”, obiektywistyczny, programowo niewartościujący, tworząc pojęcia ogólne zamiast tylko odniesionych do konkretnych przypadków uogólnień, tworząc jakby „substancjalne” pojęcia ogólne, takie jak *polityka*, a także np. *wartości, pluralizm, tolerancja, naród, religia* – każdorazowo kreują niejako pewien nowy wymiar rzeczywistości, kreują świat podobny do „trzeciego świata” Karla Poppera, praktykują i upowszechniają bardzo kiepski platonizm i w ten sposób przyczyniają się do stale postępującego *Entzauberung der Welt*.

*

Dlaczego jednak ta nowa polityka miałaby być działalnością intelektualną i praktyczną wzbudzającą niezmiennie kontrowersje, dlaczego polityka, która chce budować nową całość, ustrój obejmujący wszystkich miałaby być destabilizująca, konfliktogenna? To akurat jest dość prosta omawianej tu rzeczy konsekwencja. Jest tak z powodu tego, czym nowa polityka jest albo raczej, czym chce być. Skoro bowiem jest pojęciem otwartym, w sposób szczególny ogólnym, skoro zmierza w każdym prawie swym ideowym lub ideologicznym projekcie do wyznaczenia horyzontu pełnej ludzkiej emancypacji, chce budować ustrój polityczny od nowa i w całości, to stawia sobie zadanie, którego powstający kształt będzie zawsze czymś bardzo oryginalnym, „autorskim”, arbitralnym, a więc i spornym, mającym rozliczne możliwości, wręcz skłaniającym do ich ciągłego poszukiwania i demon-

⁴⁶ „Dobłą ilustracją nowego sposobu myślenia Wittgensteina jest jego krytyka *Złotej Gałęzi* Jamesa Frazera. Frazer stara się wyjaśnić występujące w różnych kulturach magiczne i religijne praktyki poprzez ujęcie tych praktyk za pomocą uniwersalnych mechanizmów, podobnie jak to robi fizyk, tłumacząc spadanie różnych obiektów fizycznych. Według Wittgensteina takie podejście jest całkowicie chybione. «Frazer jest dzikusiem w znacznie wyższym stopniu niż większość jego dzikusów; oni bowiem nie byłiby tak dalecy od zrozumienia jakiegoś duchowego zagadnienia jak Anglik dwudziestego wieku. Jego wyjaśnienia pierwotnych praktyk są bardziej prostackie niż sens samych tych praktyk». W wypadku «zagadnień duchowych» nie należy stawiać *quasi*-naukowych hipotez, lecz uważnie przyglądać się okolicznościom, w których badane zjawisko ma miejsce. Trzeba zrezygnować z dążenia do ogólności i skupić się na szczegółach. Podobne zastrzeżenie Wittgenstein wysuwał wobec wyjaśnień, które znajdujemy w pismach Darwina i Freuda oraz – przede wszystkim – w jego pierwszej filozofii, która aspirowała do przedstawienia «określonego obrazu istoty ludzkiego języka» (§1)”. „Ujęciu przyrodniczemu” przeciwstawił „ujęcie gramatyczne”. Twierdził, że miejsce wyjaśniania powinna w filozofii zająć „przejrzysta ekspozycja”. Cyt. za: B. Dziobkowski, *Dwie filozofie Wittgensteina*, „Teologia Polityczna co Tydzień”, 27 kwietnia 2021.

strowania. Należy przecież wskazać, co się na tę konstruowaną całość składa, co ona obejmuje, jaki ład mają tworzyć jej elementy, jakie powiązanie mają stanowić. Należy ukazać, sprecyzować i objaśnić hierarchię wartości, które mają znaleźć – i to w jakim stopniu – realizacje w tworzonym ładzie społecznym. Powiedzieć także trzeba, jaką drogą, jakim sposobem, jakimi metodami nowy ustrój będzie budowany, jakie ryzyko się z tym wiąże. Wszystko to są kwestie tylko przykładowo tu wymieniane, bo ogólnie znane, wiadome, wręcz oczywiste.

Tworzenie takiego skomplikowanego już konceptualnie porządku życia zbiorowego, powstającego od nowa i w całości, angażuje potencjalnie wszystkich właśnie dlatego, że jest kompleksowy, zbiorczy, globalny. Dotyczy wszystkich, a więc staje się poniekąd i sprawą wszystkich. W zasadzie zatem wszyscy też są lub mogą czuć się uprawnieni, aby daną politykę i jej projekt oceniać, osądzać, krytykować, komentować jej skutki, które są dla każdego być może inne, są zarówno korzystne i niekorzystne.

Zadanie nowej polityki – zbudowanie *civitas terrena*, stwarzało i stwarza sytuację, w której – skoro cel polityczny jest wszystko obejmujący – wszystko staje się ruchome, niepewne, możliwe do zakwestionowania, a więc też staje się sprawą do nowego przemyślenia, ustalenia, zdecydowania. A jeśli wszystko zostało poruszone, niejako uruchomione i o wszystko można pytać, wszystko rozważać, to niewyczerpana wręcz jest liczba kwestii, które dyskutowane, wielorako ujmowane, rozwiązywane mogą ludzi zasadniczo różnić, stanowić przedmiot głębokich kontrowersji i sporu, bo istotnie wszystko jest wtedy polityką. Jak powiedział klasyk XX-wiecznej teorii państwa Hermann Heller: polityka to działalność na rzecz budowania porządku zbiorowości, ale w warunkach panującej w niej, czasem wręcz skrajnej, niejednorodności.

Ten sam powód, a mianowicie otwarty i ogólny, całościowy charakter polityki sprawia, że stała się ona aktywnością wielu jednostek, grup, gremiów, stronnictw, towarzystw, organizacji, partii, że stała się po prostu jednym z przejawów życia społeczeństwa, aktywnością możliwą do podjęcia nie tylko przez wybranych, ale przez wszystkich, wszystkich tych, którzy poczują się do jej podjęcia powołani, zachęceni, zmuszeni, objęci wirem wydarzeń. I dlatego relacje pomiędzy ugrupowaniami politycznymi, podmiotami zbiorowymi pretendującymi do sprawowania władzy, ich taktyka i strategia, wzajemne postrzeganie się, kryteria wzajemnej oceny, porozumienie i komunikacja między nimi, metody ewentualnego współdziałania, a także antagonizmy, ry-

walizacja, konfrontacja, konflikty, walka o wpływy – wszystko to stanowi od tak dawna jeden z głównych obszarów, na których toczy się nieprzerwanie życie polityczne, a więc także od dawna jeden z głównych obszarów intensywnych jego badań.

Trzeba powiedzieć też dla porządku – nie bojąc się zarzutu powtarzania truizmów – że to przecież właśnie ta nowa polityka w swych kolejnych postaciach i jej konsekwencjach sprawia, że zainicjowany zostaje ów epokowy wręcz proces, jakim jest strukturalne przeobrażenie sfery publicznej (por. Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenie sfery publicznej*), że następuje okres publicznej krytyki wzmagającej społeczny kryzys (Reinhart Koselleck, *Krytyka i kryzys*), że po I wojnie światowej pojawia się społeczeństwo masowe (José Ortega y Gasset, *Bunt mas*) i staje się ono totalne, staje się totalnie upolitycznione i rozpolitykowane (Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*).

*

Jako zakończenie niech posłuży wymowny cytat z pracy Thomasa Vestinga – teoretyka prawa młodszego pokolenia – odnoszący się wprost do omawianych w artykule spraw, a dający do myślenia, gdyż mówiący o zawiłościach, swoistych zapętleniach procesu historycznego, który nie wszystko czyni minionym, przeszłym, niektóre bowiem dawne treści zachowuje, a czasem nawet dyskretnie w tle wydarzeń uobecnia:

We wszystkich zachodnioeuropejskich językach pojęcie państwa przypomina dziś jeszcze epokę, w której religia była tym, co pierwsze i najważniejsze, stanowiła absolutną podstawę porządku rzeczy i zasad myślenia, nawet jeśli ta podstawa była dla zmysłów niepojęta. Nowoczesne prawo naturalne, rozumowe uwolniło się od tych założeń arystotelesowsko-chrześcijańskiej tradycji. Na miejsce Woli Bożej, która panuje nad światem, wprowadziło sztucznie, przez ludzi ustanowioną wolę ogółu. A jednak nawet po tym przełomie teologia pozostaje dla teorii państwa określającą [...] Bo też ciągle jeszcze – mimo kurczenia się religijnego tła – widać powody utrzymania w mocy tego przekonania, że narodowe społeczeństwa potrzebują instancji, która niejako odgórnie zagwarantuje im ich jedność⁴⁷.

⁴⁷ T. Vesting, *Der Staat als Serviceunternehmen, Politik im Zeitalter der Wissensgesellschaft*, „StWStP” 1998, nr 9.

BIBLIOGRAFIA (wybrana)

- Barudio G., *Das Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1981.
- Bahlcke J., *Landesherrschaft, Territorien und Staat in Frühen Neuzeit*, Opladen 2012.
- Buchheim H., *Republikanische, neuzeitliche Staat*, Tübingen 2013.
- Cassirer E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927.
- Conrad H., *Staatsgedanke und Staatspraxis des aufgeklärten Absolutismus*, Wiesbaden 1971.
- Deppenheuer O., *Erzählungen vom Staat, Ideen als Grundlage des Staates*, Paderborn 2011.
- Dulmen R., *Die Entdeckung des Individuums. 1500–1800*, Frankfurt am Main 2002.
- Eisfeld J. (red.), *Naturrecht und Staat der Neuzeit*, Tübingen 2013.
- Friedrich C.J., *Zeitalter der Barock*, Stuttgart 1956.
- Hammerstein N., *Staatslehre der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1995.
- Koschorke A. i in., *Die Fiktive Staat*, Frankfurt am Main 2007.
- Kunisch J., *Absolutismus*, Stuttgart 1999.
- Le Roy Ladurie E., *The Ancient Regime*, London 1998.
- Litzmann H., Nitschke P., *Klassische Politik. Politikverständnisse vom Altertum bis 19 Jahrhundert*, Opladen 2000.
- Maier U. i in. (red.), *Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis 20 Jahrhundert*, Göttingen 2012.
- Meyer Th., *Was ist Politik*, Opladen 2003.
- Oestreich G., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969.
- Quaritsch H., *Staat und Souveränität*, Berlin 1974.
- Quaritsch H., *Problemen der Selbstdarstellung des Staates*, Speyer 1976.
- Raasch M., Hirschmüller T., *Von Freiheit, Solidarität und Subsidiarität – Staat und Gesellschaft der Moderne in Theorie und Praxis*, Berlin 2013.
- Schilling H., *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten, 1250 bis 1750*, Berlin 1999.
- Steinmetz W. (red.), *‘Politik’. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit*, Frankfurt am Main 2007.
- Stolleis M., *Staat und Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1990.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002.
- Zwierlein C., *Politische Theorie und Herrschaft in der frühen Neuzeit*, Böhlau Verlag 2020.