

# Adam Wielomski

---

## Koncepcje schyłku myśli politycznej we współczesnej politologii

---

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 3-4, 157-173

---

2006-2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Adam Wielomski  
Akademia Podlaska  
Siedlce

## Koncepcje schyłku myśli politycznej we współczesnej politologii

### Filozof a społeczeństwo: pytanie o źródło myśli politycznej

Przy badaniu myśli politycznej<sup>1</sup> wielokrotnie zastanawiano się, czy myśliciel polityczny (filozof polityczny, ideolog) jest twórcą danej koncepcji, czy też jest on tym teoretyzującym umysłem, który dokonuje racjonalizacji, w formie zwartego traktatu (traktatów), pewnych idei, które funkcjonują już uprzednio w świadomości społecznej. Klasycznym przykładem takiego sporu jest miejsce i rola sofistów w świecie greckim. Czy bowiem sofista jest tym, który stworzył myśl degenerującą życie społeczne w materii politycznej – jak chciał Platon, a po nim pokolenia różnego rodzaju konserwatystów? Czy też sofista nie tworzy w gruncie rzeczy niczego nowego, a więc i nie odpowiada za *dekadencję* świata greckiego, gdyż jest on jedynie filozoficznym wyrazicielem *dekadencji*, która już się w społeczeństwie dokonała, a nie znalazła wcześniej ludzi zdolnych nadać jej ramy teoretyczne i spisać jej *antyidei* w formie książkowej?

Podobny charakter ma dyskusja pomiędzy zwolennikami tezy, że Niccolò Machiavelli *odkrył* niemoralność polityczną, opisał ją w *Księciu* i rozpropagował w całej Europie – jak uczył Friedrich Meinecke i Leo Strauss<sup>2</sup> - z tymi, którzy twierdzą, że klasycznym hiszpańskim realistą politycznym Benito Feijoo, iż „cały świat przeklina imię Makiawela; i cały prawie świat podąża jego śladem; chociaż, aby rzec prawdę, praktyka świata nie jest zaczerpnięta z doktryny Makiawela; to doktryna Makiawela pochodzi z praktyki świata. Ten zdeprawowany człowiek uczył w swych pismach tego, co zobaczył pośród ludzi. Świat jest jaki jest, był i będzie pomimo Makiawela”<sup>3</sup>. Jeśli weźmiemy do ręki którąś

<sup>1</sup> „Myśl polityczna” rozumiana jest tu szeroko, jako pojęcie zawierające w sobie takie określenia jak „filozofia polityczna” (mylnie nazywana często mianem „filozofii polityki”), „doktryna polityczna”, „ideologia” – czyli wszystkie te terminy, za których pomocą określamy teoretycznie ugruntowane i zaplanowane koncepcje dotyczące społeczeństwa w materii politycznej.

<sup>2</sup> F. Meinecke, *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History* [Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte], New Brunswick 1998 [1924], s. 29-48; tenże, *Raison d'Etat in Machiavelli*, [w:] J. De Lamar, *Machiavelli: Cynic, Patriot or Political Scientist?*, Boston 1960 (dostępne na <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=34624137>); L. Strauss: *Thoughts on Machiavelli*. Seattle and London 1969, s. 9-10.

<sup>3</sup> B. Feijoo, *Teatro critico universal* [1726], [w:] F. Guil Blanes (ed.), *Razón política de España*, Madrid 1955, s. 59.

z licznych, także w języku polskim, prac poświęconych historii myśli politycznej, to fakt, iż Machiavelli następuje zaraz po św. Tomaszu z Akwinu wydać się może szokujący i skłaniać do wniosku, że to Machiavelli *zepsuł* ludzi. Jeśli jednak zapoznamy się z opisem renesansowej Italii pióra Jacoba Burckhardta<sup>4</sup>, to równie łatwo możemy dojść do wniosku, iż Machiavelli niczego nowego nie wymyślił, a jedynie dokonał teoretycznej *racjonalizacji* polityki epoki Cesarego Borgii.

Dochodzimy tedy do wniosku, że ludzie zawsze wyznawali jakieś idee, które określamy mianem myśli politycznej, a równocześnie pojawiali się myśliciele idee te wyrażający i uwieczniający piórem<sup>5</sup>, a zasadniczy spór trwa pomiędzy tymi badaczami, którzy uznają, że filozofia polityczna jest jedynie wyrazem uprzednio już istniejących idei, a tymi, którzy uważają, że to filozofowie je tworzą i zarażają nimi ludzi. Zauważmy przy tym, że można sobie wyobrazić społeczeństwa, które generują myśl polityczną, nie mając w swym gronie ani jednego *regularnego* myśliciela politycznego. Każda wspólnota ma wszak jakieś wyobrażenie o świecie politycznym, ustroju, naturze sprawiedliwych stosunków społecznych. Dlatego też niektórzy badacze – wymieńmy tu takiego klasyka jak Eric Voegelin – do badania myśli politycznej babilońskiej, asyryjskiej czy żydowskiej - czyli tych społeczeństw, które nie wydały znanych nam myślicieli *regularnych* - użytkują zapisy z glinianych tabliczek, zapisy na reliefach i teksty religijne<sup>6</sup>.

Obiekty tych badań: Babilon, Assyria, Egipt, Izrael charakteryzują się prymitywną kulturą filozoficzną. Pozwala to wysnuć wniosek, że brak *regularnych* myślicieli politycznych, wraz z ich refleksją ujętą w postaci książki, świadczy o pierwotnym, przedintelektualnym, mitycznym charakterze tej myśli politycznej. Pozwala to także domniemywać, iż cywilizacje bardziej zaawansowane intelektualnie charakteryzują się pojawieniem takich myślicieli. Co więcej, można na tej podstawie przypuścić, że im więcej jest takich myślicieli i im więcej zapisują papieru, tym wyższy jest poziom intelektualny danej cywilizacji. Myśl taka narzuca się właściwie sama, szczególnie wtedy, jeśli przez *postęp* będziemy rozumieli upowszechnianie wiedzy, czyli tak, jak ujmował *postęp* Antoine de Condorcet.

### Paradoks intelektualny współczesności

Epoka nowożytna jest z pewnością najbujniejszym okresem w intelektualnym rozwoju myśli politycznej. W średniowieczu myśl ta właściwie nie istnieje, nie ma bowiem rozdziału pomiędzy refleksją polityczną a myślą religijno-teologiczną. U Augustyna czy Tomasza myśl polityczna znajduje się na marginesie rozważań o człowieku i jego stosunku do Boga. Od XVI wieku mamy zaś do czynienia ze swoistą eksplozją refleksji politycznej, która uniezależnia

<sup>4</sup> J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1961.

<sup>5</sup> J. Baszkiewicz, *Zagajenie konferencji*, [w:] M. Maciejewski, M. Marszał, *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, Kolonia Limited 2002, s. 11.

<sup>6</sup> E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956.

się od religii i zaczyna istnieć jako autonomiczna dziedzina wiedzy. W XVI wieku pojawiają się pierwsze nowoczesne doktryny polityczne, które w wieku następnym dadzą impuls do powstania załączków współczesnych kierunków, takich jak liberalizm, konserwatyzm i socjalizm. Nurty te, już w stadium zaawansowanym – choć jeszcze bez użycia tych nazw (z pozoru spór toczy się jeszcze pomiędzy wyznaniem) – znajdziemy w rewolucji angielskiej. Rewolucja francuska stworzy nowoczesne ideologie polityczne. Mamy tu już skryształizowane obozy liberałów, socjalistów, komunistów i konserwatystów. Wiek XIX – gdy cała Europa pogrążyła się w wielkiej debacie politycznej nad prawami natury, człowieka, najlepszym ustrojem, źródłami i prawomocnością instytucji własności - był złotym wiekiem dla refleksji politycznej. O ile Machiavelli czy Hobbes pisali dla samych siebie lub elitarnych kręgów wyrażanych przez owe go symbolicznego *il principe*, o tyle w wieku XIX – wraz z procesem emancypacji społecznej – literatura polityczna dotarła do szerokich mas i była powszechnie czytana. Idee polityczne nie były tylko koncepcjami zamkniętymi w grubych i zakurzonych tomach, lecz stanowiły uzbrojenie stronnictw politycznych. Pod ich sztandarami działały się wielkie wydarzenia historyczne.

Ta eksplozja ideologii połączona była z kształtowaniem się społeczeństwa masowego. Rewolucje intelektualne i polityczne były pochodnymi zamieszania społecznego. Procesy industrializacji, umasowienia powodowały wykozerzenie ludzi z tradycyjnych struktur społecznych i odwiecznych poglądów. Człowiek średniowiecza żył na wsi w tradycyjnych wspólnotach lokalnych, parafialnych, stanowych, korporacyjnych i rodzinnych, a tradycja i religia dawały odpowiedzi na wszystkie pytania. Rewolucja przemysłowa przegnała miliony ludzi do miast, wyrwijąc ich z tradycyjnego otoczenia, instytucji i praw; zerwała obyczaje; rozerwała wielopokoleniowe rodziny. Człowiek poczuł się osamotniony, wyrwany z ojczyzstego i lokalnego gruntu, stracił odwieczne wartości i stał się nagle częścią *samotnego tłumu* podobnych doń, także wyalienowanych jednostek. Tłum ten szukał nowych prawd i idei, które mogłyby mu przywrócić poczucie zakorzenienia we wspólnocie i wartościach. Problem ten dostrzegały wszystkie ówczesne doktryny i wielki spór dotyczył owych wartości: katolicy i konserwatyści wskazywali, że trzeba powrócić do tych, które są tradycyjne, a zostały bezmyślnie zarzucone; liberałowie, że właśnie należy ów brak zakorzenienia zaakceptować jako naturalny; socjaliści i komuniści wskazywali na nową wspólnotę klasową; nacjonałiści – na wspólnotę narodową. Dlatego właśnie wiek XIX – przynajmniej dla badacza myśli politycznej – jest przysłowiową kopalnią tematów badawczych. Wiek ten przeniósł swoje problemy na pierwszą połowę stulecia XX, gdy zideologizowane ruchy polityczne nabrały niesłychanego impetu i zdobywały władzę. Pojawiło się ukoronowanie powszechnej ideologizacji w postaci faszystów i komunizmu.

Wynikałoby z tego, że cywilizacja zachodnia drugiej połowy XX wieku – z pewnością najbardziej przeintelektualizowana z cywilizacji znanych historii, i w dodatku mająca wątpliwe szczęście bycia świadkiem niezwykle gwałtownych wydarzeń historycznych, wojen i rewolucji – powinna charakteryzować się eksplozją liczebną i jakościową myślicieli politycznych. Tymczasem nie-

zwykle często spotkać się możemy z tezą przeciwną, iż dziś myśl polityczna jest dziedziną akademicką, przedmiotem, który interesuje jedynie naukowców, a z obowiązku także studentów. Coraz rzadziej uważa się, że jest to dziedzina wiedzy, która ma realny wpływ na życie polityczne i społeczne.

### Anatomia kryzysu myśli politycznej

Mniej więcej od zakończenia II wojny światowej pytanie o kryzys, upadek lub nawet ostateczny kres myśli politycznej zadają sobie liczni przedstawiciele tej gałęzi wiedzy. Właściwie dyskusję tę zainicjował Carl Schmitt jeszcze w okresie międzywojennym, w swym krótkim tekście *Epoka neutralizacji i apolityzacji* (1929)<sup>7</sup>, wygłoszonym na kongresie Europejskiego Związku Kultury w Barcelonie. Zdaniem Schmitta, Europa przeszła trzy fale sekularyzacji: od teologii do metafizyki (stulecia XVI i XVII), od metafizyki do humanistyki (XVIII wiek) i od fascynacji humanistyką do prymatu ekonomii (wiek XX). Cechą charakterystyczną historii Europy jest to, iż osiã sporów w późnej starożytności i w wiekach średnich były spory teologiczne, przede wszystkim dotyczące rozumienia poszczególnych dogmatów. W renesansie i klasycyzmie zastąpiono je sporami metafizycznymi. Prawda, że dotyczyły one religii, lecz w nieco innym aspekcie: spierano się przede wszystkim o uzasadnienia wiary. To było pokłosie racjonalizmu Kartezjusza. W czasach oświecenia spory dotyczące Boga zastąpione zostały sporami wokół człowieka i jego miejsca w świecie. Ich esencją było podważenie supremacji Boga i ustanowienie panowania człowieka nad światem, także politycznym, czego wyrazem była demokracja. Spory współczesnego społeczeństwa zmieniają swój charakter: stopniowo przestają dotyczyć tego, co transcendentne wobec materialnej rzeczywistości. Nie chodzi już nawet o abstrakcyjne, ale jednak spirytualne zasady humanizmu i godności człowieka. Ludzie przestają spierać się o Boga i o ideały; interesuje ich tylko pieniądź i wygoda życia, którą zapewnia technika: „W czasach technicznego i ekonomicznego myślenia – pisze Schmitt - postęp milcząco identyfikuje się z postępem ekonomicznym i technicznym, zaś postęp duchowo-moralny zaczyna być traktowany jako produkt uboczny postępu ekonomicznego [...]. Gdy określona dziedzina staje się dziedziną centralną, wówczas problemy innych dziedzin stają się problemami drugorzędnymi, których rozwiązanie pojawia się niejako automatycznie w efekcie rozwiązania problemów dziedziny centralnej. W ten sposób w wieku teologii wszystko inne staje się jasne, gdy tylko uporządkowane zostanie podług pojęć teologicznych, wszystko inne zostaje ludziom dodane”<sup>8</sup>.

W społeczeństwie owładniętym ekonomią jedynymi istotnymi sprawami są finanse i zarobki – kontynuuje Schmitt. Celem życia staje się konsumpcja. Religia, metafizyka i wszelkie idee, także polityczne, stają się dodatkiem do komercji, która w dodatku całkowicie sobie je podporządkowuje. Państwo, wedle

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji* [1929], [w:] W. Kunicki, *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, Poznań 1999, s. 427-43.

<sup>8</sup> Tamże, s. 434.

Schmitta, będzie stabilne tylko wtedy, jeżeli rządzący pogodzą się z ideą przewodnią swego stulecia. Muszą oni dbać tylko o tę jedną dziedzinę, gdyż jeżeli w jej sferze zaspokoją potrzeby społeczeństwa, to mogą być pewni, że ład i porządek będą stabilne. Rządzący we współczesnej epoce techniki nie muszą troszczyć się o sprawy religijne i duchowe, gdyż problemy pochodzenia Ducha Świętego i teodycei nie poruszają ludzkich umysłów - są więc dla władzy zupełnie obojętne. Nie przypadkowo ulubionym myślicielem Schmitta stał się Hobbes, sprowadzający państwo do mechanizmu<sup>9</sup>.

Podobne poglądy początkowo wywoływały poruszenie i ściągały na Schmitta falę krytyki za sceptycyzm i relatywizm nawet pośród admiratorów jego teorii konstytucyjno-politycznych<sup>10</sup>. Zresztą wielka konfrontacja ideologiczna, której skutkiem była II wojna światowa, wydawała się zaprzeczać tezie, abyśmy mieli do czynienia z epoką światopoglądowej *neutralizacji*. Teorię Schmitta można było tłumaczyć jako z jednej strony spuściznę po tradycji niemieckiego pozytywizmu prawniczego, z drugiej zaś, jako typową dla rewolucji konserwatywnej – którego to kierunku Schmitt był przedstawicielem – refleksję będącą pokłosiem doświadczenia I wojny światowej, którą, posiłkując się określeniem Ernsta Jüngera, moglibyśmy nazwać „wojną materiałową” (techniczną). Wskazuje się często, że wczesna krytyka liberalnej demokracji Schmitta w znacznej mierze wyrasta z religijnego światopoglądu<sup>11</sup> i że późniejsze *nihilistyczne* opinie niemieckiego prawnika mają u podłoża kryzys religijny, jaki przeżywał on po odejściu z Kościoła<sup>12</sup>.

Jednak po zakończeniu II wojny światowej idee podobne zaczęły się szybko upowszechniać. Schmitt zresztą także się zradykalizuje, gdyż już nie ogranicza się do stwierdzenia, że nowoczesny świat zagubił wartości, przeciwnie, nagle okazuje się, że właściwie to dobrze się nawet stało, gdyż wszelkie wartości są wymysłem „teologów, filozofów i prawników”, którzy próbują nimi obdarzyć „pozbawioną wartości i niezrozumiałą naturę”, aby uprawomocnić swoje istnienie i pracę<sup>13</sup>. Zdaniem Schmitta, wszystkie wartości istnieją tylko po to, aby uprawomocnić grupowe interesy<sup>14</sup>, są więc subiektywne i wynikają z interesów materialnych i politycznych. Zarazem jednak mają charakter „tyrański” – raz stworzone, *tyranizują* ludzi, karząc im w siebie wierzyć i przemocą zmuszając opornych do wiary. W imię wartości wypowiada się wojny, dokonuje morderstw i zbrodni. Każda wojna, każda zbrodnia polityczna została

<sup>9</sup> Tenże, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart 1992 [1938], s. 62 i nast.

<sup>10</sup> Zob. np. we frankistowskiej (katolickiej) Hiszpanii J. Caamaño Martinez, *El pensamiento juridico-politico de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela 1950, s. 29-33, 106-08; F.J. Conde, *Introduccion al Derecho politico actual*, Madrid 1942, s. 202.

<sup>11</sup> H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995, s. 25-35, 38; P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/M-Berlin 1996, s. 15 i nast., 69 i nast.; H. Ottmann, *Carl Schmitt*, [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, s. 63, 65-66, 69.

<sup>12</sup> Noack, *Carl Schmitt...*, s. 67.

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte* [1960], [w:] *Sekularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, s. 43.

<sup>14</sup> Tamże, s. 44, 54.

popelniona w ich imieniu, dla nich, dla ich potwierdzenia: „Brak wartości jest stanem bezprawia w stosunku do wartości i dla zwycięstwa najwyższych wartości nie ma ceny zbyt wysokiej. W efekcie chodzi o to, aby zniszczyć lub samemu zostać zniszczonym. [...] Nacisk na ustanowienie wartości stał się przymusowy ze strony zwolenników prymatu wartości”<sup>15</sup>.

Gdy zaś nie ma wartości – tu zgodni są chyba wszyscy teoretycy badający myśl polityczną – tam nie ma refleksji politycznej, która skutkowałaby powstaniem i rozwojem myśli politycznej, gdyż każda refleksja oparta jest na ocenie aksjologicznej badanych problemów. Filozof tworzący myśl polityczną ma na celu dokonanie melioryzacji życia ludzkiego. Pojęcia życia *lepszego* i *gorszego* nikną wraz z aksjologią. Bez aksjologii nie ma wszak ewaluacji<sup>16</sup>. Nie wiadomo co jest lepsze, a co jest gorsze.

Teza o upadku ponadczasowych i uniwersalnych wartości dosyć szybko zaczęła się upowszechniać. Głoszą ją uczniowie Schmitta, jak np. francuski znany teoretyk polityki Julien Freund, uważający, że „polityka jest sztuką, dyscypliną praktyczną charakteryzującą się posługiwaniem się ludźmi i rzeczami. Nie jest szukaniem idei ani filozofią”<sup>17</sup>. Jednak teza ta zaczęła się upowszechniać także w tych kręgach, które ze Schmittem nie miały nic wspólnego (politologia amerykańska) lub tych, które jeszcze przed II wojną światową ze Schmittem polemizowały, i to właśnie w kwestii wartości (Strauss)<sup>18</sup>.

Paradoksalnie, o ile w pierwszej połowie XX wieku obserwujemy rozkwit ideologii nowoczesnych, o tyle w jego drugiej połowie, notujemy zjawisko upadku myśli politycznej. Zaczątki tego widzimy już w krajach totalitarnych. W ZSRR, gdzie wszystkie ideologie, poza jedną apodyktycznie uznaną za *właściwą*, były zakazane, myśl marksistowska w ogóle się nie rozwijała poza to, co napisał Lenin. Zresztą, jak zauważają badacze, w ZSRR nie napisano nawet jednej przyzwoitej rozprawy o myśli politycznej Marksa czy Lenina, ograniczając się do ideologicznych i sloganowych formułek<sup>19</sup>. Podobną sytuację mamy w hitlerowskich Niemczech, gdzie dostrzegamy zupełną ideologiczną impotencję nawet co do kodyfikacji własnego systemu ideologicznego<sup>20</sup>. Reakcją na zjawisko totalitaryzmu był chwilowy wzrost intelektualny myślicieli politycznych o charakterze liberalnym (Hannah Arendt, Isaiah Berlin, ordoliberalowie) i kon-

<sup>15</sup> Tamże, s. 61.

<sup>16</sup> D. Easton, *The Decline of Modern Political Theory*, „Journal of Politics”, 1951, nr 3, s. 41; D. Daiches Raphael, *Problemy filozofii polityki* [1970], [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków 2003, s. 88-91; E. Voegelin, *Anamnesis (Anamnesis: zur Theorie der Geschichte und Politik)*, University of Notre Dame Press 1978, s. 144; D. Held, *Political Theory Today*, Stanford 1991, s. 19; R. Plant, *Modern Political Thought*, Oxford 1991, s. 2 i nast.; R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 13; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Kraków 1998, s. 14, 16; R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999 [1974], s. 19.

<sup>17</sup> J. Freund, *L'essence du politique*, Paris 1986, s. 749.

<sup>18</sup> L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 1932, nr 67, s. 732-49.

<sup>19</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 858, 869, 873.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, Warszawa 1993 [1958], s. 504 i nast.; A. Wielomski: „Nazizm”, [w:] *Encyklopedia Białych Płam*, t. XIII, Radom 2004, s. 15.

serwatywnym (Voegelin, Strauss)<sup>21</sup> – gdy prerażenie ideologizacją systemów totalitarnych prowadzi do marzeń o politycznym sceptycyzmie<sup>22</sup> - ale to ożywienie kończy się w latach pięćdziesiątych – i właśnie wtedy pojawiają się opinie o śmierci filozofii politycznej. Wkrótce, tym razem we Francji, Raymond Aron ogłasza *koniec* wieku ideologii (1955).

Pierwsze sugestie powojenne dotyczące kryzysu lub nawet upadku myśli politycznej – która albo zanikła w ogóle, albo stała się dziedziną wyłącznie akademicką - pojawiły się w Stanach Zjednoczonych na początku lat pięćdziesiątych<sup>23</sup>. Jednak pierwszy kwestię tę postawił otwarcie Peter Laslett w roku 1956 stwierdzając, że myśl polityczna w klasycznym tego słowa znaczeniu już nie istnieje, gdyż nie ma dla niej miejsca w dyskursie politologicznym zdominowanym przez agnostyczny aksjologicznie warsztat naukowy<sup>24</sup>. Najbardziej klasyczną analizą tego zjawiska pozostaje jednak chyba nadal pochodzący z 1959 roku słynny tekst Leo Straussa *What is Political Philosophy?*<sup>25</sup>.

Strauss stwierdza, że źródłem filozofii politycznej są refleksje o charakterze moralnym, które dotyczą społeczeństwa i ładu. Dlatego też uważa, że ma ona dwa niezależne od siebie miejsca narodzin: Ateny i Jerozolimę<sup>26</sup>. Definiuje ją zaś jako „zdobycie wiedzy o dobrym życiu i dobrym społeczeństwie”<sup>27</sup>. W przekonaniu Straussa, filozofia polityczna jest próbą znalezienia prawdy o polityce i społeczeństwie. Nie jest tylko prywatną opinią, jak społeczeństwo powinno wyglądać, lecz „prawdą o całości”. Filozofia polityczna jest jedna, tak jak jedna jest filozofia. Nie ma różnych filozofii politycznych<sup>28</sup>. Tylko jedna może wynikać z *sofii*, inne, mówiąc językiem Platona, to jedynie *filodoksje* (miłość do ludzkich mniemań<sup>29</sup>) polityczne; w klasycznym ujęciu polityka jest dziełem prawdy i jej zastosowaniem w życiu społecznym. Filozofia polityczna jest to więc próba zgłębienia natury człowieka i stosunków społecznych, to poszukiwania dobrego i naturalnego ładu. Określenie, że ktoś uprawia filozofię polityczną oznacza, że dany człowiek bada naturę rzeczy spraw społecznych i politycznych. Jest on odkrywcą idei politycznych. Nie śmie nawet przypuszczać, że coś mógłby stworzyć sam. Odczytuje jedynie wieczną wizję stworzenia, a konkretnie tę jej część, która odnosi się do spraw wiążących się z polityką<sup>30</sup>. Filozof szuka politycznej prawdy. Filozofia polityczna to nauka o mądrości (filozo-

<sup>21</sup> Zob. R. Skarżyński, *Intelektualiści a kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckojęzycznej*. Warszawa 1991.

<sup>22</sup> R. Aron, *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000 [1955], s. 356.

<sup>23</sup> Easton, *The Decline...*, op. cit.; tenże, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, New York 1953, s. 233; A. Cobban, *Ethics and the Decline of Political Theory*, „Political Science Quarterly”, 1953, nr 68, s. 322.

<sup>24</sup> P. Laslett, *Introduction*, [w:] tenże (red.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956, s. IX.

<sup>25</sup> Dostępny w zbiorze *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, pod mylnie przetłumaczonym tytułem *Czym jest filozofia polityki?* (s. 61-106).

<sup>26</sup> Tamże, s. 61.

<sup>27</sup> Tamże, s. 62.

<sup>28</sup> Nie byłoby więc czegoś takiego jak „filozofie polityczne” (*political philosophies*), o których pisze A. Heller w eseju *The Concept of the Political Revisited*, [w:] Held, *Political Theory...*, s. 330.

<sup>29</sup> Voegelin, *Order and...*, t. III *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1977, s. 65.

<sup>30</sup> Tamże, s. 61-62.



fia) zajmująca się problemami polityki. Skoro filozofia to wiedza o całości, to jest dla Straussa oczywiste, że prawdziwa filozofia polityczna jest zbudowana na idei dobra wspólnego. Politycy, *filodoksi* szukają dobra większości, jednej klasy lub czegoś podobnego. Filozofa politycznego oświeca zawsze myśl o dobru wspólnym.

Obserwując intelektualną rzeczywistość liberalnych demokracji, Strauss konstatuje ze smutkiem: „Dzisiaj filozofia polityczna jest w stanie upadku i zapewne gnicia, jeśli nie zniknęła już całkowicie [...] filozofia polityczna już nie istnieje, chyba, że jako przedmiot pogrzebu, czyli badań historycznych”<sup>31</sup>. Została całkowicie zniszczona przez pozytywizm, uznana za nienaukową, gdyż oceniającą idee z punktu widzenia etycznego. Pozytywizm uznaje tylko fakty, to co empiryczne, a pojęcia sprawiedliwości nie da się ująć w tych kategoriach. Cechą współczesnych nauk politycznych jest światopoglądowy nihilizm, schowany pod maską „naukowego obiektywizmu”, wyrażającego relatywizm moralny współczesnych społeczeństw pogrążonych w sofistycznej dekadencji i sceptycyzmie.

Leo Strauss jest wyrazicielem typowego dla konserwatyzmu stanowiska o upadku świata i wszelkich wartości<sup>32</sup> i – co już typowo amerykańskie - marzenia o powrocie do świata opartego na wartościach filozoficznych klasycznej Grecji<sup>33</sup>. Podobnie pisze Voegelin – inny przedstawiciel tego kierunku, zajmujący się problematyką upadku filozofii politycznej - „prawo do niewiedzy o rzeczywistości prawdy stało się powszechne. W dwudziestym wieku jest najbardziej znaczącą i charakterystyczną instytucją zachodnich społeczeństw. Instytucja ta jest mocno zakorzeniona, weszła do powszechnej świadomości i została podniesiona do rangi zasady ładu społecznego poprzez samointerpretację zachodnich społeczeństw jako *społeczeństw pluralistycznych*”<sup>34</sup>. Thomas Molnar zauważa z kolei zjawisko „upadku *prawdy* jako ideału epistemologicznego”<sup>35</sup>; prawda ta albo upadła w ogóle, albo – jak zauważa Strauss - zdegenerowała się do postaci ideologii komunistycznej<sup>36</sup>. Wskutek tego rozpadły się wszystkie polityczne pojęcia klasycznej filozofii politycznej, jak np. *bonum commune*, wspólnota. Uwieńczeniem procesu upadku klasycznej filozofii politycznej jest totalitaryzm, gdyż aksjologicznie neutralny pozytywizm oznacza zama-

<sup>31</sup> Tamże, s. 68-69. Identyfikacyjne określenie u D. Easton, *The Decline...*, s. 36 i nast.

<sup>32</sup> J.G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge 1979, s. 37. W podobnym duchu wypowiadają się przecieź i inni amerykańscy konserwatywni krytycy współczesnego społeczeństwa (np. R. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996 [1948], s. 11-12, 21, 38, 43-44, 59, 108, 114 i nast.; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997 [1987], s. 51-163).

<sup>33</sup> G.H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, New York 1976, s. 166.

<sup>34</sup> E. Voegelin, *Eclipse of Reality* [1970], [w:] *The Collected Works of Eric Voegelin*, Baton Rouge 1990, t. XXVIII, s. 155.

<sup>35</sup> T. Molnar, *L'Hégémonie libérale*, Lausanne 1992, s. 45.

<sup>36</sup> L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago and London 1978 [1963], s. 2; E.F. Miller, *Leo Strauss: The Recovery of Political Philosophy*, [w:] A. de Crespigny, K. Minogue (ed.), *Contemporary Political Philosophers*, London 1976, s. 88.

zanie granic pomiędzy dobrem i złem w nauce, co totalitaryzm skutecznił w polityce<sup>37</sup>.

Można tę krytykę zbić stwierdzeniem, że refleksja o upadku myśli czy filozofii politycznej to specjalność konserwatystów, którzy zawsze płakali nad rozpadem świata i jego nieuchronnym *Untergang* i *Vollendung*, o czym tyle pisał inny myśliciel tego kierunku, Oswald Spengler. Zwróćmy jednak uwagę, że nawet i pośród konserwatystów są kręgi, które – dostrzegając to zjawisko – udzielają mu pełnego poparcia, gdyż nadal jest tu obecna żywa niechęć do wszelkiej filozofii, w tym i politycznej, jako winowajczyni gwałtownych przemian o charakterze rewolucyjnym<sup>38</sup>. Pisząc o konserwatystach, którzy wprost chwalią upadek myśli politycznej, mamy tu na myśli przede wszystkim tzw. technokratów niemieckich (Hans Freyer, Helmut Schelsky, Arnold Gehlen, Ernst Forsthoff). Technokraci<sup>39</sup>, wyzbywszy się typowej dla konserwatywności niechęci do nowoczesności, techniki i industrializacji, zaakceptowali te zjawiska jako pozytywne. Człowiek jest dodatkiem do maszyny, która produkuje wszystko, czego człowiek potrzebuje. W świecie tym nie istnieją żadne ponadtechniczne wartości, którymi mogłaby zająć się myśl polityczna, a polityka sprowadzona została do kwestii technicznego zarządzania ludźmi i dobrami, gdzie zagadnienia ideologiczne ulegają całkowitemu zanikowi. Świat taki realizuje konserwatywny ideał porządku społecznego: gdy nie ma ideologii, myśli politycznej, nie ma także rewolucji i buntów. Człowieka pochłania konsumpcja i produkcja. Zjawisko upadku myśli politycznej, nad którym tak ubolewał Strauss, tu oceniane jest pozytywnie<sup>40</sup>.

Jesteśmy jednak dalecy od poglądu, iż teza o kryzysie myśli politycznej jest własnością wyłącznie badaczy sympatyzujących z konserwatywnością (Strauss, Voegelin, Schmitt). Podobne opinie znaleźć możemy także na lewicy, gdzie również dostrzega się to samo zjawisko zaniku refleksji politycznej na korzyść elementu technicznego. Wymieńmy w tym miejscu myślicieli takiego formatu jak Jürgen Habermas czy Herbert Marcuse<sup>41</sup>.

Od niedawna podobne teorie pojawiły się także w polskiej literaturze, a ich głównym przedstawicielem jest Ryszard Skarżyński<sup>42</sup>, spotykając się zresz-

<sup>37</sup> Voegelin, *Nietzsche, the Crisis and the War*, „Journal of Politics”, 1944, nr 6, s. 180; tenże, *The German University and the Order of German Society. A Reconsideration of the Nazi Era* [1966], [w:] tenże, *The Collected...*, t. XII, s. 4-5, 25-26.

<sup>38</sup> Zob. np. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności* [1975], „Res Publica”, 1988, nr 11; M. Oakeshott, *Filozofia polityki* [1993], [w:] tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 119-38.

<sup>39</sup> Technokracji nie należy mylić z technokracją. Technokracja to rządy techniki, a nie fachowców – technokratów.

<sup>40</sup> K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt/Main 1989, s. 231-44; R. Skarżyński, *Technika jako metoda zachowania rzeczywistości. Główne idee konserwatywności technokratycznej*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej”, 1998, nr 7.

<sup>41</sup> J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, [w:] J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977, s. 342-95; H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991 [1964], s. 3-37.

<sup>42</sup> R. Skarżyński, *Wstęp. Myśl polityczna XX wieku*, [w:] tenże, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.*, Warszawa 1998, t. 1, s. 9-29 (tekst ten stanowi poszerzoną wersję rozprawki *Czy filozofia polityczna jest jeszcze możliwa?* [w:] *Historia, Idee, Polityka. Księga dedykowana Profesorowi Janowi Baszkiewiczowi*, Warszawa 1995).

tą z żywiołowymi reakcjami przeciwników<sup>43</sup>. Zdaniem Skarzyńskiego, procesy sekularyzacji, a więc upadku idei Absolutu, doprowadziły do zakwestionowania wszelkich wartości politycznych i „nie ulega wątpliwości, iż dzisiejsza filozofia polityczna jest niezwykle mętna, ponieważ nie dysponuje właściwie żadnym uniwersalnym punktem oparcia [...] Na miejsce Boga nie wkroczył żaden inny Absolut, który byłby zdolny przetrwać trochę dłużej. Wątpliwe jest nawet dzisiaj, czy obecnie mogą jeszcze pojawić się jakieś nowe idee w tej dziedzinie. Filozofia polityczna jako refleksja nad fundamentalnymi wartościami politycznymi, nad idealnym porządkiem politycznym, jest oczywiście nadal możliwa, ale nie sposób oczekiwać od niej czegoś istotnego”<sup>44</sup>. Polityka, w świecie odartym z wartości, przeistoczyła się w technikę zdobywania i utrzymywania się przy władzy, spory ideowe w dyskusje nad przyśpieszeniem wzrostu PKB; debaty o ideach nikogo już nie interesują.

Kontynuując swoje rozważania w innym tekście, Ryszard Skarzyński wskazuje także na proces przemiany języka i nośnika refleksji politycznej. Dotąd nośnikiem była książka, gazeta, a język miał charakter spisanej refleksji. Dziś nowym nośnikiem stały się media typu *obrazkowego*, język zmienił się ze znaku graficznego w obraz przekazywany przez telewizor. Dyskusja przemieniła się zatem w podawanie gotowych obrazów bombardujących umysły słuchacza i uniemożliwiających krytyczną refleksję. Świat mass-mediów już nie skłania do refleksji, preferując wyrafinowaną technikę indoktrynacji nastawioną na maksymalizację sprzedaży i zysków. Racjonalna filozofia polityczna przemieniła się w zabiegi specjalistów od marketingu politycznego, mające charakter reklamowych spotów. W świecie takim stare pojęcia, o które toczono boje tak intelektualne, jak i militarne: *prawda*, *wolność*, *równość* utraciły swój pierwotny sens, stając się jedynie medialnymi etykietkami. Kampanie wyborcze stają się elementem medialnego show-businessu<sup>45</sup>. Walec medialny zatart świadomość sprzecznych interesów i celów grup, które przestały rozumieć swoje interesy, określać wrogów i przyjaciół, a wreszcie artykułować swoje interesy, których wyrazem były dotąd – przynajmniej w świecie nowożytnym – ideologie<sup>46</sup>.

### Przyczyny zjawiska

Zaczęliśmy niniejszy tekst od stwierdzenia, że myśl polityczna tworzy się w dwóch miejscach: pośród zwykłych ludzi, którzy zawsze i wszędzie mają wyobrażenia o tym, jak świat powinien wyglądać, a częścią tych wyobrażeń jest jakaś wizja polityczna; oraz pośród myślicieli politycznych, którzy podobne idee wytwarzają sami lub je systematyzują w postaci traktatów. Jeśli chcemy

<sup>43</sup> R. Tokarczyk, *Realizm a utopizm we współczesnej myśli politycznej (Szkic problematyki)*, [w:] M. Maciejewski, M. Marszał, *Doktryny polityczne...*, s. 38-40.

<sup>44</sup> Skarzyński, *Wstęp. Myśl...*, s. 14, 16-17.

<sup>45</sup> Tenże, *Koniec ideologii w demokracji medialnej*, [w:] tamże, s. 15-35.

<sup>46</sup> Tenże, *Specyfika tego, co polityczne a istota ideologii*, „Zeszyty Politologiczne”, 1994, nr 1, s. 6, 11 i nast.

postawić tezę o kryzysie myśli politycznej, to musimy ustalić jakie przyczyny powodują ów kryzys (upadek?) pośród szerokich mas społecznych, którym obca staje się refleksja o polityce i sprawiedliwej *polis*, a jakie zaś przyczyny tkwią u źródeł tego zjawiska pośród filozofów i naukowców?

Zauważmy, że pośród badanych stwierdzeń o upadku myśli politycznej przewijają się bezustannie dwa wątki: powstanie społeczeństwa konsumpcyjno-technicznego oraz prymat modelu pozytywistycznego w nauce. Każdy z tych wątków byłby odpowiedzialny za kryzys myśli politycznej na innej płaszczyźnie: erupcja konsumpcji i techniki – w świecie społecznym, a warsztat pozytywistyczny – w nauce.

W świecie techniczno-konsumpcyjnym, zdominowanym przez media, ostre i klarowne podziały ideowe zacierają się; pojawia się zjawisko pragmatyzacji. Ma ona dwa wymiary, w jakiś sposób wspólne, w jakiś odmienne<sup>47</sup>:

1. Pierwszym elementem jest odarcie polityki z wartości, czyli uczynienie polityki, będącej narzędziem osiągania celu wyznaczanego dotąd przez systemy normatywne – samym celem, a wartości – o ile w ogóle jeszcze są uznawane – za narzędzie w walce o zdobycie władzy, które, jako służebne wobec celu, może być modyfikowane lub nawet odrzucane jeśli zachodzi taka potrzeba. Tak pojęta polityka – której ojcem jest Machiavelli<sup>48</sup> – nabiera charakteru technicznego, a wskazówką dla polityka stają się sondaże opinii publicznej kreowanej przez media. Polityk przestaje być – jak w modelu klasycznym – wychowawcą społeczeństwa w cnocie, przeistaczając się w wykonawcę kaprysów większości. Nie wpływa na ewaluację jej żądań, lecz kaprysy te spełnia, licząc na głosy w kolejnych wyborach. Jest to przemiana samego znaczenia i roli polityka, którą przed laty Voegelin i Freund ujęli na przykładzie konfliktu Sokratesa z sofistą Kalliklemem<sup>49</sup>. Ostrość krytyków upadku myśli politycznej wynika zresztą m.in. z tego faktu, że praktyczna działalność polityczna zupełnie ich nie interesowała<sup>50</sup>.

2. Drugim elementem – szczególnie dla badacza myśli politycznej interesującym – jest wyraźny kryzys samoidentyfikacji klasy politycznej. W wieku XIX ugrupowania polityczne były w miarę klarowne i obserwując ich reprezentantów dosyć łatwo można było powiedzieć, kto jest konserwatystą, kto liberałem, a kto zaś socjalistą. Łatwo także można było powiedzieć, jakie idee i postulaty mają charakter konserwatywny, liberalny, socjalistyczny. Tym samym, odwołujące się do zwartych systemów pojęciowych stronnictwa były przewidywalne, gdyż było wiadomo, jakie idee głoszą i co chcą uczynić, gdy

<sup>47</sup> Problem ten poddałem głębszej analizie w tekście *Konserwatywny nihilizm* („Arcana”, 2000, nr 4).

<sup>48</sup> Pierwszy bodaj zwrócił na to uwagę C. Schmitt w pracy *La Dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* [Die Diktatur], Madrid 1999 [1921], s. 39 i nast. Szerzej na ten temat: A. Podgórecki, *Socjotechniczne wątki w twórczości Machiavellego*, [w:] *Niccolo Machiavelli. Paradoxy losów doktryny*, Warszawa 1973, s. 131-43.

<sup>49</sup> Voegelin, *Order and...*, t. III, s. 30; Freund, *L'essence du...*, s. 146 i nast.

<sup>50</sup> A. Söllner, *Leo Strauss*, [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann (red.), *Politische Philosophie...*, s. 117, 119; R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 257, 259, 262.

dojdą do władzy. Dziś zaś, prawie wszystkie partie i politycy stały się nijakie. Bystry krytyk amerykańskiej demokracji – tym razem z lewicy – pisze, że „programy wielkich partii stają się coraz bardziej nieodróżnialne, nawet co do stopnia obłudy i banałów”<sup>51</sup>.

W znacznym stopniu nieostre stały się kontury doktrynalne podstawowych nurtów myśli politycznej. Konserwatyści coraz mniej różnią się od części liberałów; część liberałów upodobniła się do socjaldemokratów. Ci zaś, w ostatnim czasie, znacznie zliberalizowali swoje poglądy gospodarcze. Partie chadeckie chętnie współpracują z partiami lewicowymi. Można powiedzieć, że wszystkie podstawowe siły polityczne stają się coraz bardziej centrowe, a te nieliczne grupy, które owemu dążeniu ku centrum się nie poddają, zaczynają nagle być postrzegane jako skrajne. W takiej sytuacji coraz bardziej problematyczne stają się wybory, skoro największe partie polityczne przestają się różnić w podstawowych kwestiach politycznych. Wybory powszechne przestały być wyborami orientacji, przeistaczając się w wybory ludzi, którzy mają realizować w istocie podobny, nieokreślony program. W dzisiejszym świecie, nikszy myśliciele polityczni są stopniowo wypierani przez specjalistów od marketingu politycznego, public-relations i wszystkich tych, którzy nie kreują przed politykami wizji dobra wspólnego czy racji stanu, lecz po prostu obiecują wzrost notowań w sondażach przedwyborczych.

Jeśli chodzi o kwestię drugą, czyli brak *regularnych* myślicieli politycznych, to trzeba zwrócić uwagę na zjawisko przemiany klasycznego filozofa - odkrywcy prawd na drodze refleksji filozoficznej - w naukowca; w przypadku polityki - w politologa. Jeśli zgodzimy się ze Straussem, że filozofia polityczna to „dział filozofii”, którego celem jest „zdobycie wiedzy o dobrym życiu i dobrym społeczeństwie”<sup>52</sup>, to musimy z dużym niepokojem stwierdzić, że mało kto zajmuje się dziś taką wiedzą. Można by spytać, kto jest Platonem i Arystotelesem we współczesnym świecie? Kto tworzy dziś filozofię, także polityczną? Kto zadaje pytania o podstawowe kwestie ludzkiego bytu i na nie odpowiada? Z przykrością należy stwierdzić, że trudno byłoby dziś znaleźć znaczących filozofów w ogóle, a zajmujących się kwestiami polityki w szczególności. Może mamy przypadkowo pecha i akurat żaden wielki umysł dziś nie tworzy, i być może pojawi się dopiero za kilkanaście lat, a może współczesny świat nie rodzi takich myślicieli, gdyż nie są oni potrzebni – zastąpili ich przecież naukowcy? Naukowiec badając fakty, ma bowiem tendencję do koncentrowania się na danych empirycznych i zapominania o ideach humanistycznych (edukacyjnych), które powinny przyświecać nauce<sup>53</sup>.

Z przytoczonych analiz wynika, iż najczęściej wskazywana przyczyna regresu myśli politycznej pośród dawnych filozofów, a obecnie naukowców, leży w dominacji pozytywistycznego warsztatu jako źródła negacji aksjologicznych fundamentów polityki, a więc w gruncie rzeczy samej myśli politycznej,

<sup>51</sup> Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*..., s. 39.

<sup>52</sup> Strauss, *Czym jest...*, s. 62, 63.

<sup>53</sup> Germino, Voegelin, *The In-Between of Human Life*, [w:] de Crespigny, Minogue (ed.), *Contemporary Political...*, s. 100-02.

a szczególnie jej odmiany zwanej filozofią polityczną. Zjawisko to wydaje się bezsporne, gdyż wskazują nań zarówno sami badacze zanurzeni w tradycji pozytywistycznej<sup>54</sup>, jak i jej krytycy<sup>55</sup>. Panuje tu zgodność, że warsztat pozytywistyczny współczesnego politologa zajmuje się opisywaniem faktów, a nie ich oceną, ewaluacją. Dorota Pietrzyk-Reeves i Bogdan Szlachta trafnie charakteryzują stanowisko zwolenników pozytywizmu pisząc, że dla nich „wypowiedzi normatywne pozbawione są znaczenia poznawczego i sensu empirycznego i służą jedynie wzbudzeniu emocji, natomiast etyczne wypowiedzi normatywne wyrażają jedynie stany umysłu, a nie stany poznawcze [...] wypowiedź typu *to jest dobre* musiała być traktowana jako wyrażalna w kategoriach *ja to aprobuję* lub *mnie się to podoba*. Zasady moralne zyskiwały tym samym charakter subiektywny, wyrażały bowiem warunkujące je (czyjeś) partykularne preferencje”<sup>56</sup>. Warsztat pozytywistyczny wymaga więc od badaczy postawy niezaangażowanej, wolnej od oceny, a brak tej oceny uniemożliwia z kolei sformowanie myśli politycznej, której istota opiera się właśnie na ewaluacji idei i zjawisk politycznych.

### Zjawisko pozorne?

Sprawą wymagającą zbadania pozostaje kwestia, czy politologicznym *pozytywistom*, siłącym się na ową bezstronność i niezaangażowanie udało się konsekwentnie trwać w tej postawie? Cytowany tu kilkakrotnie, najwybitniejszy współczesny francuski teoretyk polityki Julien Freund uważa, że przekracza to ludzkie możliwości, gdyż ewaluacja ma charakter podświadomy i jest nieredukowalna<sup>57</sup>. Jeśli nawet badacz posługujący się warsztatem pozytywistycznym starannie unika formułowania ocen, to jednak feruje je, tyle, że w sposób bardziej skryty. Sam dobór tematów, źródeł, wyciągane wnioski co do faktów, interpretacje wreszcie – wszystko to przecież wyraża ewaluację omawianych problemów politycznych. Przedstawiciel polskiej nauki – Tadeusz Klementewicz – pisze słusznie: „postulat politologii wolnej od sądów wartościujących jest nadal tym, czym był, tzn. pobożnym życzeniem – wizją etosu zawodowego w praktyce badawczej niespełnialną”<sup>58</sup>. Zdaniem tego badacza, aksjologia nadal występuje w naukach politycznych, tyle, że ukryła się pod scjentyistycznym idiomem „wieloparadygmatyczności” i wszelkie koncepcje myśli politycznej – oparte na wartościowaniu – to nic innego jak „mniej lub bardziej zakapturzone ideologie polityczne”<sup>59</sup>.

Problem ten widać już choćby w aparacie pojęciowym, jakim posługują się *pozytywiści*. Klasycznym przykładem badacza rzekomo *niezaangażowa-*

<sup>54</sup> T. Klementewicz, *Empiryczne badanie polityki a filozofia polityki*, [w:] M. Szyszkowska (red.), *Elementy filozofii polityki*, Warszawa 1992, s. 71.

<sup>55</sup> D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki*, [w:] tenże (red.), *Współczesna filozofia...*, s. 8 i nast.

<sup>56</sup> Tamże, s. 13.

<sup>57</sup> Freund, *L'essence du...*, s. 10-11.

<sup>58</sup> T. Klementewicz, *Empiryczne badanie...*, s. 69.

<sup>59</sup> Tamże, s. 69, 75.

nego jest Karl R. Popper, który jednak posługując się pojęciami „społeczeństwo otwarte” i „społeczeństwo zamknięte”<sup>60</sup> wartościuje, gdyż przymiotnik *otwarte* kojarzy się pozytywnie, a *zamknięte* negatywnie. W takim zresztą znaczeniu - wartościującym pojęcia te zostały użyte po raz pierwszy przez Henriego Bergsona<sup>61</sup>. Innym przykładem refleksji politycznej, z pozoru niezaangażowanej, jest pisarstwo Johna Rawlsa, który głosi możliwość dialogu wszystkich doktryn politycznych, zwanych przezeń mianem „rozumnych” i „rozległych”. Rychło jednak z lektury jego pism dowiadujemy się, że owa „rozumność” i „rozległość” polega na akceptacji poglądu, że żadna z doktryn nie jest prawdziwa, a jedynie wydaje się taką być jej zwolennikom, którzy wyrzekają się „rozumnie” prób narzucania owych doktryn całemu społeczeństwu<sup>62</sup>, gdyż wszyscy ludzie „rozumni” debatują o polityce myśląc kategoriami „umowy społecznej, jaką znajdujemy choćby u Locke’a, Rousseau i Kanta”<sup>63</sup>. Ale przecież sama idea kontraktualnego charakteru państwa ma charakter skrajnie liberalny, a więc trudno ją uznawać za bezstronną! Podobny charakter ma Rawlowska koncepcja „sprawiedliwości jako bezstronności”, zakładająca apriorycznie liberalny pogląd, że przed zawarciem rzekomej umowy społecznej ludzie byli sobie równi i celem umowy jest utrzymanie owej równości, rzekomo istniejącej w stanie przedpaństwowym<sup>64</sup>. Podobne rozważania znajdziemy u innych klasyków współczesnej myśli politycznej w Stanach Zjednoczonych: Ronalda Dworkina i Herberta L.A. Harta<sup>65</sup>. Za parawanem *niezaangażowania* teorii polityki Rawlsa i jego uczniów kryją się w istocie apriorycznie przyjęte dogmaty o ideologicznym charakterze.

Pisarstwo szkoły Rawlsa stanowi potwierdzenie tezy o *końcu historii* Francis Fukuyamy, według którego rzekomo kończąca się historia, w postaci liberalnej demokracji, nie ma już doktryny, gdyż zwycięski liberalizm jest czymś tak normalnym i oczywistym, że przestaje być jedną z wizji świata, przeistaczając się w rzekomo bezalternatywną rzeczywistość, dla której alternatywy normalny człowiek nawet nie jest zdolny sobie wyobrazić<sup>66</sup>. Tym samym liberalizm, będący przecież jedną z wielu konkurencyjnych ideologii, miałby się przekształcić w *rzeczywistość*, która już nie jest ideologią, gdyż ideologią byłyby wszystkie te idee, które chciałyby tę *rzeczywistość* zmieniać. Liberalizm rzekomo stał się nie kwestionowalną, obiektywną *normalnością*. Teza ta ma charakter wybitnie ideologiczny, a podważają ją choćby znane rozważania Samuela Huntingtona, że wymienimy tylko tego jednego modnego dziś myśliciela<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993 [1945].

<sup>61</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993 [1932], s. 32 i nast.

<sup>62</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998 [1993], s. 7 i nast.

<sup>63</sup> Tenże, *Teoria sprawiedliwości* [1971], [w:] Pietrzyk-Reeves, Szlachta (red.), *Współczesna filozofia...*, s. 141.

<sup>64</sup> Tamże, s. 56.

<sup>65</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie* [1977], [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta. (red.): *Współczesna filozofia...*, s. 148 i nast.; H.L.A. Hart, *Czy istnieją uprawnienia naturalne?* [1955], [w:] tamże, s. 208 i nast.

<sup>66</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996 [1992], s. 81.

<sup>67</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2000 [1993], np. s. 90-91.

Możemy tedy dojść do wniosku, że brak ewaluacji refleksji politycznej jest jedynie swoistym kamuflażem dla refleksji politycznej właściwej pewnemu typowi liberalizmu (na pewno nie jest to liberalizm klasyczny, oparty na odmiennych wartościach<sup>68</sup>), zakładającemu, iż wszelkie wartości absolutne są relatywne i prawdziwa liberalna wolność polega właśnie na ich braku, czego wyrazem w nauce jest postawa *niezaangażowana*. Konsekwentnie brak ów zostaje podniesiony do rangi *naukowości*, a każdy tekst, który będzie krytykował tę liberalną tendencję zostanie *ex definitione* uznany za *nienaukowy* i nie będzie wymagał kłopotliwej polemiki. Podobnie sprawę tę stawiał przed laty niemiecki liberał i pozytywista Hans Kelsen, pisząc w swym słynnym tekście o konieczności uznania relatywizmu i braku prawdy jako warunku funkcjonowania liberalnej demokracji<sup>69</sup>. Myśl tę kontynuuje inny liberał Richard Rorty, głoszący prymat demokracji nad filozofią (prawdą)<sup>70</sup>. Można to jednak zinterpretować inaczej: wbrew zapowiadany intencjom, prawda została odkryta i ustanowiona przez zwolenników *pozytywizmu*. Jedyną poznawalną prawdą o świecie miałyby być to, że prawda jest nie do poznania i dlatego należy zachować naukową *bezstronność*. Na paradoks ten zwrócono już uwagę przy badaniu filozofii prawa Kelsena<sup>71</sup>. Zresztą nawet taki klasyk myśli liberalnej, jak Isaiah Berlin stwierdza otwarcie, że „istnieje pewien świat wartości obiektywnych” rozumianych jako wartości liberalne, oparte na „pluralizmie”<sup>72</sup>. Innymi słowy, pewien relatywizm, przyjmujący w nauce model *niezaangażowania*, stał się wartością absolutną. Sprawę tę starannie zanalizowali filozofowie z kręgu komunitaryzmu, wykazujący, że liberalna szkoła Rawlsa, odrzucając utilitaryzm, w ślad za Kantem opowiada się po stronie wartości wiecznych i uniwersalnych, pośród których najważniejszą jest właśnie relatywizm podniesiony do rangi prawdy fundamentalnej, jako zasady wywiezionej z prawa każdej jednostki do poszukiwania prawdy<sup>73</sup>.

Równocześnie próbuje się podtrzymać fikcję, iż postawa aksjologicznie *neutralna* jest postawą naukową i aideologiczną. Jak słusznie wskazuje Voegelin, debata na temat wartości w dyskursie naukowym jest trudna, gdyż brak jest – ze strony *neutralnej* (liberalnej) - partnera chętnego do takiej dyskusji<sup>74</sup>. Dlatego też „racjonalna dyskusja [o filozofii politycznej – przyp. A.W.] jest ograniczona do ważnych, lecz społecznie mało znaczących kręgów”<sup>75</sup>. Użycie przez konserwatystę określenia „mało znaczące kręgi” daje nam przesłankę

<sup>68</sup> S. Filipowicz, *Twarz i maska*, Kraków 1998, s. 5-10.

<sup>69</sup> H. Kelsen, *Demokracja a światopogląd* [1936], [w:] K. Karolczak, K. Pieleński, M. Tański, *Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1994, t. I, s. 109-13.

<sup>70</sup> R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* [1984], [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*. Warszawa 1999, s. 261-92.

<sup>71</sup> A. Sylwestrzak, *Filozofia sprawiedliwości Hansa Kelsena*, [w:] Maciejewski, Marszał, *Doktryny polityczne...*, s. 458.

<sup>72</sup> I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004 [1990], s. 10-12.

<sup>73</sup> M. J. Sandel, *Liberalizm i jego krytycy* [1987], [w:] Pietrzyk-Reeves, Szlachta. (red.), *Współczesna filozofia...*, s. 159, 162, 164-65.

<sup>74</sup> Voegelin, *On Debate and Existence* [1967], [w:] tenże, *The Collected...*, t. XII, s. 36-51.

<sup>75</sup> Tenże, *On Readiness to Rational Discussion*, [w:] tenże, *Freedom and Serfdom*, Dordrecht 1961, s. 284.



do ostatecznej refleksji: przedstawione w niniejszym tekście poglądy (Strauss, Voegelin, Schmitt, Skarżyński) o upadku myśli politycznej są w istocie zakamuflowanym opisem zwycięstwa myśli liberalnej i jej warsztatu aksjologicznie neutralnego, zajmującego się opisem faktów, rzeczy, a nie ich ewaluacją. Zauważmy, że ten opis liberalizmu, jako ideologii gromadzącej fakty społeczne, bez próby ich oceny, jest jednym z wątków klasycznego konserwatyizmu<sup>76</sup>, a to właśnie z tego kręgu pochodzą najczęstsze narzekania na upadek myśli politycznej. Pozwala to nam wysnuć tezę, iż konserwatysta, dostrzegając upadek własnych idei, tak w szerokich masach, jak i pośród naukowców, a jednocześnie widząc zwycięstwo idei liberalnych, wysnuwa wniosek o upadku idei i wartości jako takich. Ponieważ konserwatysta uważa się za nosiciela wartości wiecznych i uniwersalnych, to upowszechnianie się warsztatu pozytywistycznego, charakterystycznego dla liberalizmu, traktuje jako upadek tych wartości. Tak samo należy tłumaczyć podobną refleksję pochodzącą od – potraktowanych w tym tekście raczej marginesowo – lewicowych myślicieli politycznych (Habermas, Marcuse). Zauważmy przy tym, że opinie o upadku myśli politycznej właściwie nie pojawiają się w kręgach liberalnych. Zwykły one bowiem traktować zarówno dominujące dziś idee, jak i współczesny, wzorowany na *neutralnej* technice warsztat naukowy – jako własne<sup>77</sup>.

Czy możemy więc mówić o upadku myśli politycznej? Możemy z pewnością mówić o kryzysie nieliberalnej myśli politycznej i nieliberalnej metodologii w naukach politycznych, co jest wynikiem supremacji liberalnej wizji tak w świadomości szerokich mas społecznych, jak i w świecie nauki. Przy czym supremacja ta jest tak silna, iż zaczęto powszechnie uważać, że ta i tylko ta perspektywa jest *neutralna* i *naukowa*. Z punktu widzenia przeciwnika tego nurtu światopoglądowego domagającego się innego wartościowania – mamy do czynienia z kryzysem myśli politycznej, a nawet z jej upadkiem, choć w istocie jest to nic innego, jak przyznanie, że kryzys przechodzą inne, niż liberalne, nurty światopoglądowe tak w społeczeństwie, jak i w kręgach uczonych politologów.

Adam Wielomski

## Conception of the Political Thought Decline in Modern Political Science

### Summary

In this article I have remarked, that between researched statements on decline of political thought is easily to observe two threads: birth of consumption-technical society and domination of positivistic model in science. Every of those trends could be responsible for crisis of political thought in another di-

<sup>76</sup> Np. J. Donoso Cortés, *Lettre de 20 octobre 1842*, [w:] *Oeuvres*. Paris 1858, t. I, s. 194-96, 233-34; tenże, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme considérés dans leurs principes fondamentaux*. [1851], [w:] tamże, t. III, s. 275-76.

<sup>77</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000 [1958], s. 189.

mension: eruption of consumption and techniques in social world, and positivistic approach in science. Because conservative feels like possessor of universal and eternal values, therefore dissemination of positivistic approach – what is typical for liberalism - he traits like collapse. On the same way we can explain similar reflection – I have only taught in this article - of the scientist from political left wing (Habermas, Marcuse). Opinion about collapse of political thought have not emerged in liberal circles, which trait dominating today ideas like modern scientific instruments – base on neutral technique – like his own. Can we speak about collapse of political thought? We can speak about crisis in nonliberal thought and nonliberal methodology of political science, as a result of liberal vision supremacy in quite a big part of society, as well in world of science. This supremacy is so strong, that is generally considered as only neutral and scientific approach.