

Roslan, Adam

Czy polityka może być obszarem zakorzenia w prawdzie i dobru? Studium z filozofii kultury

Studia Teologiczne 16, 325-335

1998

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ADAM ROSŁAN

CZY POLITYKA MOŻE BYĆ OBSZAREM ZAKORZENIENIA W PRAWDZIE I DOBRU? STUDIUM Z FILOZOFII KULTURY

Żyjemy w czasach w których pytanie postawione w tytule wydaje się nie być retoryczne, choć byłoby takim niewątpliwie w czasach Arystotelesa, czy Tomasza z Akwinu. Wówczas bowiem nie pytano się "czy", ale "jak" jeszcze bardziej polityka może być miejscem istoczenia się prawdy. Samo słowo polityka wywodzi się od tego samego rdzenia słownego co wyrażenia, "być uładzonym", "udoskonaląć", "łagodność", "wprowadzać porządek". W koncepcjach klasycznych jest oczywiste, że polityka jest sprawą etyczną. Jednak nie w takim sensie jak to postulował Kant, który mówił o państwie jako wspólnocie celów etycznych. Dla Greka już sama rzeczywistość jest etyczna,¹ a nie wyłącznie sam cel, czy myślenie jak w przypadku Kanta.² Zajmowanie się polityką implicite takie rozumienie rzeczywistości zakłada. Polityka nie jest też techniką, nawet w znaczeniu greckim (tehne jako sztuka umiejętności dobrego i pięknego wytwarzania czegoś). Działalność polityczna jest cnotą (arete) do tego stopnia, że gdy człowiek ucieka się do siły, czy samej technologii władzy, przestaje być polityką i przeradza się w zarządzanie i hegemonię, jaka jest właściwa wspólnocie domowej. Znamienne jest tutaj całkowite odwrócenia proporcji. Współcześnie bowiem zwykło się uważać, że to polityka jest sferą władzy despotycznej, opartej na przemocy. Państwo to instytucja zalegalizowanego przymusu pisał Max Weber w XIX w. W Grecji gdzie narodziła się idea rozumnej polityki, było zupełnie odwrotnie. Władza przeciwstawiana była przemocy. Władza w gospodarstwie domowym z konieczności musi być na niej oparta, ponieważ hegemon domowy, czyli ojciec rodziny ma pod sobą ludzi nierozumnych, albo przynajmniej nie w takim stopniu, który umożliwiałyby tym osobom odpowiedzialne i autonomiczne działanie (żona, dzieci, niewolnicy). Polityka natomiast jest przywilejem ludzi wolnych, którzy jak równi z równymi, spotykają się na płasz-

¹ Por. W. J a e g e r , *Paideia* t. I, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 106-142.

² Por. I. K a n t , *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 175-180.

czyźnie życia publicznego. Władza w tym ujęciu wpływa z wolności i zakłada jednocześnie swobodny dyskurs, wymianę argumentów. Decyzje podejmowane na tym terenie są, chciałoby się powiedzieć, wypadkową różnych partykularnych logosów, jakimi są poszczególni politycy. Przez ich decyzje zaś przenika i ucieleśnia się zarazem LOGOS polityki jako takiej - dobrej polityki.³ Z tego co tutaj zostało powiedziane wynika, że polityki się nie uprawia, przynajmniej we, współczesnym tego słowa znaczeniu, polityka się raczej wydarza, istoczy. Jest bowiem, a przynajmniej powinna być miejscem dyskursu na temat prawdy. Polityka jest w tym ujęciu jednym z właściwych miejsc zamieszkiwania prawdy. Jest sztuką i cnotą uczestniczenia w pankosmicznym LOGOSIE, na tyle na ile to jest możliwe dla człowieka, jako istoty skończonej.

Czy zatem polityka według Greków była sztuką dla sztuki, jakimś wzniosłym i trudno uchwytnym ideałem? Nic bardziej mylnego. Jest ona w pewnym sensie dostępna dla każdego, a w pewnym sensie tylko dla nielicznych. Każdy bowiem jest rozumny, i jako taki może partycypować w LOGOSIE, wyrażając jego istotę poprzez swoje decyzje i argumenty. Z drugiej jednak strony osiągnięcie takiego stanu wymaga wielkiego wysiłku i długiego czasu, na co już nie każdy potrafi się zdobyć. Przypomnijmy, że Platon uważał, iż wiek odpowiedni do wejścia w sferę życia publicznego to 50 lat, przy założeniu, że cały poprzedni okres był bardzo treściwie wykorzystany. Polityka jest zatem łagodnym, ale nie w sensie uładowym, czy spłaszczonym, współposzukiwaniem prawdy. Oczywiście tej ostatecznej i szczęściodajnej. ("Państwo" VI, 500b-501c). Państwem tym powinni rządzić filozofowie ("Państwo" V, 47c-d).⁴ W podobnym duchu wypowiada się także Arystoteles. ("Polityka", 1323b 7-36 ; 1333a 26-b3).⁵ Wolny obywatel zajmuje się albo polityką, albo filozofią, które są jakby dwiema stronami tego samego medalu. Polityka w sposób naturalny jest przedłużeniem filozofii. Prawda rozpoznawana na terenie filozofii jest właściwie spożytkowana, a raczej uobecniata na terenie polityki. Jak zostało to już zauważone chodzi tutaj o prawdę absolutną, pojętą eschatologicznie. Grecki projekt polityki jest na tyle pojemny i głęboki, że jest w stanie pomieścić w sobie tak pojętą prawdę. Polityka jawi się nam także, jako jedna z dróg do zbawienia. I tak jak filozofia powinna być zaprawianiem się w śmierci (melete thanatou), tak polityka powinna być ćwiczeniem się w umiejętności chronienia prawdy i życia w prawdzie.

Pozostaje nam rozważyć jeszcze jeden istotny problem. Czy ta sama osoba powinna skupiać w sobie funkcję polityka i filozofa zarazem, czy też jest to niewskazane? Platon idzie po linii utożsamienia się filozofa z politykiem,⁶ Arystoteles jako realista i pragmatyk (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) zdaje się sugerować, że o ile takie połączenie byłoby wielce pożądane to w praktyce jest

³ Por. J. P. V e r n a n t , *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 63-85.

⁴ Por. P l a t o n , *Państwo* t II, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 36-38.

⁵ Por. A r y s t o t e l e s , *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s.

⁶ Por. P l a t o n , *dz. cyt.* t. I, s. 280-281.

ono niestety niemalże niemożliwe do urzeczywistnienia.⁷ Charakterystyczne jest także dla koncepcji klasycznych to, że za najlepszy ustrój uznaje się fuzję trzech podstawowych form ustrojowych (monarchia, arystokracja, republika). Jest to ściśle związane z odwiecznym problemem "jedność-wielość". Jedność odwiecznego LOGOSU można wyrazić tylko przy pomocy licznych treści i sposobów na jakie wydarza się polityka. Zasadą jednocząca wielość i różnorodność doświadczeń politycznych, jest w tym ujęciu oczywiście prawda.

Tak w skrócie przedstawia się koncepcja polityki, która narodziła się w Grecji. Czy scholastyka, która była pełnoprawną spadkobierczynią tradycji antycznej myślała politykę w ten sam sposób? Wydaje się, że zasadniczo tak. Jednak pod wpływem Objawienia judeo-chrześcijańskiego dokonano się pogłębienie takich zagadnień jak temat osoby, czy chociażby wolności, tak przecież istotnych na polu polityki. Zasadniczy schemat pozostaje jednak ten sam. Polityka ma służyć prawdzie i uobecnić ją, jak tylko może najlepiej. Państwo poprzez politykę ma prowadzić ludzi do Boga. Dlatego właśnie św. Tomasz z Akwinu w swoim dziełku "*De regimine principum*" mógł powiedzieć, że "Jeśli jednak człowiek żyje według cnoty, zwraca się ku celowi ostatecznemu, który polega na nasyceniu się Bogiem. Otóż cel ludzkiej społeczności powinien być ten sam, co cel jednego człowieka. Zatem celem ostatecznym społeczności nie jest życie według cnoty, ale osiągnięcie dzięki cnotliwemu życiu, radowania się Bogiem".⁸ Ten schemat: polityka = prawda = dobro = cel ostateczny, będzie się utrzymywał, przynajmniej w rozważaniach na temat polityki, aż do czasów Machiavellego, czy Marsyliusza z Padwy, który powie, że polityka to sztuka realizacji interesów władcy. Jest jednak jedna istotna różnica, pomiędzy grecką, a średniowieczno-scholastyczną koncepcją polityki. Dla Greków było bowiem oczywiste, że prawdziwa polityka w żadnym wypadku nie ucieka się do przemocy. Po grecku słowo *e mahe* znaczy walka, wojna. Polityka, która ucieka się do przemocy pod jakimkolwiek względem, przeistacza się w machinację ludźmi i rzeczywistością, wypacza swój istotny sens i powołanie.⁹ W średniowieczu tę rygorystyczną zasadę, którą można było zrealizować w zasadzie wyłącznie w ramach starożytnego miasta państwa złamano na korzyść pragmatyzmu politycznego. Przynajmniej w takim sensie, że w pewnych uzasadnionych okolicznościach dobra i prawdy można, a nawet należy bronić przy pomocy środków siłowych uciekając się do fizycznej walki z wrogiem, który zagraża prawdzie i dobru.

Można chyba w tym momencie postawić pytanie, na ile klasyczny projekt polityki i w ogóle tego co polityczne jest jeszcze dzisiaj aktualny? Czy w ogóle da się powrócić realnie do takiego modelu, i czy platońska teza, że panować winni filozofowie, jest jeszcze dzisiaj zrozumiała? Na czym dzisiaj miałyby polegać zakorzenienie polityki w prawdzie i dobru?

⁷ Por. *A r y s t o t e l e s dz. cyt.*, s. 138, 145-146.

⁸ św. Tomasz z Akwinu *O władzy*, tłum. J. S a l i j, w: św. Tomasz z Akwinu *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 152.

⁹ Por. *J. P. V e r n a n t dz. cyt.*, s. 85-99.

Pytania te wydają się dzisiaj prawie niemożliwe do postawienia, a co dopiero gdyby chciano się nimi na serio przejąć w życiu politycznym. Prześledźmy może - z konieczności w szalonym skrócie - proces który doprowadził do zdegenerowania się tych pytań, i tego wszystkiego co się z nimi wiąże.

Już św. Augustyn dostrzegał niebezpieczeństwo w nieustannej walce pomiędzy Państwem Bożym, a Państwem Szatana. Walka ta rozgrywa się na terenie państwa ziemskiego, które jest właściwym terenem realizowania się polityki. Według św. Augustyna zakorzenienie polityki w prawdzie i dobru jest wprost proporcjonalne do przewagi Państwa Bożego nad Państwem Szatana.¹⁰ Sam św. Augustyn uważał, że historia świata zawsze będzie historią ścierania się tych dwóch potęg i jej ostateczny rezultat ukaże się dopiero u kresu dziejów. Należy przy tym podkreślić, że dla św. Augustyna obszar polityki mógł się stać punktem zakorzenienia tylko dla prawdy, która zstąpiła z nieba. Jedyną i ostateczną prawdą jest Jezus Chrystus. Dlatego nie mógł zgodzić się z antycznym myślicielem Warronem, który głosił, że najpierw musi być polis, a dopiero później kult, (odniesienie do prawdy).¹¹ Grecy starali się w ramach polityki rekonstruować odwieczny LOGOS przenikający rzeczywistość, ale chcieli dokończyć tego sami. Z konieczności byli zresztą zdani na samych sobie, nie znali bowiem Objawienia. W średniowiecznej Christianitas, której podwaliny położył właśnie św. Augustyn w swoim "*De civitate Dei*", prawda jest człowiekowi dana przede wszystkim z wysoka, i jednocześnie zadana. Można ją co prawda uzupełniać owocami ludzkich przemyśleń, ale tylko uzupełniać. Jak mawiali scholastycy - *philosophia ancillae theologiae*. Zarówno grecki jak i chrześcijański projekt są teleologicznie zorientowane na prawdę, jednakże Grecy mieli za przewodnika wyłącznie sam rozum, natomiast chrześcijanie Chrystusa i rozum. Augustyn sądził zatem, że prawda i polityka mogą iść ze sobą w parze, ale tylko w ramach *civitatis Dei*.

Pierwsze poważne pęknięcie w tej koncepcji zaznaczyło się wraz z wybuchem sporu pomiędzy cesarzami niemieckimi Henrykiem IV i Fryderykiem Barbarosą, a papieżem w osobach Mikołaja II, Grzegorza VII, i Aleksandra III o słynną sprawę inwestytury. Był to bowiem pierwszy poważny symptom świadczący o tendencji do coraz większego wyodrębniania się czynnika świeckiego rozumianego w przeciwstawieniu do sacrum, jako miejsca przebywania prawdy. Przypomnijmy, że w sporze o inwestyturę powoływano się zarówno na Kodeks Justyniana jak i teorię dwóch prawd głoszoną przez awerroistów łacińskich, co jeszcze bardziej powiększało rozdziew pomiędzy tronem a ołtarzem, jako stróżem prawdy wiecznej. Ostatecznie dzięki Iwonowi z Chartres w 1122 roku zawarty zostaje kompromisowy konkordat w Wormancji, który zażegnuje spór.¹² Pęknięcie jednak pozostało, i nie za długo, bo już w XIV wieku Marsy-

¹⁰ Por. św. Augustyn *Państwo Boże*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, ks. XIV, XV, XIX.

¹¹ Por. ibidem ks. VI, 5, 6.

¹² Por. prac. zbiorowa *Sto punktów zapalnych w historii Kościoła*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1995, s. 104-105.

liusz z Padwy rozwinie swoją świecką teorię prawa i państwa. Według tego myśliciela państwo stanowią władca i zespół wytworów (gospodarka), a ściślej rzecz biorąc relacje pomiędzy nimi.¹³ Jest to bardzo bliskie dzisiejszemu spojrzeniu na politykę, którą miałyby stanowić jedynie władza i gospodarka.

Z kolei na dworach Wawrzyńca Wspaniałego i Kosmy Medyceusza we Florencji powstają koncepcje radykalnie zdechrystianizowane, które w polityce dopatrywały się wyłącznie gry interesów. Przypieczętowaniem renesansowych koncepcji politycznych jest słynny "Książę" Machiavellego, w którym politykę przyrównuje się do partii szachów. Odtąd w polityce będzie liczył się wyłącznie spryt i przebiegłość. Kryteria etyczne ustąpią miejsca kryteriom estetycznym.¹⁴ Chodzi przecież o to, aby w pięknym stylu zwyciężyć przeciwnika politycznego, aby mój interes prywatny zatryumfował. To czy postępowanie i środki których używałem były moralnie godziwe jest nieistotne, a w gruncie rzeczy staje się pseudo-problemem.

Te koncepcje polityczne wynikały niewątpliwie z późnoscholastycznego nominalizmu Wilhelma Ockhama, który wówczas był szeroko rozpowszechnioną doktryną filozoficzną. Skoro bowiem zakwestionowana została możliwość poznania i uzasadnienia obiektywnych prawd metafizycznych i moralnych, które mogłyby stanowić podstawę dla polityki, droga do koncepcji nowożytnych została otwarta.¹⁵

Wszystkie nowożytne koncepcje polityczne wynikają z odrzucenia obiektywnie rozumianej prawdy, jako gruntu dla działań polityczno-społecznych. Jeżeli odrzucimy prawdę, to coż nam pozostaje? Oczywiście idea tolerancji i umowy społecznej. John Lock, Thomas Hobbes, Jean Jaques Rousseau, Immanuel Kant - wszyscy ci myśliciele próbowali rozwiązać ten podstawowy dylemat; jak zagwarantować obiektywność i trwałość porządku społeczno-politycznego, skoro nie ma się do dyspozycji obiektywnie i absolutnie rozumianej prawdy jako fundamentu? Idea tolerancji (łac. *tolero* - znosić, ścierpieć, przetrzymać) wydaje się na pierwszy rzut oka dosyć spójna, i na tyle kompromisowa, aby mogła zostać przyjęta przez wszystkich, a przynajmniej przez większość. Jednak przy wnikliwszej analizie tego pojęcia dostrzegamy, że u jego podstaw kryje się obojętność, oparta na chwiejnej równowadze sił.¹⁶ *Status naturalis est bellum omnium contra omnes* - powie Hobbes.¹⁷ Krucha to podstawa, która ma szansę przetrwać jedynie dopóty, dopóki jakaś grupa na tyle nie urośnie w siłę, że nie będzie się musiała liczyć z żadną tolerancją wobec innych. Średniowiecze miało w tym względzie o wiele lepszą zasadę - miłość.¹⁸ Tolerancja może być co najwyżej jej

¹³ Por. M. G o g a c z , *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993, s. 25-26.

¹⁴ Por. N. M a c h i a v e l l i , *Książę*, tłum. W. Rzymowski, Warszawa 1983, s. 100-103.

¹⁵ Por. S. Ś w i e ż a w s k i , *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. III, Warszawa 1978, s. 300-309.

¹⁶ Por. R. L e g u t k o , *Tolerancja*, Kraków 1997, s. 5-7, 223-231.

¹⁷ Por. T. H o b b e s , *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 129, 156.

¹⁸ Por. E. G i l s o n , *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1968, s. 112-133, 296-313.

nędznym substytutem. Kolejna ważna idea - umowa społeczna. Ale i ona nie sprostaa próbie jaką jest wyzwanie konkretnej sytuacji politycznej. Po pierwsze, sama umowa jako taka jest względna ze swojej natury, a więc nie może stanowić obiektywnej normy, czy punktu odniesienia. Ponadto koncepcja ta zakłada apriori, że lud jest suwerenem w stosunku do siebie samego jako całości, co jest sprzecznością samą w sobie.¹⁹ Najbardziej zbliżoną do propozycji klasycznych była koncepcja Kanta, przynajmniej formalnie. Jednakże jego idealne państwo celów, jako wspólnota etyczna, jest tak aprioryczną konstrukcją, że możliwą do zrealizowania wyłącznie w świecie duchów czystych, kierujących się w sposób całkowicie beznamiętny imperatywem kategorycznym. Wystarczy zajrzeć do takich dzieł jak : "O porzekadle" , czy "Do wiecznego pokoju".²⁰

O wiele bardziej konsekwentny okazał się Hegel, który uznał, że państwo jest jedną z epifanii Ducha Absolutnego, rozwijającego się według prawa sprzeczności, czyli negacji negacji. Tu już w ogóle nie chodzi o żadną prawdę, a jedynie o piękno estetyczne i sprawne funkcjonowanie całości. Przypomnijmy, że dla Hegla estetyka oparta na ścisłych i bezwarunkowo koniecznych prawach logiki utożsamia się z ontologią, w tym także z ontologią państwa.²¹ Wobec tak pojętego państwa jednostka staje się niczym. Nie ma przecież sensu poszukiwanie stałej i jednoznacznej prawdy, tam gdzie wszystko jest procesem, i rozwija się zgodnie z nieuchronnymi prawami dziejowymi. Późniejsze XX wieczne totalitaryzmy były już tylko wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji, i postawieniem przysłowiowej kropki nad "i" heglowskiej koncepcji państwa.²² Czy jest jakaś szansa, aby po tylu wiekach wrócić znowu do greckiej koncepcji polis, czy średniowiecznej Christianitas? Nie chodzi jednak o to aby ten powrót rozumieć dosłownie jako restaurację, pojęcia te pełnią tutaj jedynie rolę paradygmatyczną, w sensie postulowanym na przykład przez Bierdiajewa w jego pracy "Nowe średniowiecze".

W pewnym sensie jest to pytanie retoryczne, ponieważ historia ludzkości poucza nas raczej o tym, że grecka polis i średniowieczna Christianitas były raczej wyjątkami, które potwierdzają regułę. To prawda, jednakże te wyjątki zdarzyły się rzeczywiście, a więc jest możliwe, że się powtórzą. Głównym zadaniem jest zatem zrekonstruowanie podstaw tych dwóch doświadczeń dziejowych. Powtórzmy jeszcze raz, te podstawy to prawda i dobro. W Grecji akcent padał na prawdę, w średniowieczu na dobro. Łatwo stąd wyciągnąć wniosek, że idealna konstrukcja polegałaby na ścisłym połączeniu tych dwóch elemen-

¹⁹ Por. J. M a r i t a i n , *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 41-42.

²⁰ Por. I. K a n t , *O porzekadle i Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 18-38, 90-97.

²¹ Por. G. H e g e l , *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. Nowicki, Warszawa 1990, s. 526-556.

²² Por. K. P o p p e r , *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. II, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 71-80; por. także: E. V o e g l i n *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 149-170.

tów. Grecki projekt podkreślał dążenie do prawdy, które uobecniało LOGOS. Brakowało w nim jednak podkreślenia wartości i godności osoby ludzkiej. W średniowieczu osoba ludzka została dowartościowana, głównie za sprawą Objawienia. Jej największa wartość wyrastała z faktu odkupienia człowieka przez Chrystusa na krzyżu.²³ Jednakże koncepcja średniowieczna była zbyt mocno i jednoznacznie uzależniona od prawdy objawionej.²⁴ Nie jest to zarzut, ale jedynie stwierdzenie faktu. To uzależnienie powodowało jednak pewną hermetyczność tej koncepcji. Wolność była wyłącznie rozumiana jako wolność do Chrystusa, co stało się przyczyną licznych zarzutów, adresowanych właśnie do tej koncepcji, między innymi o teokratyczność; chociaż ten zarzut jest akurat nie trafiony (przy założeniu poniższego rozumienia teokratyczności państwa), ponieważ teokratyczny ideał państwa roszczonego sobie prawo do prerogatyw boskich, bardziej przystaje do koncepcji Hegla niż średniowiecznej Christianitas.²⁵

Idealne połączenie prawdy i dobra miałyby polegać na stworzeniu optymalnych warunków do wyboru prawdy, w atmosferze autentycznej wolności. Nie leży jednak w kompetencjach państwa jako takiego ustalanie, czy tą prawdą jest Chrystus, czy Budda. W średniowieczu ta subtelna granica uległa jednak zatarciu, na tyle że polityka i religia były prawie nierozróżnialne (przynajmniej w niektórych okresach). Nazywanie prawdy po imieniu leży natomiast w kompetencjach Kościoła, który powinien cieszyć się swobodą, i właściwie rozumianą autonomią. Najogólniejszy podział powinien wyglądać następująco. To co da się rozstrzygnąć przy pomocy naturalnego światła rozumu, powinno być przedmiotem bezpośredniego zainteresowania państwa, a nawet jego czynnej obrony, gdy zajdzie taka potrzeba. I tak na przykład problem istnienia Boga da się definitywnie rozstrzygnąć w filozofii (metafizyka klasyczna), czyli na gruncie naturalnym, co z kolei pociąga za sobą konsekwencję wpisania imienia Boga do preambuły konstytucji każdego praworządnego i opartego na prawdzie obiektywnej państwa.

Z drugiej strony są także takie problemy, jak na przykład zagadnienie wolności religijnej, które dadzą się rozstrzygnąć jedynie negatywnie, w myśl schematu - nie jest niemożliwe, aby ... Można więc dopuścić swobodę kultu tych religii, które nie kwestionują ani wprost, ani pośrednio prawa naturalnego, i nie wpływają destrukcyjnie na stosunki społeczne w danym kraju. W krajach tradycyjnie katolickich, takich jak na przykład Polska, rzymski katolicyzm powinien być religią panującą, w tym sensie, że państwo jest zobowiązane chronić jego pozycję w kulturze i tradycji danego kraju. I chociaż da się rozstrzygnąć jednoznacznie problem prawdziwości pomiędzy różnymi religiami (w sensie negatywnym oczywiście), to jednak ze względu na to, że akt wiary jest

²³ Por. G i l s o n , dz. cyt., s. 174-191, 334-352.

²⁴ Por. W. S e ń k o , *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 141-151 (zwłaszcza koncepcja Idziego Rzymianina zawarta w jego *De ecclesiastica potestate* zreferowana w tym dziele).

²⁵ Por. G. H e g e l , dz. cyt., 526-556.

aktem osobowym, angażującym całą osobę ludzką, nie powinien być przedmiotem jakichkolwiek bezpośrednich nacisków ze strony państwa.

W tym momencie powraca pytanie postawione uprzednio, czy miał rację Platon twierdząc, że panować winni filozofowie? Wydaje się, że tak, jednak należałoby tę tezę nieco skorygować. Powinno się bowiem sprawować władzę z perspektywy prawdziwej filozofii, ale nie jako filozof. Podobnie rzecz się ma z państwem i rządzącymi, którzy odwołują się do korzeni chrześcijańskich. Sprawować władzę jako chrześcijanin i po chrześcijańsku to przecież dwie różne sprawy. Idealna sytuacja polegałaby na tym, że jedna i ta sama osoba łączy w sobie harmonijnie wszystkie te funkcje, polityka, filozofa i chrześcijanina, nie mieszając ich zarazem. W imię jednak właściwie pojętego pragmatyzmu politycznego, należałoby - w sytuacji kiedy takiej osoby nie ma. - rozdzielić te funkcje, zapewniając jednocześnie warunki ich konstruktywnej współpracy pomiędzy nimi.

Czy taka propozycja jest jeszcze jedną utopią? I tak i nie. Będzie nią kiedy zapomnimy o tym, że jesteśmy grzeszni i ułomni, i chcąc nie chcąc ta nasza ułomność moralna wpływa na nasze decyzje i pomysły. Nigdy bowiem nie uda się zbudować idealnej Arkadii. Nowa Jerozolima będzie dopiero po zmartwychwstaniu i Sądzie Ostatecznym. Z drugiej jednak strony cała Katolicka Nauka Społeczna, czy chociażby przemyślenia takich ludzi jak J. Maritain, F. Koneczny, wskazują na to, że uczciwe i bezkompromisowe dążenie do tego ideału jest możliwe, już tutaj na tym świecie.²⁶ Polityka będzie więc terenem zakorzenienia w prawdzie o tyle, o ile my sami będziemy w niej zakorzenieni, nie jest ona bowiem niczym innym, niż wypadkową naszego nastawienia wobec prawdy i dobra.

Pozostaje nam jeszcze do rozważenia bardzo ważny problem - prawda, a przymus. Wywołuje on, co zrozumiałe, najwięcej emocji i staje się najczęstszą przyczyną różnic i podziałów.²⁷ Jeżeli chodzi o taką wspólnotę jak Kościół to sprawa jest względnie jasna, ponieważ Kościół jest depozytariuszem prawdy danej mu z wysoka, i jako takiej czyli nadprzyrodzonej broni jej dostępnymi sobie środkami (anatemą, ekskomuniką, zakaz nauczania w imieniu Kościoła itp.). W przypadku wspólnoty doczesnej, jaką jest państwo, sprawa zaczyna się niestety znacznie komplikować. Wiadomo już, że państwo nie może bezpośrednio ingerować w takie sprawy jak na przykład wolność religijna, ale czy może na przykład zakazać działalności towarzystwa krzewiącego teorię płaskiej Ziemi (to nie żart, takie towarzystwo na prawdę istnieje w USA).²⁸ Jaka jest grani-

²⁶ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 151-180; por. także: F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935 [cytuję za: reprint Kraków 1993], s. 278-320; por. także: J. Mazur, *Katolicka Nauka Społeczna*, Kraków 1992, s. 240-261; por. także: Jan Paweł II, encyklika *Centessimus annus*, Wrocław 1991 (reprint Libreria Editrice Vaticana).

²⁷ Por. R. Legutko, *dz. cyt.*, s. 192-202.

²⁸ Informację tę opieram na wypowiedzi L. Kołakowskiego, która padła podczas wygłoszonego przezeń odczytu na zakończenie międzynarodowej konferencji *Chrześcijaństwo a demokracja*, która odbyła się w Warszawie w dniach 26-27 czerwca 1993 roku.

ca pomiędzy wolnością słowa i sumienia, a obroną porządku społecznego opartego na trwałych i niezmiennych podstawach?

Tradycyjny podział na porządek sprawiedliwości i miłości wydaje się jednak niewystarczający przy dzisiejszych skomplikowanych i wielopłaszczyznowych stosunkach społecznych. Państwo nie może być ograniczone jedynie do działań restytucyjnych w porządku sprawiedliwości. Wówczas bowiem oddziałuje się wyłącznie na skutki, a nie na przyczyny. Z drugiej jednak strony państwo nie może, a nawet nie jest w stanie wymusić na obywatelach działań chroniących porządek miłości, ponieważ zakłada on wolność działającej jednostki, a ponadto świadomy zamiar czynienia dobra. Wydaje się, że błąd tkwi między innymi w koncepcji prawa, które jest dzisiaj rozumiane prawie wyłącznie opresywnie i odstraszająco. W średniowieczu funkcjonowała zupełnie inna koncepcja, która wychodziła z założenia, że prawo przede wszystkim wychowuje, a dopiero w dalszej kolejności karze²⁹. Oczywiście samo prawo nie wystarczy, ponieważ wraz z nim powinny iść w parze właściwe wychowanie, pokój społeczny, kultura moralna społeczeństwa. Tylko, że w tym momencie znowu dotarliśmy do jakiejś nowej formy utopii społecznej.

Jak jej uniknąć? Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z nieusuwalnego napięcia, pomiędzy tym jak być powinno, a tym jak jest. Państwo, które jest oparte na prawdzie i dobru może wszelkimi, nie naruszającymi godności osoby ludzkiej, środkami bronić prawdy i dobra, ale z drugiej strony jego działania nie mogą się przyczyniać do zaciemniania samej prawdy. Ogólna zasada mogłaby chyba brzmieć następująco: państwo powinno stwarzać optymalne warunki do wyboru prawdy i dobra, jednak nie może do tego zmuszać, ponieważ nie ma to po prostu sensu. Z drugiej jednak strony, gdy ktoś utrudnia ten wybór innym, lub wprost atakuje prawdę, lub dobro, państwo ma wręcz obowiązek czynnie stanąć w ich obronie.

Model zaproponowany powyżej jest tylko ogólnym schematem, i nie pretenduje wcale do wyłączności. Zawsze bowiem konkretna sytuacja historyczna nie wygląda tak klarownie i jasno. Realizacja tego pomysłu z konieczności zakłada, że większość mieszkańców danego kraju podziela te poglądy, a przynajmniej ich zasadniczą treść. Jeżeli tak nie jest, mamy tylko dwie metody do wyboru, ewolucyjną i rewolucyjną. Pierwsza żmudna, długotrwała, narażona na wiele niebezpieczeństw. Druga skuteczniejsza, ale też niepewna, ponadto pociągająca za sobą ryzyko przekroczenia wąskiej granicy pomiędzy walką ze złem, a małodusznością obracającą się przeciw samym ludziom, którym rzekomo mieliśmy pomagać.³⁰ Sama historia poucza nas zresztą, że metoda rewolucyjna jest o wiele bardziej niebezpieczna, ponieważ walcząc z jednym złem, bardzo często przysparzała go jeszcze więcej, kosztem milionów ludzkich istnień. Taka jednak jest nasza kondycja ludzka, nic co jest z tego świata nie może być do końca doskonałe i niezienne. Tylko w królestwie Chrystusa będzie pa-

²⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* pars I/II-ae, Roma 1952, q. 90-97.

³⁰ Por. J. M a r i t a i n , *dz. cyt.*, s. 158-159.

nował wieczny pokój i doskonała szczęśliwość, wszystkich żyjących ze sobą ludzi w idealnej harmonii. Ale jak wszyscy doskonale wiemy, Królestwo to nie jest z tego świata.³¹

SUMMARY

The essay deals with problems of the philosophy of politics, the title issue being the primary one: "Can politics be a truth- and good-implanted domain?" "Truth" and "good" are understood here in classical and objective terms, i.e. as the properties of being as such in the first place.

The essay is divided into two main parts, of which the first focuses on various concepts of politics, from classical (Aristotle, Plato, Thomas Aquinas) to modern (Machiavelli, Hobbes, Kant, Hegel, Rousseau) or even contemporary ones. One group of concepts assumes that politics means virtue and is an ethical issue; it is identical with a skill of a prudent dissemination of common good. Neither politics nor, consequently, a state may become the absolute objectives for man, though both are natural for him and essential for a complete and harmonious development of the potentials of his spirit and body. Politics may provide circumstances for this and may even become, in this respect, a way to salvation. Nonetheless, the significant difference between the ancient and Medieval concepts of politics is that for the Greeks, the politics philosophy had a transforming and salutary power, whereas in the Middle Ages the philosophy's role was limited to facilitate the man's salvation whose perpetrator and giver is Jesus Christ. Despite all differences, the two concepts in question are very similar to each other as far as their principal assumptions are concerned (the principle "chain" being: politics = virtue = good = the ultimate target = God).

Modern and contemporary political doctrines are rooted in a decline of the notion of the objective and unchangeable truth (cf. Marsilius of Padua, Ockham). The pragmatics of politics has therefore to nilly-willy make a use of notions such as legal positivism, tolerance, social agreement, consensus, or freedom (undrestood as "free choice"). Politics deprived of the truth becomes restricted to purely earthly-materialistic activities and remains neutral, if not hostile, to the man's spiritual dimension and all human needs that are connected with it. A typical example is the problem of religious freedom (or, if one conforms to the terminology standards of to-day, "religious tolerance").

The other part of the essay is an attempt at working out a formula optimum of a concept of politics that would refer in a clear-cut way to truth and

³¹ Por. J. 18, 36-37; Ap. 21, 10-27; 22, 1-5.

good on the one hand, but would not become totalistic in defending those values on the other. The heart of the matter is arriving at a solution that would consist in building a state which would provide possibly good conditions for making choices as to good and truth in the atmosphere of a real freedom. Such a state is not, however, a mean or callous institution that would upset the human dignity of individual persons.

The Author attempts at providing answers to the following questions: How to successfully counteract evil and lie while not violating authentic good that is characteristic of individuals? And, how to educate the citizens inducing them to choose the truth and not forcing anyone to do it against his or her will? - The following solution is proposed: The orders of justice and charity have to be definitely differentiated. As to the former, it is the state's privilege to make use of the means of direct compulsion (the law and its execution, including punishment etc.) wherever a threat of violating the common or personal good appears. As to charity, the function of the state is to stimulate (eg. through the appropriate laws) and encourage virtuous behaviour while not forcing anyone to perform them as this latter idea would be pointless. In this particular domain the state should strictly collaborate with the Church.

All in all, man is a finite and flawed being and thus neither an ideal state may ever be created, nor an ideal politics executed. The fact that human being is finite and flawed shall always exert its impact on politics created and performed by humans.