

WALKA CZY DIALOG? **(o doświadczeniu polityki i jego filozoficznych implikacjach)**

Jest rzeczą niewątpliwą, że filozofia biorąc za przedmiot politykę, a chcąc być filozofią realistyczną, wychodzić musi od bezpośredniego kontaktu ze swoim przedmiotem, od doświadczenia. Jednocześnie zaś chcąc być filozofią winna dążyć do pełnego zrozumienia polityki, do "prześwietlenia" intelektualnego zjawiska polityki niejako do końca.

Wśród wielu doświadczeń, wielu przeżyć (mających także charakter poznawczy) istnieją i takie, które wynikają z współlistnienia i współdziałania ludzi. Chodzi tu o doświadczenie dotyczące układu życia społecznego. Jego podmiotem jest jednostkowa osoba ("ja"), zaś przedmiotem zbiorowość, którą można określać słowami: my, wy, oni, na którą składają się osoby i relacje między nimi. Doświadczenia te są jednostkowe, ale składają się w ludzkiej świadomości w pewnego rodzaju ciągi, tworzą uogólnienia, czy obrazy będące wypadkowymi doświadczeń jednostkowych. Składają się na nie różnorodne doznania i zachowania aktywne (czyny), które są reakcjami na te doznania, czy też wynikają z wewnętrznego, osobowego dynamizmu, lub z kształtowanych postaw. Składają się na nie również doświadczenia rozmaitych wartości i wywoływanych spontanicznie ocen.

Treści tego doświadczenia wynikają z jednej strony ze struktury doświadczanego przedmiotu, tj. ze sposobu istnienia i działania spotykanych osób, z istniejących między nimi relacji, ze skutków ich działania; z drugiej strony wynikają z doznań podmiotu, jego działań, tworzonych relacji, skutków i wartości. Przez skutki (i wartości) rozumiem tutaj zmiany powodowane w świecie pozapodmiotowym, jak zmiany w zachowaniu innych, w relacjach, instytucjach, oraz zmiany wewnątrzpodmiotowe, habitualne i wirtualne.

Doznania, działania i oceny, będące zarazem przedmiotem i tworzywem tego doświadczenia, związane są nie tylko ze **zrozumieniem** doświadczanego przedmiotu, ale również z innymi dynamizmami psychicznymi: z uczuciami, pragnieniami, a nawet popędami. Nie można zrozumieć w pełni ludzkiego działania, również społecznego, i doświadczenia, bez ujrzenia w nich także roli uczuć i popędów, oraz ich racjonalizacji. Mam tu na myśli faktyczny przebieg doświadczenia, a więc doświadczenie potoczne, ujmowane i analizowane przez takie nauki, jak psychologia i socjologia. Chodzi więc o takie doświadczenie i wynikającą z niej wiedzę, która jest oparta na działalności rozumu (a więc genetycznie jest racjonalna), ale zarazem jest tworzona na podłożu innych funkcji psychicznych, które powodują dążenie osoby np. do przynależności społecznej lub wyróżnienia się, dominacji lub podporządkowania, partnerstwa,

itp. Dążności te same stają się przedmiotem doświadczenia oraz źródłem społecznego działania. Wiedza wynikająca z tego rodzaju doświadczenia tylko częściowo ma charakter racjonalny (w sensie wartościującym), częściowo zaś jest poza-racjonalnym przeświadczeniem. Podobna jest światopoglądowi, lub jak mówi M. Ossowska (o moralności) - przypomina sklep nabiłowy, gdzie znajdują się towary różnej prowienencji, objęte tylko wspólną nazwą. Treści tego doświadczenia łączy nie tylko nazwa, ale również związek ze społecznym bytowaniem i działaniem człowieka. Tego rodzaju doświadczenie można nazwać **doświadczeniem politycznym**.

Doświadczenie to ma różne wymiary. Jeden z nich, zwany przez M. Schooyansa¹ doświadczeniem historycznym jest ujmowaniem w konkretnym czasie historycznym istotnych dla człowieka praw i wartości, odsłanianych i akceptowanych przez konkretną historyczną społeczność. Przybiera to postać historycznego ciągu aktów prawnych wyrażających proces zdobywania praw i wolności przez człowieka (społeczności ludzkie). Wpierw są one przywilejem niektórych tylko warstw społecznych, z biegiem czasu zaś są coraz bardziej rozpowszechnione. Zdobyte te znajdują wyraz w dokumentach określających fundamentalne prawa człowieka, takich jak Magna Carta (1215), *Petitio des Droits* (1628), *Habeas Corpus* (1679), *Bill of Rights* (1689), Deklaracja Niepodległości USA (1776), Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (1789), czy współczesna Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela ONZ (1948).

Zachodni historycy prawa i myśli politycznej wymieniając je nie wspominają - bo nie znają - podobnych polskich dokumentów. Warto je wszakże przypomnieć, bo znaczą one nie tylko dla nas. Przykładowo można wskazać takie dokumenty, jak Akt Unii Horodelskiej (1412), *Neminem captivabis* (Przywilej Jedleński, 1430), *Nihil novi* (Ustawy radomskie, 1505), Akt Konfederacji Warszawskiej (1573).

M. Schooyans ukazując ten proces pisze, iż "wszystkie nasze zachodnie rewolucje zostały wywołane w imię pewnych praw, które wówczas nie były uznane przez władzę polityczną, a przeciwko pozytywnemu prawodawstwu uznanemu za błędne"². Mażna tu dodać, że rozwój praw w Polsce - dotyczy to przynajmniej tych, które zostały wyżej wymienione - nie był wynikiem rewolucji, gwałtu i przemocy, ale raczej ugody i porozumienia. Nie znaczy to oczywiście, że życie polityczne w Polsce odbywało się bez wojen.

Drugim wymiarem doświadczenia politycznego jest doświadczenie społeczne; doświadczenie lub przeżywanie aktualnej kondycji społecznej przez jednostkową osobę. Dotyczy to takich zagadnień jak sprawiedliwość lub niesprawiedliwość, wolność lub jej brak (zniewolenie), uczestniczenie lub nie w życiu społecznym lub dobru wspólnym (przeżycie bycia

¹ Por. M. Schooyans, *Philosophie politique*, Louvain, 1990, s. 17. Studium to stanowi podstawową inspirację dla niniejszego artykułu.

² Por. M. Schooyans, dz. cyt., s. 18.

pierwiastek intelektualny, dobrze wyposażony w przedmioty kontenplacji (EN, IX 4,1166 a 16, 26). I właśnie na tej podstawie człowiek może się upodobnić do boga, będącego Umysłem myślącym Samego Siebie. A zatem **prymat cnót dianoetycznych** jest niepodważalny. One to bowiem **stanowią fundament autarkii jednostki ludzkiej**, która nie może się jednak w pełni rozwinąć bez rodziny i państwa, a te z kolei nie mogą należycie funkcjonować bez sprawiedliwości, za którą muszą iść wszystkie inne cnoty etyczne i "last not least" cnoty polityczne. Poltyn powiązał powyższe poglądy Arystotelesa z nauką Platona o czterech cnotach, nazwanych później "kardynalnymi" od łacińskiego przymiotnika "cardinalis", czyli "zawiasowy", ale także "podstawowy", "biegunowy". Występują one - zdaniem Plotyna - w dwóch postaciach: niższej, czyli obywatelskiej i wyższej, czyli czystej. Pierwsze z nich można posiadać oddzielnie, tzn. można być odważnym i równocześnie niemądrym, sprawiedliwym i niewstrzemięźliwym. Drugie występują łącznie pod wspólną nazwą "cnót oczyszczających", czyli upadabniających człowieka do Boga (Enneady, Wstęp wydawcy A. Krokiewicza, s. LXVII). Tak rozumiane cnoty obywatelskie dotyczą wyłącznie życia ziemskiego i związanego z nim czynności praktycznych. W tych zaś sprawach cnotą pilotującą powinna być roztropność, czyli "prudencia", a nie mądrość, czyli "sapientia". Roztropność, bowiem według Cicerona - *"jest zdolnością rozeznawania rzeczy, których mamy pragnąć albo unikać...mądrość zaś polega na rozeznawaniu spraw boskich i ludzkich, oraz uświadamianiu sobie wspólnoty pomiędzy bogami i ludźmi"* (O powinnościach, I 153). Można to ująć jeszcze inaczej: w mądrości prym wiedzie poznanie, w roztropności działanie, którego probierzem jest skuteczność, pożytek. Wystarczy teraz oddzielić cnotę od pożytku, jak to już robili sofisci - oraz stwierdzić, że cnotliwość jest czymś niepożytecznym, a pożytek czymś niecnotliwym, aby się odrazu znaleźć w kręgu wielu nowożytnych teorii państwa i prawa.

Z reguły opierają się one na starożytnej maksymie: "salus reipublice suprema lex esto", którą pojmuje się w sensie: wszystkie ludzkie sprawy powinny być podporządkowane państwowej racji stanu. Ta zaś zasada się - zdaniem Machiavellego - na zapobieganiu rozpadowi, jaki grozi każdemu społeczeństwu z powodu zwierzęcych zaiste namiętności jego uczestników. Zachować państwo może tylko taki władca, który na ziomno i bez skrupułów posługiwać się będzie jeszcze mocniejszymi afektami niż te, którymi kierują się poddani. Życie moralne i religijne nie może być celem państwa, gdyż może ono istnieć i rozwijać się tylko w państwie stabilnym. Błędem Platona, Arystotelesa i innych filozofów starożytnych i średniowiecznych było to, że pisząc o polityce posługiwali się koncepcją człowieka jakim on być powinien a nie jakim on jest. Niewątpliwie jest istotą działającą, ale jedynym motorem jej aktywności są afekty; kieruje się roztropnością, ale po to by zdobyć środki, mogące jej otworzyć droge do władzy. Również i zdaniem Hobbesa podstawowym zadaniem państwa jest zapobieganie złu, czyli wykorzenienie lęku przed gwałtowną śmiercią. Powstało bowiem głównie w tym celu, jako rezultat umowy kończącej aspołeczny stan natury. A zatem, stopnie szczęśliwości

obywatelskiej mierzy się skalą bezpieczeństwa osobistego, którego jedynym gwarantem jest suweren, lub - jeśli ktoś woli - prawo państwowe. Nie ma innej sprawiedliwości niż ta, która mieści się w prawach i umowach: "**auctoritas non veritas facit legem**" (Leviathan, 2,26). Termin "obywatel" ("civis") ustępuje miejsca terminowi "**poddany**" ("subditus"). Zdaniem Hobbesa nikt nie jest poddanym z natury, ani też w skutek przymusu ze strony jakiegś jednej woli. Stosunek podporządkowania jest wynikiem umowy i dopiero ona tworzy **przewagę owej jednej woli**, tj. woli suwerena, który dzięki temu staje się ostatecznym autorytetem w sprawach politycznych, "śmiertelnym bogiem" pojętym jako surogat platońskiego niezmiennego, w najwyższym stopniu sprawiedliwego boga, nie mówiąc już o Bogu chrześcijańskim.

Na całkowite wykluczenie etyki z polityki przez Machiavellego, Hobbesa i innych pisarzy politycznych XVII wieku, zareagowali ostro autorzy XVIII wieku. Krytykowali swoich poprzedników przede wszystkim za ich pesymistyczną ocenę natury ludzkiej. Źywiadczą o tym dzieła J.J. Rousseau, w których dowodził, że dobra moralne są jedyne i nie zastąpione, że całe zło pochodzi od cywilizacji, że natura nie tknięta cywilizacją, czyli pierwotna natura człowieka jest doskonała, zaś stanowiące ją uczucia są jak najbardziej pozytywne. *"Przypuszczenie Hobbesa - pisał Montesquieu (O duchu praw, I 2) - który przypisuje pierwotnym, ludziom wzajemną chęć ujarzmiania się nie jest słuszne...Hobbes zapytuje: dlaczego, jeżeli ludzie nie są z natury swojej w stanie wojny, chodzą zawsze uzbrojeni i dlaczego mają klucze do zamykania domów? Ale nie czuje, iż przypisuje ludziom przed założeniem społeczności to, co im się mogło przygodzić dopiero po tym założeniu, które zrodziło pobudki do napadania się i bronięcia"*. To ostatnie stwierdzenie Monteskiusza może posłużyć jako wprowadzenie w wiek XIX i XX.

Jedną z cech charakterystycznych tej epoki jest pojmowanie **polityki jako pewnego rodzaju sztuki wojennej**. Szczególnie jasno i zwięźle określił tę tendencję C. von Clausewitz: wojna nie jest niczym innym jak tylko dalszym ciągiem polityki prowadzonej przez państwo. Jest ona w swej istocie próbą raczej sił moralnych niż fizycznych, przeprowadzoną za pośrednictwem tych ostatnich. Lenin zespolił powyższą formułę Clausewita z teorią walki klas Marksa. W rezultacie uczono nas strategii partii proletariatu, polegającej na określeniu kierunku głównego uderzenia proletariatu na danym etapie rewolucji. Tylko bowiem przez rewolucję można zniszczyć "państwo polityczne", oderwane od swoich społecznych korzeni, programowo dopuszczające do tego, aby jedna klasa uciskała drugą. To, że polityka jest systemem i dziełem niesprawiedliwości głosił Hegel. Z innych, wciąż jeszcze aktualnych określeń "polityki" warto przypomnieć natępujące: "Politik ist die Kunst des Möglichen" (O. von Bismarck); jest "sztuką kompromisu"; jest "walką klas o władzę w państwie" (Lenin); "przedmiotem i celem polityki jest pokój...pokój jest polityczną kategorią jako taką" (pacyfiści); "polityka jest nauką o dyplomatyce jako sztuce wprowadzania w błąd przeciwnika" (H. Cohen).

Doszliśmy zatem do punktu wyjścia: "mnogość i różnorodność określeń polityki wprowadza w zakłopotanie i zamieszanie". Otóż ta "mnogość" zdaje się wywodzić:

- a) z przekonania, iż praktyka wyprzedza teorię,
- b) z pesymistycznej lub optymistycznej oceny natury ludzkiej i istoty państwa,
- c) z zarzucenia w XVII w. dawnego kontekstu moralno-filozoficznego na korzyść kontekstu historyczno-opisowego, wskutek czego uległy przewartościowaniu tak zasadnicze dla etyki i polityki pojęcia jak: "cnota" ("virtus") i "roztropność" ("prudentia"),
- d) z uzależnienia się polityki od religii w XVI i XVII wieku.

W rezultacie tych przemian i rozróżnień borykamy się dziś z takimi problemami jak: legitymizacja państwa, uzasadnienie posłuszeństwa obywatelskiego, możliwość pozytywnej oceny anarchii, makiawellizm w polityczno-dyplomatycznych działaniach.

Grekom, szukającym we wszystkim miary, proporcji, harmonii było to wszystko niemal całkowicie obce. **Tropili to, co łączy**, a nie to, co dzieli. Dlatego też opowiadali się za prymatem klasy średniej, za demokracją. Niechętnie natomiast odnosili się do partii politycznych. Tak najogólniej przedstawiałaby się obecność, a właściwie nieobecność tego, co było w tym, co jest tu i teraz.