

## **HYMN MŁODYCH**

Złoty słońca blask dokoła  
Orzeł biały wzłata wzwyż,  
Dumne wzniesmy w górę czoła,  
Patrząc w Polski znak i w krzyż!

Polsce niesiem odrodzenie,  
Depcząc podłość, fałsz i brud,  
W nas mocarne wiosny tchnienie,  
W nas jest przyszłość, z nami lud!

Naprzód idziem w skier powodzi  
Niechaj wroga przemoc drży!  
Już zwycięstwa dzień nadchodzi,  
Wielkiej Polski moc to my!

**Adam Wielomski**

**Koncepcje schyłku myśli politycznej we  
współczesnej politologii**

Skład i opracowanie graficzne  
Adam Łącki

Wydawca:  
Wydział Szkoleniowy Młodzieży Wszechpolskiej  
Kierownik Wydziału Karol Kaźmierczak  
tel.: 0 660 661 895

- [liv] D. Germino: Eric Voegelin: The In-Between of Human Life. [w:] A. de Crespigny, K. Minogue (ed.): Contemporary Political..., s. 100-02.
- [lv] T. Klementewicz: Empiryczne badanie polityki a filozofia polityki. [w:] M. Szyszowska (red.): Elementy filozofii polityki. Warszawa 1992, s. 71.
- [lvi] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta: O problematyczności filozofii polityki. [w:] idem (red.): Współczesna filozofia..., s. 8n.
- [lvii] ibidem, s. 13.
- [lviii] J. Freund: L'essence du..., s. 10-11.
- [lix] T. Klementewicz: Empiryczne badanie..., s. 69.
- [lx] Ibidem, s. 69, 75.
- [lxi] K.R. Popper: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Warszawa 1993 [1945].
- [lxii] H. Bergson: Dwa źródła moralności i religii. Kraków 1993 [1932], s. 32n.
- [lxiii] J. Rawls: Liberalizm polityczny. Warszawa 1998 [1993], s. 7n.
- [lxiv] J. Rawls: Teoria sprawiedliwości [1971]. [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, (red.): Współczesna filozofia..., s. 141.
- [lxv] Ibidem, s. 56.
- [lxvi] R. Dworkin: Biorąc prawa poważnie [1977]. [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, (red.): Współczesna filozofia..., s. 148n.; H.L.A. Hart: Czy istnieją uprawnienia naturalne? [1955]. [w:] ibidem, s. 208n.
- [lxvii] F. Fukuyama: Koniec historii. Poznań 1996 [1992], s. 81.
- [lxviii] S.P. Huntington: Zderzenie cywilizacji. Warszawa 2000 [1993], np. s. 90-91.
- [lxix] S. Filipowicz: Twarz i maska. Kraków 1998, s. 5-10.
- [lxx] H. Kelsen: Demokracja a światopogląd [1936]. [w:] K. Karolczak, K. Pielński, M. Tański: Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych. Warszawa 1994. T.I., s. 109-13.
- [lxxi] R. Rorty: Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii [1984]. [w:] idem: Obiektywność, relatywizm i prawda. Warszawa 1999, s. 261-92.
- [lxxii] A. Sylwestrzak: Filozofia sprawiedliwości Hansa Kelsena. [w:] M. Maciejewski, M. Marszał: Doktryny polityczne..., s. 458.
- [lxxiii] I. Berlin: Pokrzywione drzewo człowieczeństwa. Warszawa 2004 [1990], s. 10-12.
- [lxxiv] M. J. Sandel: Liberalizm i jego krytycy [1987]. [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, (red.): Współczesna filozofia..., s. 159, 162, 164-65.
- [lxxv] E. Voegelin: On Debate and Existence [1967]. [w:] idem: The Collected..., t. XII, s. 36-51.
- [lxxvi] E. Voegelin: On Readiness to Rational Discussion. [w:] idem: Freedom and Serfdom. Dordrecht 1961, s. 284.
- [lxxvii] Np. J. Donoso Cortés: Lettre de 20 octobre 1842. [w:] Oeuvres. Paris 1858. T. I, s. 194-96, 233-34; idem: Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme considérés dans leurs principes fondamentaux. [1851]. [w:] ibidem, t. III, s. 275-76.
- [lxxviii] H. Arendt: Kondycja ludzka. Warszawa 2000 [1958], s. 189.

### Źródła: Doctrina, 3-4/ 2006-07

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

Przy badaniu myśli politycznej [i] wielokrotnie zastanawiano się czy myśliciel polityczny (filozof polityczny, ideolog) jest twórcą danej koncepcji, czy też jest on tym teoretyzującym umyślem, który dokonuje racjonalizacji, w formie swofatego traktatu (traktatów), pewnych idei, które funkcjonują już uprzednio w świadomości i społecznej. Klasycznym przykładem takiego sporu jest miejsca 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 anyidei w formie książkowej?

Podobny charakter ma dyskusja pomiędzy zwolennikami tezy, że Niccolo Machiavelli odkrył niemoralność polityczną, opisał ją w Księciu i rozpropagował w całej Europie – jak uczył Friedrich Meinecke i Leo Strauss [ii] - 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 rzecz 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” [iii]. Jeśli weźmiemy do ręki którąś 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 Burkhardta [iv], 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 książkowo [v], 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 posiadają myśl polityczną, nie mając ani jednego regularnego myśliciela politycznego. Każda wspólnota posiada wszak jakieś wyobrażenie o świecie politycznym, ustroju, naturze sprawiedliwych stosunków społecznych. Dlatego też niektórzy badacze – wzmieńmy 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 [vi].

Obiekty tych badań: Babilon, Asyria, Egipt, Izrael charakteryzują się prymitywną kulturą filozoficzną. Pozwala to wysnuć wniosek, że brak regularnych myślicieli politycznych, wraz z ich refleksją 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.

#### B. 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 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 swoją eksplozją refleksji politycznej, która uniezależnia 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) – znajdujemy w Rewolucji Angielskiej. Rewolucja Francuska stworzyła nowoczesne ideologie polityczne. Mamy tu już skryształizowane obozy liberałów, socjalistów, komunistów i konserwatystów. Wiek XIX – gdy cała Europa pograżyła 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 nielicznych kręgów ograniczonych do przysłowiowego 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 działy się wielkie wydarzenia historyczne.

Ta eksplozja ideologii połączona była z kształtowaniem się społeczeństwa masowego. Rewolucje intelektualne i polityczne były pochodne zamieszaniu społecznemu. Procesy industrializacji, umasowienia powodowały wykorzenienie 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 wyrzucając ich z tradycyjnego otoczenia, instytucji i praw; obcy zaję; rozerwała wielopokoleniowe rodziny. Człowiek poczuł się osamotniony, wyrwany z ojczyzstego i lokalnego gruntu, stracił odwieczne wartości i stał się nagle częścią samotnego tłumy podobnych doń, także wyalienowanych jednostek. Tłum ten szukał nowych prawd i idei, które mogłyby mu przywrócić poczucie zakorzenienia we wspólnocie i wartościach. Problem ten dostrzegali 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 faszyzmu 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 myśli politycznych. Tymczasem niezwykle często spotkać się możemy z tezą przeciwną, iż dziś myśl polityczna jest dziedziną akademicką, która interesuje jedynie naukowców, a z racji obowiązku, także studentów. Coraz rzadziej uważa się, że jest to dziedzina wiedzy, która ma realny wpływ na życie polityczne i społeczne.

### C. Anatomia kryzysu myśli politycznej

Mniej więcej od zakończenia II Wojny Światowej pytanie o kryzys, upadek lub nawet o 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) [vii] 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 metafizyką do prymatu ekonomii (wiek XX). Cechą charakterystyczną historii Europy jest to, iż osi 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 uzasadnienie wiary. To było pokłosie racjonalizmu Kartezjusza. W czasach Oświecenia spory dotyczące Boga zastąpione zostały

współczesnego społeczeństwa (np. R. Weaver: Idee mają konsekwencje. Kraków 1996 [1948], s. 11-12, 21, 38, 43-44, 59, 108, 114n.; A. Bloom: Umysł zamknięty. Poznań 1997 [1987], s. 51-163).

[xxiii] G.H. Nash: The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945. New York 1976, s. 166.

[xxiv] E. Voegelin: Eclipse of Reality [1970]. [w:] The Collected Works of Eric Voegelin. Baton Rouge 1990. T. XXVIII, s. 155.

[xxv] T. Molnar: L'Hégémonie libérale. Lausanne 1992, s. 45.

[xxvi] 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.

[xxvii] E. Voegelin: Nietzsche, the Crisis and the War, "Journal of Politics", 6/1944, s. 180; idem: The German University and the Order of German Society. A Reconsideration of the Nazi Era [1966]. [w:] idem: The Collected..., t. XII, s. 4-5, 25-26.

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

[xxix] Technokracji nie należy mylić z technokracją. Technokracja to rządy techniki, a nie fachowców.

[x] K. Lenk: Deutscher Konservatismus. Frankfurt/Main 1989, s. 231-44; R. Skarżyński: Technika jako metoda zachowania rzeczywistości. Główne idee konserwatyizmu technokratycznego, „Archiwum Historii Myśli Politycznej”, 7/1998.

[xi] 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.

[xii] R. Skarżyński: Wstęp. Myśl polityczna XX wieku. [w:] idem: Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XXw. Warszawa 1998. T.I, 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).

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

[xiv] R. Skarżyński: Wstęp. Myśl..., s. 14, 16-17.

[xv] R. Skarżyński: Koniec ideologii w demokracji medialnej. [w:] ibidem, s. 15-35.

[xvi] R. Skarżyński: Specyfika tego, co polityczne a istota ideologii, „Zeszyty politologiczne”, 1/1994, s. 6, 11n.

[xvii] Właściwie tenże aksjologiczny nihilizm jest jeszcze starszy i wywodzi się z anglosaskiego Oświecenia, które głosiło konieczność zastąpienia aksjologii w naukach społecznych niezależnym i skrupulatnym warszatem naukowym (J. Farr: Political Science ant the Enlightenment of Enthusiasm, „American Political Science Review”, 1/1988, s. 50-69). Pozytywizm jedynie model ten upowszechnił na kontynencie – wymieńmy w tym miejscu M. Webera (Sens” uwolnienia od wartości” w socjologii ekonomii. [w:] Problemy socjologii wiedzy. Warszawa 1985, s. 120-21).

[xviii] Problem ten starannie analizowałem w tekście Konserwatywny nihilizm, „Arcana”, 4/2000.

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

[i] E. Voegelin: Order and..., t. III, s. 30; J. Freund: L'essence du..., s. 146n.

[ii] 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.

[iii] H. Marcuse: Człowiek jednowymiarowy..., s. 39.

[iiii] L. Strauss: Czym jest..., s. 62, 63.

- [v] J. Baszkiewicz: Zagajenie konferencji. [w:] M. Maciejewski, M. Marszał: Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Kolonia Limited 2002, s. 11.
- [vi] E. Voegelin: Order and History. T.I. Israel and Revelation. Baton Rouge 1956.
- [vii] C. Schmitt: Epoka neutralizacji i apolityzacji [1929]. [w:] W. Kunicki: Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933. Poznań 1999, s. 427-43.
- [viii] Ibidem, s. 434.
- [ix] C. Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Stuttgart 1992 [1938], s. 62n.
- [x] Zob. np. we frankistowskiej (katolickiej) Hiszpanii J. Caamaño Martinez: El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt. Santiago de Compostela 1950, s. 29-33, 106-08; F.J. Conde: Introduccion al Derecho político actual. Madrid 1942, s. 202.
- [xi] H. Quaritsch: Positionen und Begriffe Carl Schmitts. Berlin 1995, s. 25-35, 38; P. Noack: Carl Schmitt. Eine Biographie. Frankfurt/M-Berlin 1996, s. 15n., 69n.; H. Ottmann: Carl Schmitt. [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann: Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. München 1990, s. 63, 65-66, 69.
- [xii] P. Noack: Carl Schmitt..., s. 67.
- [xiii] C. Schmitt: Die Tyrannei der Werte [1960]. [w:] Sekularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1967, s. 43.
- [xiv] Ibidem, s. 44, 54.
- [xv] Ibidem, s. 61.
- [xvi] D. Easton: The Decline of Modern Political Theory, „Journal of Politics”, 13/1951, 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. 2n.; 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.
- [xvii] J. Freund: L'essence du politique. Paris 1986, s. 749.
- [xviii] L. Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 67/1932, s. 732-49.
- [xix] L. Kołakowski: Główne nurty marksizmu. Londyn 1988, s. 858, 869, 873.
- [xx] H. Arendt: Korzenie totalitaryzmu. T.I. Warszawa 1993 [1958], s. 504n.; A. Wielomski: „Nazizm”. [w:] Encyklopedia Białych Plam. T. XIII. Radom 2004, s. 15.
- [xxi] Zob. R. Skarżyński: Intelektualiści i kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckojęzycznej. Warszawa 1991.
- [xxii] R. Aron: Opium intelektualistów. Warszawa 2000 [1955], s. 356.
- [xxiii] D. Easton: The Decline..., op.cit. ; idem: 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”, 68/1953, s. 322.
- [xxiv] P. Laslett: Introduction. [w:] idem (red.): Philosophy, Politics and Society. Oxford 1956, s. IX.
- [xxv] Dostępny w zbiorze Sokratejskie pytania. Warszawa 1998, pod mylnym tłumaczeniem tytułu Czym jest filozofia polityki? (s. 61-106).
- [xxvi] Ibidem., s. 61.
- [xxvii] Ibidem, s. 62.
- [xxviii] Nie byłoby więc czegoś takiego jak „filozofie polityczne” (political philosophies) o których pisze A. Heller w eseju The Concept of the Political Revisited. [w:] D. Held: Political Theory..., s. 330.
- [xxix] E. Voegelin: Order and..., t. III Plato and Aristotle. Baton Rouge 1977, s. 65.
- [xxx] Ibidem, s. 61-62.
- [xxxi] Ibidem, s. 68-69. Identyczne określenie u D. Easton: The Decline..., s. 36n.
- [xxxii] J.G. Gunnel: Political Theory: Tradition and Interpretation. Cambridge 1979, s. 37. W podobnym duchu wypowiadają się przecież i inni amerykańscy konserwatywni krytycy

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 pieniądz i wygoda życia, którą zapewnia technika: „W czasach technicznego i ekonomicznego myślenia – pisze Schmitt – postęp milcząc o 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”[viii].

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 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 zapotrzebowania 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 teodyce nie poruszają ludzkich umysłów – są więc dla władzy zupełnie obojętne. Nie przypadkowo ulubionym myślicielem Schmitta stał się Hobbes, sprowadzający państwo do mechanizmu[ix].

Podobne poglądy początkowo wywoływały poruszenie i ściągały na Schmitta fale krytyki za sceptycyzm i relatywizm nawet wśród admiratorów jego teorii konstytucyjno-politycznych[x]. 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 prawnej niemieckiego pozytywizmu prawniczego, a z drugiej zaś, jako typową dla rewolucji konserwatywnej – którego to kierunku Schmitt był przedstawicielem – refleksję będącą pokłosiem doświadczenia I Wojny, którą, określając ją mianem Emsta Jüngera, mogliśmy nazwać mianem „wojny materiałowej” (technicznej). Wskazuje się często, że wczesna krytyka liberalnej demokracji Schmitta w znacznej mierze wyrasta z religijnego światopoglądu[xi] i że późniejsze nihilistyczne opinie niemieckich prawników mają u swojego podłoża kryzys religijny wywołany jego odejściem z Kościoła[xii]. Jednak po zakończeniu II Wojny Światowej idee podobne zaczęły się szybko upowszechniać. Schmitt zresztą także się zradycalizuje, 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[xiii]. Zdaniem Schmitta, wszystkie wartości istnieją tylko po to, aby uprawomocnić grupowe interesy[xiv], 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 zmuszając opornych do wiary za pomocą przemocy. W imię wartości wypowiada się wojny, dokonuje morderstw i zbrodni. Każda wojna, każda zbrodnia polityczna została popełniona 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. Wskutek tego chodzi o to, aby zniszczyć lub samemu zostać zniszczonym. (...) Nacisk na ustanowienie wartości stał się przymusowy ze strony zwolenników prymatu wartości”[xv].

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 melioracji życia ludzkiego. Pojęcia życia

lepszego i gorszego nikną wraz z aksjologią. Bez aksjologii nie ma wszak ewaluacji[xvi]. 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”[xvii]. Jednak teza ta zaczęła się popularyzować 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)[xviii].

Paradoksalnie w wieku rozkwitu ideologii nowoczesnych w pierwszej połowie stulecia, notujemy zjawisko upadku myśli politycznej w drugiej. 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[xix]. Podobną sytuację mamy w hitlerowskich Niemczech, gdzie dostrzegamy zupełną ideologiczną impotencję nawet co do kodyfikacji własnego systemu ideologicznego[xx]. Reakcją na zjawisko totalitaryzmu był chwilowy wzrost intelektualny myślicieli politycznych o charakterze liberalnym (Hannah Arendt, Isaiah Berlin, ordoliberalowie) i konserwatywnym (Voegelin, Strauss)[xxi] – gdy przerażenie ideologizacją systemów totalitarnych prowadzi do marzeń o politycznym sceptycyzmie[xxii] – 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[xxiii]. Jednak jako 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[xxiv]. Najbardziej klasyczną analizą tego zjawiska pozostaje jednak chyba nadal słynny tekst Leo Straussa *What is Political Philosophy?* z roku 1959[xxv].

Strauss stwierdza, że źródłem filozofii politycznej są refleksje o charakterze moralnym, które dotyczą społeczeństwa i ładu. Dlatego też uważa on, że ma ona dwa, niezależne od siebie, miejsca narodzin: Ateny i Jerozolimę[xxvi]. Definiuje ją zaś jako „zdobycie wiedzy o dobrym życiu i dobrym społeczeństwie”[xxvii]. 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[xxviii]. Tylko jedna może wynikać z sofii, inne, mówiąc językiem Platona, to jedynie filodoksje (miłość do ludzkich mniemań[xxix]) polityczne; w klasycznym ujęciu polityka jest dziełem prawdy i jej zastosowaniem w życiu społecznym. Filozofia polityczna jest to próba zgłębienia natury człowieka i stosunków społecznych, to poszukiwanie 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[xxx]. Filozof szuka politycznej prawdy. Filozofia polityczna to nauka o mądrości (filozofia) zajmująca się problemami polityki.

Skoro filozofia to wiedza o całości, to jest dla Straussa oczywiste, że prawdziwa filozofia polityczna jest zbudowana na idei dobrej wspólnoty. Politycy, filodoksi szukają dobrej większości, jednej klasy lub czegoś podobnego. Filozofia polityczna oświeca zawsze myśl o dobru wspólnym.

Obserwując intelektualną rzeczystwość liberalnych demokracji Strauss konstatuje ze smutkiem: „Dzisiaj filozofia polityczna jest w stanie upadku i zapewne gnicia, jeśli nie zniknęła już ona całkowicie (...) filozofia polityczna już nie istnieje, chyba, że jako przedmiot pogrzebu, czyli badań historycznych”[xxxi]. Została całkowicie zniszczona przez pozytywizm, uznana za nienaukową, gdyż oceniającą idee z punktu widzenia etycznego. Pozytywizm uznaje tylko fakty,

nawet taki klasyk myśli liberalnej jak Isaiah Berlin stwierdza otwarcie, że „istnieje pewien świat wartości obiektywnych” rozumianych jako wartości liberalne, oparte na „pluralizmie”[lxxiii]. Innymi słowy, pewien relatywizm – przyjmujący w nauce model niez zaangażowania – 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[lxxiv].

Równocześnie próbuje się utrzymać 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 dyskusji na taki temat[lxxv]. Dlatego też „racjonalna dyskusja (o filozofii politycznej – przyp. A.W.) jest ograniczona do ważnych, lecz społecznie mało znaczących kręgów”[lxxvi]. Te – napisane przez konserwatystę – określenie „mało znaczące kręgi” dają nam wskazówkę do ostatecznej refleksji: opisane w niniejszym tekście teorie (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 ich oceny, jest jednym z wątków klasycznego konserwatyzmu[lxxvii], a to właśnie z tego kręgu spotykamy 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, oraz 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. Tak samo należy tłumaczyć podobną refleksję u – potraktowanych w tym tekście raczej marginesowo – myślicieli politycznych z lewicy (Habermas, Marcuse). Zauważmy, że opinie o upadku myśli politycznej właściwie nie pojawiają się w kręgach liberalnych, które traktują zarówno dominującą dziś idee, jak i współczesny warsztat naukowy – wzorowany na neutralnej technice – jako własne[lxxviii].

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 szerokich masach społecznych, jak i w świecie nauki, która to supremacja jest tak silna, że zaczęto powszechnie uważać, że ta i tylko ta perspektywa jest neutralna i naukowa. Z punktu widzenia przeciwnika tej opcji – 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 przechodzi odmienne, niż liberalne, nurty światopoglądowe tak w społeczeństwie, jak i pośród jego politologicznych badaczy.

[i] Pod pojęciem “myśl polityczna” rozumiemy tu możliwie szerokie pojęcie, zawierające w sobie takie określenia jak “filozofia polityczna” (mylnie nazywana często mianem “filozofii polityki”), “doktryna polityczna”, „ideologia” – czyli wszystkie te pojęcia, za pomocą których określamy teoretycznie ugruntowane i zaplanowane koncepcje dotyczące społeczeństwa w materii politycznej.

[ii] 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; idem: *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.

[iii] B. Fejoo: *Teatro crítico universal* [1726], [w:] F. Guil Blanes (ed.): *Razón política de España*, Madrid 1955, s. 59.

[iv] J. Burckhardt: *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa 1961.

ewaluację omawianych problemów politycznych. Przedstawiciel polskiej nauki – Tadeusz Klementowicz – pisze słusznie: „postulat politologii wolnej od sądów wartościujących jest nadal tym, czym był, tzn. pobożnym życzeniem – wizją etosu zawodowego w praktyce badawczej niespełnialną” [lix]. Zdaniem tego badacza, aksjologia nadal występuje w naukach politycznych, tyle, że ukryła się pod scjentyistycznym idiomem „wieloparadygmatyczności” i wszelkie koncepte myśli politycznej – oparte na wartościowaniu – to nic innego jak „mniej lub bardziej zakapturzone ideologie polityczne” [lx].

Problem ten widać już choćby w aparacie pojęciowym jakim posługują się pozytywiści. Klasyycznym przykładem badacza rzekomo niezaangażowanego jest Karl R. Popper, który jednak posługując się pojęciami „społeczeństwo otwarte” i „społeczeństwo zamknięte” [lxii] wartościuje, gdyż przymiotnik otwarte kojarzy się pozytywnie, a zamknięte negatywnie. W takim zresztą znaczeniu wartościującym pojęcia te zostały użyte po raz pierwszy przez Henri’ego Bergsona [lxiii]. Innym przykładem refleksji politycznej z pozoru niezaangażowanej jest pisarstwo Johna Rawlsa, który głosi możliwość dialogu wszystkich doktryn politycznych, zwanych przezeń mianem „rozumnych” i „rozległych”. Wkrótce jednak z lektury jego pism dowiadujemy się, że owa „rozumność” i „rozległość” polega na akceptacji faktu, że żadna z doktryn nie jest prawdziwa, a jedynie wydaje się taką być jej zwolennikom, którzy wyrzekają się „rozumnie” prób narzucania ich całemu społeczeństwu [lxiii], gdyż wszyscy ludzie „rozumni” debatuja o polityce myśląc kategoriami „umowy społecznej, jaką znajdujemy choćby u Locke’a, Rousseau i Kanta” [lxiv]. Ale przecież sama idea kontraktualnego charakteru państwa ma charakter skrajnie liberalny, a więc trudno ją uznawać za bezstronną! Podobny charakter ma Rawlsowska 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 [lxv]. Podobne rozważania znajdziemy u innych klasyków współczesnej myśli politycznej w Stanach Zjednoczonych: Ronalda Dworkina i Herberta L.A. Harta [lxvi]. Za niezaangażowanym pisarstwem teorii polityki Rawlsa i jego uczniów kryją się apriorycznie przyjęte dogmaty o ideologicznym charakterze.

Pisarstwo szkoły Rawlsa stanowi potwierdzenie tezy o końcu historii Francisa Fukuyamy, gdzie rzekomo kończąca się historia w postaci liberalnej demokracji nie posiada już doktryny, gdyż zwycięski liberalizm jest czymś tak normalnym i oczywistym, że przestaje być jedną z wizji świata, przestając się w rzekomo bezalternatywnej rzeczywistości, alternatywy dla której normalny człowiek nawet nie jest zdolny sobie wyobrazić [lxvii]. Tym samym liberalizm – będący przecież jedną z wielu konkurencyjnych ideologii – miałby się przekształcić w rzeczywistość, która już nie jest ideologią, gdyż ideologią byłoby wszystkie te idee, które chciałyby tę rzeczywistość zmieniać. Liberalizm rzekomo stał się niekwestionowaną normalnością mającą obiektywny charakter. Teza ta ma charakter wybitnie ideologiczny, a podważają ją choćby znane rozważania Samuela Huntingtona (wymieńmy tylko tego jednego modnego dzisiaj myśliciela) [lxviii].

Możemy tedy dojść do wniosku, że brak ewaluacji refleksji politycznej jest jedynie kamuflażem dla refleksji politycznej charakterystycznej dla pewnego typu liberalizmu (na pewno nie jest to liberalizm klasyczny, oparty na odmiennych wartościach [lxix]), zakładając ego, 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 ten liberalny trend 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 fragmencie o końcu zności uznania relatywizmu i braku prawdy jako warunku funkcjonowania liberalnej demokracji [lxx]. Myśl tę kontynuuje inny liberał Richard Rorty, głoszący prymat demokracji nad filozofią (prawdą) [lxxi]. Można to jednak zinterpretować inaczej: wbrew zapowiadanym intencjom, prawda została odkryta i ustanowiona przez zwolenników politycznego pozytywizmu. Jedyną poznawalną o świecie prawdą miałoby być to, że prawda jest nie do poznania i dlatego należy zachować naukową bezstronność. Na paradoks ten zwrócono już przy badaniu filozofii prawa Kelsena [lxxii]. Zresztą

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 [lxxxii] i – co już typowo amerykańskie – marzenia o powrocie do świata opartego o wartości filozoficzne klasycznej Grecji [lxxxiii]. Podobnie pisze Voegelin – inny przedstawiciel tego kierunku, zajmujący się problematyką upadku filozofii politycznej – „prawo do niewiedzy o realności 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” [lxxxiv]. Thomas Molnar zauważa z kolei, zjawisko „upadku prawdy jako ideału epistemologicznego” [lxxxv], która albo upadła w ogóle, albo – jak zauważa Strauss – zdegenerowała się do postaci ideologii komunistycznej [lxxxvi]. 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 zamazanie granic pomiędzy dobrem i złem w nauce, co totalitaryzm skutecznie w polityce [lxxxvii].

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 których 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 żywa niechęć do wszelkiej filozofii, w tym i politycznej, jako winowajczyni gwałtownych przemian o charakterze rewolucyjnym [lxxxviii]. Pisząc o konserwatystach, którzy wprost chwalą upadek myśli politycznej, mamy tu na myśli przede wszystkim tzw. technokratów niemieckich (Hans Freyer, Helmut Schelsky, Arnold Gehlen, Ernst Forsthoff). Technokraci [lxxxix], wyzbywszy się, typowej dla konserwatyzmu, 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 technicznej 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 – które tak potępiał Strauss – tu postrzegane jest jako pozytywne [xl].

Bylibyśmy jednak dalecy od poglądu, iż teza o kryzysie myśli politycznej jest własnością wyłącznie badaczy sympatyzujących z konserwatyzmem (Strauss, Voegelin, Schmitt). Podobne opinie znaleźć však możemy także na lewicy, gdzie również dostrzega się to samo zjawisko zaniku refleksji politycznej na korzyść elementu technicznego. Wymieńmy w tym miejsc u myślicieli takiego formatu jak Jürgen Habermas czy Herbert Marcuse [xli]. Od niedawna podobne teorie pojawiły się także w polskiej literaturze – a ich głównym przedstawicielem jest Ryszard Skarżyński [xlii] – spotykając się zresztą z żywiołowymi reakcjami przeciwników [xliii]. Zdaniem Skarżyńskiego, 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” [xliv]. Polityka, w świecie odartym z wartości, przestoczyła się w technikę zdobywania i utrzymywania się przy władzy, spory ideowe w dyskusje nad przyśpieszeniem wzrostu PKB; debaty o idealach nikogo już nie interesują.

Kontynuując swoje rozważania w innym tekście, Ryszard Skarżyński 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 podawane gotowe obrazy bombardujące umysły słuchacza i uniemożliwiające krytyczną refleksję. Świat mass-medium 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 – takie jak prawda, wolność, równość utraciły swój pierwotny sens, stając się jedynie medialnymi etykietkami. Kampanie wyborcze stają się elementem medialnego show-businessu[xlv]. Walec medialny zatarł świadomość sprzecznych interesów i celów grup, które przestały rozumieć swoje interesy, określać wrogów i przyjaciół, artykułować swoje interesy, których wyrazem były dotąd – przynajmniej w świecie nowożytnym – ideologie[xlvi].

#### D. Przyczyny zjawiska

Zaczęliśmy niniejszy tekst od stwierdzenia, że myśl polityczna tworzy się w dwóch miejscach: pośród zwykłych ludzi, którzy zawsze i wszędzie posiadają 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 postawić tezę o kryzysie myśli politycznej, to musimy ustalić jakie przyczyny powodują jej kryzys (upadek?) pośród szerokich mas społecznych, którym obca staje się refleksja o polityce i sprawiedliwej polis, a jakie przyczyny zjawisko to wytwarzają 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[xlvii]. 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 odmiennych[xlviii]:

1. Pierwszym elementem jest odarcie polityki z wartości, czyli uczynienie polityki, będącej narzędziem do 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 jest służebne wobec celu, a więc może być modyfikowane lub nawet odrzucone jeśli zachodzi taka potrzeba. Tak pojęta polityka – której ojcem jest Machiavelli[xlix] – 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 cnotcie, przestając się w wykonawcę kaprysów większości, który nie dokonuje ewaluacji jej żądań, lecz kaprysy tę 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[l]. Ostrość krytyków upadku myśli politycznej wynika zresztą min. z tego faktu, że praktyczna działalność polityczna zupełnie ich nie interesowała[l].

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 widząc ich reprezentantów dosyć łatwo było powiedzieć kto jest konserwatystą, liberałem lub socjalistą. Łatwo także 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 dojdą do władzy. Dziś zaś, prawie wszystkie partie i politycy stały się nijakie. Bystry krytyk – tym razem z lewicy – amerykańskiej demokracji pisze, że „programy wielkich partii stają się coraz bardziej nieodróżnialne, nawet co do stopnia obłudy i

banatów”[lii].

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 nieeliczne grupy, które owemu scentrowaniu 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 przestają być wyborami orientacji, przestając się w wybory ludzi, którzy mają realizować w sumie podobny, nieokreślony program. W dzisiejszym świecie, nękający myśliciele polityczni są stopniowo wypierani przez specjalistów od marketingu politycznego, public-relations i wszystkich tych, którzy nie obiecują politykom wizji dobra wspólnego czy racji stanu, lecz wzrost notowań w sondażach przedwyborczych.

Jeśli chodzi o kwestię drugą, czyli brak regulamych myślicieli politycznych, to trzeba zwrócić uwagę na fakt przemiany klasycznego filozofa – odkrywcy prawd na drodze refleksji filozoficznej – który przestoczył się w naukowca; w przypadku polityki, w politologa. Jeśli, za Straussem, zdefiniujemy filozofię polityczną jako „dział filozofii”, którego celem jest „zdobycie wiedzy o dobrym życiu i dobrym społeczeństwie”[liii], 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 pojawi się za kilkanaście lat, a może współczesny świat nie tworzy takich myślicieli, gdyż nie ma na nich zapotrzebowania, ponieważ zastąpili ich naukowcy? Naukowiec bowiem, badając fakty, ma tendencję do koncentrowania się na danych empirycznych i zapominaniu o ideach humanistycznych (edukacyjnych), które powinny przyświecać nauce[liv].

Z przytoczonych analiz wynika, iż najczęściej wskazywaną przyczyną regresu myśli politycznej pośród dawnych filozofów, a obecnie naukowców, jest kwestia pozytywistycznego warsztatu jako źródła negacji aksjologicznych fundamentów polityki, a więc, w gruncie rzeczy, samej myśli politycznej (a szczególnie jej przypadku jakim jest filozofia polityczna). Fakt ten wydaje się bezsporny, gdyż wskazują nań badacze sami piszący w tradycji pozytywistycznej[lv], jak i jej krytycy[lvi]. 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, 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”[lvii]. Warsztat pozytywistyczny wymaga więc od badacza postawy niezaangażowanej, pozbawionej oceny, a brak tej oceny uniemożliwia sformułowanie myśli politycznej, której istota opiera się właśnie na ewaluacji idei i zjawisk politycznych.

#### E. Zjawisko pozome?

Sprawą wymagającą zbadania pozostaje kwestia czy politologicznym pozytywistom, siłącym się na ową bezstronność i niezaangażowanie udało się w tej postawie być konsekwentnym? Najwybitniejszy współczesny francuski teoretyk polityki Julien Freund uważa, że przekracza to ludzkie możliwości, gdyż ewaluacja ma charakter podświadomy i jest nieredukowalna[lviii]. 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 wyrażają przecież