

Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
Jesuit University Ignatianum in Krakow
The Institute of Political and Administrative Science

HORYZONTY POLITYKI HORIZONS OF POLITICS



WŁADZA I ROZUM – WŁADZA POLITYCZNA W ŚWIETLE
IDEI OŚWIECENIOWEJ I REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

REASON AND POLITICAL POWER: POLITICAL POWER
IN LIGHT OF THE ENLIGHTENMENT AND FRENCH REVOLUTION

ISSN 2082-5897
e-ISSN 2353-950X

2020, Vol. 11, N° 34

WYDAWCA / PUBLISHER

Akademia Ignatianum w Krakowie / Jesuit University Ignatianum in Krakow

Zespół redakcyjny / Editorial Board

Wit Pasierbek SJ (redaktor naczelny / Editor-in-Chief)

Marcin Zwierżdżyński (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor)

Monika Grodecka (sekretarz redakcji / Secretary)

Wojciech Arndt, Wojciech Buchner, Anna Krzynówek-Arndt, Rafał Lis

Krzysztof C. Matuszek, Jan Rokita, Piotr Świercz, Krzysztof Wach

Rada naukowa / International Advisory Council

prof. dr hab. Włodzimierz Bernacki (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

prof. dr Matthew Carnes (Georgetown University, USA), prof. dr Rocco D'Ambrosio

(Pontificia Università Gregoriana, Italy), prof. dr Patrick J. Deneen (Notre Dame, USA)

prof. dr Alvydas Jokubaitis (Vilniaus Universitetas, Lithuania), prof. dr hab. Zdzisław

Krasnodębski (Universität Bremen, Germany i Akademia Ignatianum w Krakowie)

prof. Faustino Jose Martinez Martinez (Universidad Complutense de Madrid, Spain)

prof. dr Stuart Sheilds (University of Manchester, United Kingdom), prof. dr hab. Bogdan

Szlachta (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie), prof. dr hab. Ryszard Terlecki (Akademia

Ignatianum w Krakowie), prof. dr Ben Tonra (University College Dublin, Ireland)

prof. dr Howard Williams (Aberystwyth University, United Kingdom)

Redaktor tematyczny / Issue Editor: Wit Pasierbek, Piotr Świercz

Redaktor statystyczny / Statistics Editor: Katarzyna Frodyma

Redakcja tekstów / Copy Editor: Joanna Kulawik

Proofread by: Christopher Reeves

Projekt graficzny i opracowanie techniczne / DTP: Kacper Zaryczny



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Czasopismo jest dofinansowane ze środków Ministra Nauki
i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Wsparcie
dla czasopism” – umowa Nr 9/WCN/2019/1

Wersja drukowana jest wersją pierwotną i oryginalną

Wszystkie artykuły są recenzowane, a ich streszczenia indeksowane w międzynarodowych
bazach danych / All articles are peer-reviewed, and their summaries are abstracting in inter-
national databases, including: ProQuest, EBSCO, CEEOL, CEJSH, RePEc – EconPapers, BazEkon,
Index Copernicus, Google Scholar, ERIH Plus

ISSN 2082-5897

e-ISSN 2353-950X

Adres redakcji / Publisher Address

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 651

dyżur redakcji / office hours: pn.-pt. / Mo.-Fr. 10.00-14.00

e-mail: horyzonty.polityki@ignatianum.edu.pl

<https://horyzonty.ignatianum.edu.pl>

Nakład 100 egz.



Table of Content / Spis treści

Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



Edytorial: Władza i rozum – władza polityczna w świetle idei oświeceniowej i Rewolucji Francuskiej	5
Editorial: Reason and Political Power: Political Power in light of the Enlightenment and French Revolution	7

ARTYKUŁY TEMATYCZNE / THEMATIC ARTICLES

Leszek Nowak	11
Demokracja i mizantropia. Przemiany wyobrażeń na temat ludu a problem intelektualnego uprawomocnienia demokracji	
Jacek Surzyczyn	27
Projekt wieczystego pokoju. Polityczne marzenie wielkiego filozofa	
Tadeusz Krzysztof Sznajderski	49
Filozofia Oświecenia: natura – społeczeństwo – umowa społeczna – własność	
Tomasz Słupik	67
Tocqueville i problemy z naturą demokracji	

ARTYKUŁY VARIA

Mateusz Pękala	89
Globalizacja obojętności czy globalizacja solidarności?	
Marek Karczewski	109
Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych	
Mateusz Filary-Szczepanik	125
Principle of economy of language and the question of anthropomorphism of state – A case of Okhams razor?	
Seweryn Osowski	141
Lojalni obywatele czy zdrajcy narodu? Żydzi mesjanistyczni w relacji do państwa Izrael	



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



Edytorial

Władza i rozum – władza polityczna w świetle idei oświeceniowej i Rewolucji Francuskiej

Nie ulega wątpliwości, że u podstaw współczesnego porządku społeczno-politycznego leżą w ogromnej mierze antropologiczno-polityczne idee doby Oświecenia i wieńczącej jej Wielkiej Rewolucji Burżuazyjnej we Francji. Racjonalizm, sekularyzacja, prawa człowieka należą do fundamentalnych podstaw ideowych większości nurtów politycznych XIX stulecia. Analiza oświeceniowej antropologii i koncepcji politycznych stanowi *conditio sine qua non* zrozumienia intelektualnych podstaw współczesnej cywilizacji europejskiej.

Z perspektywy refleksji nad polityką Oświecenie to przede wszystkim okres, w którym doszło do ukształtowania nowoczesnej idei umowy społecznej, a jej podstawy zostały sformułowane przez Thomasa Hobbesa jeszcze w połowie XVII wieku. John Locke i Jean-Jacques Rousseau swoją refleksją nad naturą człowieka, relacją między rozumem i namiętnościami oraz nad przyczynami i istotą powstania państwa położyli fundamenty pod współczesną myśl polityczną, zakreślając intelektualny kontekst dociekań filozoficzno-politycznych.

Jednym z najwybitniejszych filozofów doby Oświecenia, z okresu schyłku tej epoki, był bez wątpienia Immanuel Kant. Zarówno w dziedzinie filozofii teoretycznej (*Krytyka czystego rozumu*), jak i w dziedzinie filozofii praktycznej (*Krytyka praktycznego rozumu*, *Uzasadnienie metafizyki moralności*) znaczenie myśli królewieckiego filozofa jest nie do przecenienia. Charakterystyczny dla epoki optymizm dotyczący człowieka wraz z podejściem apriorycznym znalazł

też odbicie w niezwykle ważnym dziele politycznym Kanta – w *Projeckie wieczystego pokoju*.

Dziewiętnasty wiek to czas formowania się wielu nowych idei i ruchów politycznych w Europie. Znaczący wpływ na ich krystalizowanie się miały zarówno wydarzenia przełomu wieków, jak i dynamiczny rozwój gospodarczy. Rozwój liberalizmu, socjalizmu, socjaldemokracji i komunizmu, anarchizmu, konserwatyzmu i katolickiej nauki społecznej, idei pozytywistycznych a także ruchów narodowowyzwoleńczych będzie miał ogromny wpływ na kształtowanie się ładu społeczno-politycznego nie tylko Europy, ale i całego świata.

Stulecie gigantycznego rozwoju przemysłowego wprowadzi też na scenę nowe mocarstwo – Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Choć prawdziwie globalne oddziaływanie Stanów Zjednoczonych będzie miało miejsce dopiero w następnym stuleciu, to już w okresie przed wojną secesyjną (czyli przed 1861 rokiem) młode państwo skupiało na sobie uwagę wielu europejskich myślicieli politycznych, między innymi ze względu na ustrój społeczno-polityczny. Spośród owych myślicieli jednym z najwybitniejszych był Alexis de Tocqueville, którego rozważania nad demokracją w Ameryce są po dziś dzień jednym z najważniejszych źródeł do analizy zarówno politycznych dziejów Stanów Zjednoczonych, jak też istoty demokracji współczesnej i charakteryzujących ją aporii.

Niniejszy numer *Horyzontów Polityki* poświęcamy analizie wybranych aspektów oświeceniowej i dziewiętnastowiecznej refleksji politycznej, ukazanych w kontekście dyskusji nad naturą człowieka i naturą władzy politycznej.

Wit Pasierbek
Piotr Świercz
redaktorzy tematyczni numeru



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



Editorial

Reason and Political Power: Political Power in light of the Enlightenment and French Revolution

The anthropological and political ideas of the Enlightenment and its culminating moment in the French Revolution lie at the foot of the entire modern socio-political order. Rationalism, secularism, and human rights are among the fundamental ideological building blocks of most XIX-century political movements. To understand the intellectual foundations of modern European civilization, one must first understand Enlightenment era anthropology and political thought.

From the perspective of political reflection, the Enlightenment is primarily a period in which the contemporary idea of the social contract is shaped, its basis being formulated by Thomas Hobbes in the mid-XVII century. John Locke and Jean-Jacques Rousseau laid the foundations for modern political thought – thus creating an intellectual context for political and philosophical investigations – by way of their reflections on human nature, the relationship between reason and the passions, and the causes and essence of the genesis of the state.

One of the most outstanding philosophers of the Enlightenment, writing near the end of that period, is Immanuel Kant. The significance of his contributions to both the fields of theoretical philosophy (*Critique of Pure Reason*) and practical philosophy (*Critique of Practical Reason*, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*) cannot be understated. The optimism concerning man, characteristic of the age, and the a priori approach are both reflected in Kant's important political work *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*.

The nineteenth century was a time during which many new ideas and political movements formed in Europe. Events at the turn of the century and dynamic economic growth had a significant influence on the crystallization of these movements and ideas. The development of liberalism, socialism, social democracy and communism, anarchism, conservatism and Catholic social teaching, positivism, and national liberation movements had a profound effect on the shaping of socio-political order both in Europe and the rest of the world.

This century of enormous industrial development also introduced a new superpower on the scene – the United States of America. Though the United States would not have a true global influence until the following century, the young nation already had the attention of many European political thinkers, mainly on account of its unique socio-political system. One of the most outstanding of these thinkers was Alexis de Tocqueville, whose reflections on American democracy remain one of the most important sources for analyses of both the political history of the United States and the essence of modern democracy with the aporias that characterize it.

The current issue of *Horizons of Politics* is dedicated to analyzing select aspects of Enlightenment and XIX-century political reflection, presented within the context of discussions on human nature and the nature of political power.

Wit Pasierbek
Piotr Świercz
Theme issue editors

ARTYKUŁY TEMATYCZNE

THEMATIC ARTICLES



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



LESZEK NOWAK

<http://orcid.org/0000-0002-7022-5817>

Uniwersytet Warszawski

Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych

e-mail: l.nowak2@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.1870

Demokracja i mizantropia. Przemiany wyobrażeń na temat ludu a problem intelektualnego uprawomocnienia demokracji

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem tego artykułu jest analiza związku między wyobrażeniami z zakresu antropologii filozoficznej a problemem intelektualnej prawomocności demokracji.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, jaki jest związek między poglądami na temat natury ludzkiej a stosunkiem do demokracji. Analizuję ten problem interpretując klasyczne dzieła z zakresu myśli politycznej.

PROCES WYWODU: Punktem wyjścia jest konstatacja: niechęć wobec demokracji wyrastała w dużej mierze z mizantropii. Demokracja nie była uznawana za ustrój godny poparcia, ponieważ nie wierzono w racjonalność zwykłego człowieka i jego zdolność do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu publicznym. Ta sytuacja zmienia się w epoce Oświecenia, kiedy to podważono pesymizm antropologiczny i sformułowane zostały teorie stanowiące podstawę dla idei intelektualnej prawomocności demokracji. Późniejszy bieg wypadków w dużym stopniu te teorie zakwestionował, ale mimo to demokracja na Zachodzie uznawana jest za jedyną prawomocną formę rządu.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Analiza prowadzi do sformułowania poglądu o paradoksalnym charakterze współczesnej demokracji. Z jednej strony, istnieje konsensus co do intelektualnej prawomocności demokracji, z drugiej – w teorii i praktyce powszechnie kwestionowana jest zdolność zwykłego człowieka do rozumnego uczestnictwa w życiu publicznym.

Sugerowane cytowanie: Nowak, L. (2020). Demokracja i mizantropia. Przemiany wyobrażeń na temat ludu a problem intelektualnego uprawomocnienia demokracji. *Horyzonty Polityki*, 11(34), 11-26. DOI: 10.35765/HP.1870

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wyniki analizy powinny skłonić politologa do zmiany sposobu rozumienia charakteru współczesnej demokracji. Ustrój ten nosi nazwę demokracja, ale wydaje się mieć coraz mniej wspólnego z nadziejami tych autorów, którzy sformułowali jej intelektualne założenia.

SŁOWA KLUCZOWE:

Oświecenie, demokracja, mizantropia, natura ludzka

Abstract

DEMOCRACY AND MISANTHROPY.
CHANGES IN PERCEPTIONS OF THE PEOPLE
AND THE PROBLEM OF INTELLECTUAL LEGITIMACY
OF DEMOCRACY

RESEARCH OBJECTIVE: The purpose of this article is to analyse the relationship between ideas of philosophical anthropology and the problem of intellectual legitimacy of democracy.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: In the article I am trying to answer the question, what is the relationship between views on human nature and attitude to democracy. I analyse this problem by interpreting classic works of political thought.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The starting point is the statement: aversion to democracy arose largely from misanthropy. Democracy was not considered as intellectually legitimate regime, because it was not believed in the rationality of an ordinary person and his ability to participate responsibly in public life. This situation changes during the Enlightenment, when anthropological pessimism was undermined, and the theories underlying the idea of the intellectual legitimacy of democracy were formulated. The later course of events largely questioned these theories, but nevertheless democracy in the West is considered as the only legitimate form of government.

RESEARCH RESULTS: This leads me to a view on the paradoxical nature of modern democracy. On the one hand, there is a consensus regarding the intellectual legitimacy of democracy. On the other hand, in theory and practice, the ability of ordinary people to participate reasonably in public life is commonly questioned.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS: The results of the analysis should prompt the political scientist to change the way of understanding the nature of modern democracy. This system is called

democracy, but it seems to have less and less to do with the hopes of those authors who formulated its intellectual assumptions.

KEYWORDS:

enlightenment, democracy, misanthropy, human nature

Dziejom demokracji towarzyszyły przemiany wyobrażeń z zakresu antropologii filozoficznej. Niektóre z nich przyczyniały się do intelektualnego uprawomocnienia demokracji, inne ją podważały. Jest rzeczą interesującą, że ustrój, który obecnie często traktujemy jako jedyną prawomocną formę rządu, przez stulecia cieszył się złą sławą. W dziejach myśli politycznej aż do XIX wieku dominowało przeświadczenie, że lud nie posiada intelektualnych i moralnych kwalifikacji do rządzenia. Na taki pogląd wpłynął m.in. klasyczny racjonalizm, który pozostawił nam obraz *demosu* jako tłumu kierującego się namiętnościami, czy chrześcijański pesymizm antropologiczny. Platon w VI księdze *Państwa* porównał lud do bestii. Według antropologii św. Augustyna grzech pierworodny skaził naturę ludzką. Jego istotą jest ludzka pycha – wyobrażenie siebie w innym miejscu niż to, które nam zostało dane przez Boga. Skażenie ludzkiej natury oznacza zepsucie ludzkiej woli – wpływa to nie tylko na nasze czyny, ale także na nasze pragnienia i intencje. Jeśli większość ludzi kieruje się skażoną wolą i nie potrafi uczynić rozumu swoim przewodnikiem, to trudno uznać pomysł, aby lud rządził sam sobą za rozumny.

OPTYMIZM ANTROPOLOGICZNY OŚWIECENIA

Na zmianę reputacji demokracji wpłynęły różne czynniki. Jednym z nich była przemiana wyobrażeń na temat natury ludzkiej w czasach Oświecenia. Program tej epoki można najłatwiej streścić odwołując się do słynnej definicji Immanuela Kanta. Na pytanie sformułowane w tytule głośnego artykułu *Co to jest Oświecenie?*, filozof odpowiadał, że jest to „wyjście ze stanu niepełnoletności” (Kant, 2012). Osiągnięcie pełnoletności oznaczało wyzwolenie rozumu spod obcego kierownictwa. Emancypacja rozumu była z kolei koniecznym warunkiem wzięcia odpowiedzialności za własne życie – zarówno w wymiarze

indywidualnym, jak i zbiorowym. Człowiek, który staje się racjonalnym i odpowiedzialnym podmiotem moralnym, to istota dojrzała. Człowiek taki, zdolny do pokierowania własnym losem, to aktor bez którego trudno sobie wyobrazić dobrze działającą demokrację. Zaznaczmy jedną rzecz – samo słowo demokracja w wieku XVIII było jeszcze obciążone negatywnymi skojarzeniami. Ale to właśnie u autorów Oświecenia można znaleźć przewartościowania intelektualne, które samą koncepcję demokracji czyniły czymś prawomocnym.

Ernst Cassirer pisał w książce o Oświeceniu, że mimo wielu różnic filozofów tamtej epoki łączyło odrzucenie koncepcji grzechu pierworodnego (Cassirer, 2010, s. 130). Nie należy z tego wyprowadzać zbyt pochopnego wniosku, że wszyscy myśliciele Oświecenia byli naiwnymi optymistami antropologicznymi. Wspomniany wcześniej Immanuel Kant napisał artykuł pod wymownym tytułem *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*. Amerykańscy Ojcowie Założyciele zauważyli, że samo istnienie państwa jest odpowiedzią na niedostatki natury ludzkiej. James Madison, uzasadniając podział władz i ich wzajemną kontrolę, pisał:

Ale czyż same władze nie są najwierniejszym odbiciem natury ludzkiej? Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne (Madison, 1999, s. 151).

Filozofowie uważali, że nawet jeśli człowiek nie jest z natury dobry, to nie jest też zły, a w każdym razie można go kształtować, uczynić istotą bardziej racjonalną. Jak to można zrobić? W tej sprawie nie było jedności, ale warto zwrócić uwagę na kilka pomysłów, które wtedy zostały przedstawione.

Najbardziej naiwny pomysł sformułowali materialści. Julien Offray de La Mettrie, autor osławionej książki *Człowiek – maszyna*, uważał, że „materializm jest odtrutką na mizantropię” (Hazard, 1972, s. 122) Zdaniem materialistów błąd polegał na tym, że przyjęto fałszywe założenie o złej naturze ludzkiej. Wychowanie człowieka, prawa i instytucje zaprojektowano dla tak wyobrażonej istoty.

Stąd – pisze Paul Hazard – zgryźliwa moralność, która dążyła do tego tylko, aby go uciskać. Należy, przeciwnie, wspomagać instynkt, który każe nam dążyć do szczęścia, i rozum, który dostarcza nam środków pozwalających je osiągnąć (Hazard, 1972, s. 155).

To instytucje zdeprawowały człowieka. Jest taki, a nie inny, nie dlatego, że tak go stworzyła natura, lecz dlatego, że tak zdeformowała go organizacja życia społecznego. Brak samodzielności człowieka również jest rezultatem zaplanowanej deprawacji. Jak pisał Paul Holbach:

wychowując człowieka w lęku przed niewidzialnymi tyranami, uczyniła go także służalczym i tchórzliwym wobec władców ziemskich oraz zdusiła w nim wszelką umiejętność samodzielnego kierowania swym losem (Cassirer, 2010, s. 123).

Człowiek dla materialistów jest istotą plastyczną. Różnice między ludźmi są konsekwencją różnic warunków. Skoro tak właśnie jest, to zmiana warunków wychowania zminimalizuje różnice. Człowiek byłby zdolny do trafnego osądu, gdyby nie ignorancja i namiętności, będące skutkiem złej edukacji.

Optymizm antropologiczny widoczny jest także w różnych koncepcjach etycznych. Filozofowie Oświecenia wierzyli, że jednostka ludzka, wyemancypowana spod władzy tradycji i religii, będzie zdolna do właściwego pokierowania własnym życiem. Takie pojęcia, jak zmysł moralny, sympatia czy oddźwięk uczuciowy wyrażały wiarę, że człowiek bez obcego kierownictwa potrafi kierować się ku dobru. Dla zilustrowania tego problemu odwołajmy się do przemyśleń przedstawicieli szkockiego Oświecenia, nurtu, który w porównaniu z materialistami wyróżniał się realizmem i trzeźwością osądu.

Ważnym pojęciem, do którego odwoływali się szkoccy filozofowie moralności, był „zmysł moralny”. Anthony Shaftesbury – bodaj najbardziej optymistyczny z tego grona – uważał po prostu, że jest on zakorzeniony w ludzkim sercu; inni sądzili, że w „ludzkiej wrażliwości w formie współczucia” (Himmelfarb, 2018, s. 48-49). W każdym razie wynikało z tego, że odczuwanie współczucia jest naturalnym uczuciem; to raczej człowiek, który tego uczucia nie doświadcza, odbiega od natury.

Adam Smith sformułował pogląd, że w wyniku „oddźwięku uczuciowego” stawiamy się w sytuacji naszego bliźniego.

Jakkolwiek samolubny miałby być człowiek – pisał – są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, że interesuje się losem innych ludzi i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyną przyjemność jaką może stąd czerpać, to przyjemność

obserwowania. Tego właśnie rodzaju jest współczucie (*pity*), litość (*compassion*) – uczucie którego doznajemy wobec nieszczęścia innych wtedy, gdy jesteśmy jego świadkami, czy też gdy udało się nam żywo je sobie uświadomić (...) [To za] sprawą wyobraźni stawiamy się w jego sytuacji (Smith, 1989, s. 62).

Trudno tak sformułowany pogląd pogodzić ze stanowiskiem, że człowiek ma złą wolę, która czyni go nieprzyjacielem bliźnich.

Mimo że szkoccy filozofowie moralności nie wypowiadali otwarcie pochwał dla demokracji, a nawet niektórzy ją krytykowali, to jednocześnie wyrażali przeświadczenie o równości między ludźmi. Nawet konserwatysta Dawid Hume przychylił się do takiej oceny

Wszyscy ludzie – pisał – są sobie niemal równi pod względem siły fizycznej, a nawet zdolności i władz umysłowych, dopóki nie zaczną pielęgnować ich w drodze edukacji (Himmelfarb, 2018, s. 105).

Gertrude Himmelfarb, wybitna znawczyni tematu, podsumowuje to w sposób następujący:

Demokracja szkockich filozofów moralności był znacznie bardziej autentyczny niż francuskich *philosophes*. Ci ostatni, mimo deklarowanego radykalizmu swoich poglądów politycznych, pozostali bardzo „arystokratyczni” w myśleniu o możliwościach tzw. zwykłego człowieka” (Himmelfarb, 2018, s. 106).

Najbardziej spektakularnym wyrazem optymizmu antropologicznego jest oświeceniowa teoria postępu. Wiara w postęp była w Oświeceniu dominującym nurtem w refleksji nad historią. Niektórzy wierzyli w możliwość postępu, inni mieli co do tego pewność, która przybrała formę teoretyczną. Jedną z najbardziej znanych była teoria, którą wyłożył Antoine de Condorcet w *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warto jej poświęcić chwilę uwagi, ponieważ rozwija jeden z motywów charakterystycznych dla Wieku Światła – przeświadczenie, że postęp wiedzy jest pozytywnie skorelowany z przemianami w dziedzinie moralności i polityki. „Natura skula nierozzerwalnym łańcuchem prawdę, szczęście i cnotę” (Condorcet, 1957, s. 236).

Postęp w dziedzinie wiedzy pozytywnie wpływa na przemiany w dziedzinie polityki. Condorcet, który był aktywnym uczestnikiem

rewolucji francuskiej, uważał, że to właśnie w jego czasach Francuzi i Angloamerykanie wskazują kierunek „obalenia nierówności między narodami, większą równość w obrębie tego samego ludu i rzeczywiste udoskonalenie się człowieka” (Condorcet, 1957, s. 212-213).

Mimo że Condorcet zginął w czasie terroru rewolucyjnego, sądził, że przemiany, jakie rewolucja wniosła do dziejów ludzkości, mają charakter epokowy. W jego wywodzie uderza wiara w siłę intelektualnych zasad, które mają nieodparty charakter:

Jeśli przyjrzymy się współczesnemu światu – pisał – stwierdzimy przede wszystkim, że zasady konstytucji francuskiej stały się w Europie zasadami wszystkich ludzi światłych (Condorcet, 1957, s. 214).

Triumf światłości nad ciemnością jest zatem nieuchronny. Retoryka Condorceta razi dzisiaj pretensjonalnością i naiwnością. Jest ona jednak jaskrawym wyrazem przeświadczenia, które zyskało wielką popularność w kulturze europejskiej – rozwój nauki oraz edukacji ma niezaprzeczalnie dobroczynny wpływ na kondycję moralną ludzkości.

Oczywiście nie tylko rozwój wiedzy był postrzegany jako źródło postępu. Warto zasygnalizować, że według niektórych przedstawicieli Oświecenia taką rolę miał spełniać także wolny handel sprzyjający porozumieniu między narodami, łagodzący obyczaje i eliminujący ubóstwo.

Nadzieje wiązano także z debatą publiczną. To rządy despotyczne opierały się na niewiedzy. Dzięki debacie publicznej możliwe stało się napiętnowanie opinii wyrastających z przesądów. Z drugiej strony, dzięki debacie w sferze publicznej mogły pojawić się poglądy, które wcześniej cenzurowano, a ich zwolenników prześladowano (Filipowicz, 2007). Argumentację tę rozwinął w XIX wieku John Stuart Mill w klasycznym eseju *O wolności*.

Jan Jakub Rousseau, mimo że należy do najważniejszych przedstawicieli Oświecenia, właściwie nie zgadzał się ze wszystkimi przywołanymi wyżej autorami. Do materialistów odnosił się z wrogością. Uważał, że są wulgarnymi symplifikatorami, którzy nie zrozumieli ludzkiej kondycji. W odróżnieniu od szkockich filozofów moralności, którzy sądzili, że oddziaływanie społeczeństwa na jednostkę jest dla niej korzystne, Rousseau właśnie w społeczeństwie widział źródło deformacji człowieka. Jego błyskotliwa kariera rozpoczęła się od

Rozprawy o naukach i sztukach, w której odrzuca tezę, zgodnie z którą postęp w dziedzinie wiedzy przyczynia się do postępu moralności. Nie podzielał także optymistycznych założeń dotyczących pozytywnych skutków wolności słowa. Łączy go jednak z nimi przeświadczenie, że człowiek jest istotą elastyczną, podatną na zmiany. Rousseau używa pojęcia natura ludzka, ale uważa, że jest ona zmienna.

W popularnych wyobrażeniach to przede wszystkim Rousseau przedstawiany jest jako niepoprawny optymista, który głosił ideę powrotu człowieka do natury. Odrzucał dogmat o grzechu pierworodnym, co nie oznacza, że przyjmował naiwnie optymistyczny pogląd na naturę ludzką. Człowieka naturalnego wprawdzie cechuje naturalna dobroć, ale rozwój cywilizacji go zdeformował. Obraz deprawacji ludzkiej, odmalowany przez Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*, jest niezwykle sugestywny, a porównanie poczynione przez Cassirera do Pascala ani trochę nie wydaje się przesadne. Rousseau jednak, w odróżnieniu od autora *Myśli*, wierzył w możliwość odrodzenia człowieka. Pisał, że nie można ustalić granic natury ludzkiej tam, gdzie je widzą ludzie zdeformowani przez złe obyczaje i instytucje:

Granice możliwości w dziedzinie moralnej – pisał – nie są tak ciasne, jak sądzimy; ścieśniają je nasze ułomności, nasze wady, nasze przesady. Dusze przyziemne nie wierzą wcale w wielkich ludzi; nędzni niewolnicy uśmiechają się drwiąco na dźwięk wyrazu „wolność” (Rousseau, 2010, s. 93).

Czy możliwa jest regeneracja w przypadku gatunku ludzkiego jako takiego? W tej sprawie Rousseau był raczej sceptyczny:

Istnieje u narodów, podobnie jak u ludzi, okres młodości lub też dojrzałości, na który trzeba poczekać, zanim go poddamy ustawom; ale dojrzałość ludu nie zawsze łatwo poznać; a jeżeli działania ją uprzedzą, dzieło będzie chybione. Jeden lud można wdroyć do karności w chwili narodzin, inny nie będzie zdyscyplinowany po dziesięciu wiekach (Rousseau, 2010, s. 50).

Mimo tego sceptycyzmu wielu czytelników właśnie u niego odnalazło wiarę w możliwość takiej regeneracji. Jak wiadomo w czasie rewolucji francuskiej poglądy Rousseau cieszyły się popularnością (Furet, 1997).

Przemiana ludzkiej kondycji mogła się dokonać nie poprzez powrót do stanu natury – to było niemożliwe – lecz poprzez radykalne uwspólnotowanie człowieka. W *Umowie społecznej* Rousseau przedstawił wizję wielkiego prawodawcy, który tworzy instytucje, w obrębie których następuje przemiana ludzkiej natury:

Ten, kto podejmuje się stworzyć lud – pisał – powinien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę, stanowiącą samą przez się całość doskonałą i samoistną, w część większej całości, od której owa jednostka otrzymuje niejako życie i byt; zmienić ustrój człowieka, aby go wzmocnić; zastąpić istnienie fizyczne i niezależne, otrzymane przez nas wszystkich od natury, bytem częściowym i moralnym (Rousseau, 2010, s. 46).

Kluczowym aspektem dziedzictwa Rousseau jest przeświadczenie, że za pomocą praw można podjąć się zadania regeneracji ludzkiej istoty. „Nie ulega wątpliwości – pisał – że ludy stają się w końcu tym, co z nich zrobi rząd” (Rousseau, 1956, s. 299). Próbując skonkretyzować charakter jego zamysłu, należy zwrócić uwagę na patriotyzm, czy też – jeśli posłużymy się tym terminem w sposób neutralny aksjologicznie – na nacjonalizm jako sposób uszlachetnienia natury ludzkiej (Plattner, 1997). Jego argumentacja jest godna uwagi:

Zdaje się, że życzliwość dla ludzi – pisał – rozwiewa się i słabnie, w miarę jak się rozszerza na całą ziemię, i że nie zdołalibyśmy tak się wzruszyć jakimis klęskami Tartarii czy Japonii, jak wzrusza nas klęska któregośkolwiek z narodów europejskich. Zainteresowanie i współczucie musimy ograniczyć niejako i skupić, żeby mu nadać żywotność. (...) Największych z pewnością cudów w dziedzinie cnoty dokonała miłość ojczyzny: to uczucie pełne słodyczy a życie, łączące potęgę miłości własnej z całym pięknym cnoty, nadaje tej ostatniej energię (...) czyni z niej najbardziej bohaterską ze wszystkich namiętności (Rousseau, 1956, s. 304).

Tak więc patriotyzm urealnia nasze życie moralne. Etyka kosmopolityczna, wymagająca od nas zaangażowania na rzecz ludzi, których nie znamy, przemienia życie moralne w fikcję. Nie jesteśmy w stanie objąć uczuciami moralnymi całej ludzkości. Możemy człowieka uczynić istotą bardziej moralną, jeśli skierujemy jego uczucia ku konkretnej, ograniczonej w czasie i przestrzeni, wspólnotcie. „Chcąc

narody poprowadzić ku cnocie, sprawy najprzód, by kochały ojczyznę” – zaleca Rousseau (Rousseau, 1956, s. 305).

W *Uwagach o rządzie polskim* Rousseau w sposób drobiazgowy przedstawia program reform, w których kluczową rolę miało odegrać patriotyczne wychowanie. Przykład Polaków nastrajał go optymistycznie; pokazuje, że wśród narodów nowożytnych przetrwał taki, który zachował cechy ludów starożytnych. Polakom udało się zachować miłość do ojczyzny.

Udaje mu się wydobyć z mitologii konfederatów – pisze Bronisław Baczeko – zaczątek ideologii narodowej, podobnie jak uznaje w narodowej wyjątkowości i związanych z nią wartościach siłę napędową, którą może wykorzystać „prawdziwy polityk”, przesuwający „granice możliwości” (Baczeko, 2016, s. 95).

Okazuje się, że

prawdziwym sensem polityki nie jest sztuka rządzenia ludźmi, lecz sztuka uszlachetniania serc i dusz, a wielkość prawdziwego polityka objawia się w ustanowionym przezeń systemie oświaty publicznej (Baczeko, 2016, s. 100).

Podsumujmy krótko – myśliciele Oświecenia, mimo różnic, wierzyli, że człowieka można udoskonalić. Mogło to się dokonać dzięki reformie praw, instytucji, wychowania, rozwojowi wiedzy, rozwojowi handlu, wolnej dyskusji czy patriotyzmowi.

Od czasu sformułowania tych obietnic byliśmy świadkami reform politycznych w duchu Oświecenia, bezprecedensowego rozwoju wiedzy naukowej, rozwoju wolnego handlu, wolności dyskusji i rozwoju edukacji. Dwa stulecia od czasu śmierci Rousseau to także okres rozkwitu nacjonalizmów. Czy można powiedzieć, że w tym okresie spełniły się nadzieje myślicieli Oświecenia? Spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie, przywołując głosy sceptyków.

SPOŁECZEŃSTWO MASOWE

Dojście do głosu demokratycznych żywiołów w czasie rewolucji francuskiej przeraziło wielu obserwatorów. Niektórzy sądzili, że można powrócić jeszcze do dawnych form ustrojowych i panujących form

legitymizacji, inni nie mieli takich złudzeń. Do tych ostatnich należał Alexis de Tocqueville, który sądził, że „wielkiej rewolucji demokratycznej” nie można powstrzymać. Nie ma powrotu do społeczeństwa arystokratycznego. Demokracja zwycięża, ale wbrew temu, co mogli o tym myśleć jej zwolennicy, dla Tocqueville’a nie był to powód do optymizmu. Obraz triumfującej demokracji, który nam przedstawił, nie jest tożsamy ani z katastrofizmem niektórych konserwatystów, ani z entuzjazmem demokratów. Demokracja może przybrać różne kształty – można ją ukształtować (aczkolwiek nie jest to proste) tak, aby szanowała ludzką wolność. Może jednak przybrać formy antypatyczne. Obecnie przywykliśmy do tego, że przeciwstawiamy demokrację różnym formom tyranii czy despotyzmu. Samo słowo jest otoczone szacunkiem. Wyjaśnienie tego fenomenu znajdziemy u Tocqueville’a. Jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że w tym ustroju rozpowszechnia się zwyczaj schlebiania ludowi. Uważał on, że demokracja nie wyklucza tyranii czy despotyzmu, więcej – wywołuje zagrożenie stworzenia jej nowego typu. Obawiał się, że demokrację „pozostawiono (...) jej dzikim instynktom. Wzrosła jak dzieci pozbawione opieki rodzicielskiej, które wychowują się same na ulicach naszych miast, mając do czynienia tylko z nędzą i występkiem”. Przyjęto władzę ludu w tej prymitywnej postaci – „Uwielbiono ją jako bożka siły” (Tocqueville, 1996, s. 9).

Za cechę człowieka demokratycznego uznał Tocqueville indywidualizm. Inaczej niż obecnie, nie używał tego pojęcia w znaczeniu pozytywnym. Indywidualizm powstaje w wyniku rozpadu więzi społecznych. Rozpad hierarchicznych zależności typowych dla społeczeństwa arystokratycznego prowadzi do osamotnienia jednostki. Z jednej strony jednostka jest wolna w tym znaczeniu, że nie jest zależna. Z drugiej jednak strony to odosobnienie sprawia, że czuje się bezradna, przeświadczona o niezdolności do kształtowania spraw publicznych.

Relację między władzą demokratyczną a jednostką porównuje Tocqueville do relacji rodzice – dzieci. Przypomina ona władzę ojcowską, z tą istotną różnicą, że celem władzy ojcowskiej jest doprowadzenie dzieci do dorosłości. Władza demokratyczna natomiast utrzymuje jednostki w stanie niedojrzałości. Jeśli porównamy to z Kantowskim określeniem Oświecenia jako „wyjścia ze stanu niepełnoletniości”, to okazuje się, że demokracja nie tylko nie sprzyja

emancypacji jednostki, ale sama traktuje jednostki jak dzieci. A zatem człowiek demokratyczny nie jest istotą zdolną do pokierowania odpowiedzialnie sprawami publicznymi.

Ten sposób mówienia o społeczeństwie nie stał się tylko udziałem wrogich wobec Oświecenia i nowoczesnych procesów emancypacyjnych konserwatystów. José Ortega y Gasset sądził, że liberalna demokracja jest wielkim osiągnięciem cywilizacyjnym, ponieważ zastąpiła przemoc dyskusją i przyznaje prawo istnienia przeciwnikowi, nawet jeśli jest słabszy. To jednak on bodaj w największym stopniu przyczynił się do popularyzacji idei społeczeństwa masowego i przemiany obrazu *demosu* w obraz groźnej, niszczącej dorobek cywilizacyjny, masy. W *Buncie mas* Ortega y Gasset twierdził, że cywilizacja europejska znalazła się w okresie najcięższego w swej historii kryzysu. Bunt człowieka masowego to bunt ludzi przeciętnych, którzy nie chcą już słuchać lepszych od siebie. Mimo że jednym z przykładów takiego buntu w sferze politycznej była dla Ortegi y Gasset rewolucja rosyjska, to nie należy jego stanowiska zbywać jako arystokratycznej pozy. Masą nie są ludzie biedni, wyróżnikiem są cechy charakteru, a nie pozycja materialna czy zawodowa.

Ortega y Gasset nazywa człowieka masowego barbarzyńcą. Barbarzyńcę cechuje radykalny brak poczucia wdzięczności i poczucie nieograniczonych możliwości. Świat wyrafinowanej cywilizacji, w której się wychował, traktuje jako coś danego, jak powietrze, którym oddycha. Brakuje mu poczucie tragizmu życia, „wypełnia go poczucie panowania i triumfu” (Ortega y Gasset, 2016, s. 112).

Człowiek masowy nie rozumie idei kultury, w którą wbudowana jest idea samoograniczenia i trudu. Uważa, że życie oddane przyjemnościom po prostu mu się należy. Człowiek należący do elity, pewnego rodzaju naturalnej arystokracji, żyje według maksymy, że szlachectwo zobowiązuje i stawia przed sobą wymagania. Żywi przekonanie o własnej niedoskonałości i kieruje się poczuciem obowiązku, aby się doskonalić. W odróżnieniu od niego człowieka masowego cechuje „hermetyzm duszy”, uważa siebie za doskonałego i nie stawia wobec siebie wymagań.

W życiu człowieka masowego nie ma miejsca na myślenie. To co nazywa własnymi myślami, to „zbiór komunałów”, „szczętków idei”, „przesądów” czy „pustych słów”, „które za sprawą przypadku nagromadził we własnym wnętrzu” (Ortega y Gasset, 2016, s. 79).

Prawda w życiu człowieka masowego nie jest ideą regulatywną. Jego głowa jest wypełniona „gotowymi myślami”. Jego idee to „pragnienia ujęte w słowa”. Człowieka masowego cechuje także brak zdolności do słuchania (Ortega y Gasset, 2016, s. 83).

Tocqueville uważał, że jest rzeczą otwartą, czy demokracja przybierze kształt nowej tyranii, Ortega y Gasset również nie tracił nadziei, ale wymowa ich wywodów skłania czytelnika do pesymizmu.

PARADOKS WSPÓŁCZESNEJ DEMOKRACJI

Doświadczenie dwudziestowiecznych totalitaryzmów w jeszcze większym stopniu zachwiały wiarę w człowieka. Jan Werner Müller w książce o populizmie stawia pytanie: Czy można ufać narodom, które wyniosły do władzy faszystów? (Müller, 2017). Patriotyzm, który Rousseau przedstawiał jako postawę, dzięki której człowieka można udoskonalić moralnie, traktowany jest przez wielu intelektualistów z największą podejrzliwością.

We współczesnej demokracji widoczny jest lęk przed ludem. Przyczynił się do tego w dużej mierze liberalizm. Judith Shklar w swoich studiach nad liberalizmem zwraca uwagę na mizantropię twórców liberalizmu. Monteskiusz „sądził, że źli ludzie, a za takich miał Anglików, mogą stworzyć najlepsze instytucje i być najbardziej wolnymi i sprawiedliwymi obywatelami” (Shklar, 1997, s. 225). Ustrój zależy od mechanizmów i praw, a nie ludzkich cnót. „Rządzić mają procedury, a nie ludzie. Żadna cnota nie ma znaczenia z wyjątkiem sprawiedliwości, a sprawiedliwość nie jest związana z uczuciem” (Shklar, 1997, s. 225). Na tym polega sztuka polityczna. „Zdepersonalizowany charakter państwa prawa – pisała Shklar – był od dawna uważany za dowód jego racjonalności. Była to wyspa rozumu na morzu ludzkiej irracjonalności. W ten sposób podstawową cechą systemu nie były ani występki, ani cnoty” (Shklar, 1997, s. 226).

Ta nieufność wobec społeczeństwa znajduje swój wyraz w dążeniu do ograniczenia uprawnień organów wybieranych w wyborach powszechnych i przeniesieniu punktu ciężkości w procesie podejmowania decyzji na sądownictwo. To sędziowie – jak to określił Alasdair MacIntyre – są kapłanami współczesnego liberalizmu. Pojęcie „sądokracji” zazwyczaj używane jest przez ludzi, którzy odnoszą się

do tego procesu krytycznie, ale ma ono także swoich zwolenników. Przywołajmy jeden przykład. Niektórzy przeciwnicy reform ustrojowych, wprowadzonych przez partię Viktora Orbana na Węgrzech, twierdzą że funkcjonujący wcześniej ustroj, w którym główną rolę odgrywało sądownictwo konstytucyjne, lepiej realizował wartości demokratyczne niż obecny, w którym główną rolę odgrywa parlament (Furedi, 2017).

Innym przykładem nieufności wobec ludu jest merytokracja. Skoro uważa się masę za niezdolną do racjonalnej perswazji, ciężar debaty powinny przejąć wyspecjalizowane instytucje merytokratyczne.

Kolejnym przejawem strachu jest stosunek do wolności słowa. Mimo formalnych gwarancji dla wolności wypowiedzi, jesteśmy świadkami jej ograniczania. Kryminalizacja „mowy nienawiści”, tworzenie kodów mowy politycznie poprawnej wynikają z przeświadczenia, że ludziom nie powinno się pozwalać na mówienie tego, co myślą w kontrowersyjnych sprawach. Wzrost praktyk cenzorskich wynika z paternalistycznego i negatywnego poglądu na naturę ludzką (Furedi, 2006a, s. 106).

Inna wielka przemiana kulturalna odzwierciedla przeświadczenie, że człowiek jest w większym stopniu obiektem zewnętrznego kształtowania, na które nie ma wpływu, niż sam kształtuje samego siebie. Znalazło to odzwierciedlenie w kulturze ofiar. Tożsamość jednostek i całych grup jest określona przez odległe doświadczenie, od którego nie może się uwolnić. Nie kontrolujemy konsekwencji tego doświadczenia. W Wielkiej Brytanii jest ponad 300 organizacji, które mają słowo „ofiara” w nazwie (Furedi, 2006a, s. 106). Kultura terapeutyczna podważa ideę racjonalnego podmiotu, który świadomie kieruje swoim postępowaniem (Furedi, 2006 c, s. 73).

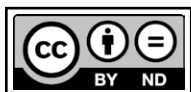
Demokracja, u której źródeł leżała nadzieja przekształcenia za pomocą polityki ludzkiego życia, stała się ustrojem, w którym bardzo silny jest strach przed ludem. Ustrój ten wprawdzie nosi nazwę demokracja, ale ma niewiele wspólnego z nadziejami, jakie z nim łączyli autorzy, którzy sformułowali jej intelektualne założenia.

BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B. (2016). *Światła utopii*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Cassirer, E. (2010). *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Condorcet, A.N. (1957). *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Filipowicz, S. (2007). *Demokracja: o władzy iluzji w królestwie rozumu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Furedi F. (2006a). *Culture Of Fear Revisited*. London: Continuum.
- Furedi, F. (2006b). *Politics of Fear*. London: Continuum.
- Furedi, F. (2017). *Populism and the European Culture Wars*. London: Routledge.
- Furedi, F. (2006c). *Where Have All the Intellectuals Gone? Confronting 21st Century Philistinism*. London: Continuum.
- Furet, F. (1997). Rousseau and the French Revolution. W: C. Orwin, N. Tarcov (ed.), *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hazard, P. (1972). *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Himmelfarb, G. (2018). *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenie*. Warszawa: Teologia polityczna.
- Kant, I. (2012). Co to jest Oświecenie?. W: S. Filipowicz i in. (red.), *Historia idei politycznych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Madison, J. (1999). Numer 51. W: *Eseje polityczne federalistów*. Kraków: SIW Znak.
- Müller, J.W. (2010). *Co to jest populizm?* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ortega y Gasset, J. (2016). *Bunt mas*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Plattner, M.P. (1997). Rousseau and the Origins of Nationalism. W: C. Orwin, N. Tarcov (ed.), *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rousseau, J.J. (1956). *Ekonomia polityczna*. W: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rousseau, J.J. (2010). *Umowa społeczna*. W: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shklar, J. (1997). *Zwyczajne przywary*. Kraków – Warszawa: SIW Znak.
- Smith, A. (1989). *Teoria uczuć moralnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tocqueville, A. de (1996). *O demokracji w Ameryce*, t. 1. Kraków – Warszawa: SIW Znak.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



JACEK SURZYN

<http://orcid.org/0000-0001-7959-243X>
Akademia Ignatianum w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Instytut Filozofii
e-mail: jacek.surzyn@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/HP.1861

Projekt wieczystego pokoju. Polityczne marzenie wielkiego filozofa

Streszczenie

CEL BADAWCZY: Celem artykułu jest przedstawienie projektu wiecznego pokoju Immanuela Kanta pod kątem jego filozoficznych i politycznych założeń.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Głównym problemem analizowanym w tym tekście jest ukazanie roli myślenia teoretycznego i jego politycznych implikacji. Filozofia krytyczna Kanta wyznaczyła nową drogę refleksji filozoficznej. Zasadniczo filozofowanie po Kancie okazało się niemożliwe bez odniesienia do jego myśli (czy to w sensie pozytywnym, czy też negatywnym). W ramach myśli filozofa pojawiła się także refleksja polityczna. Ważnym miejscem w tej refleksji wydaje się określenie ogólnego celu ludzkości, którym, według Kanta, jest dążenie do wiecznego pokoju.

PROCES ARGUMENTACJI: Artykuł próbuje opisać projekt wiecznego pokoju Kanta z punktu widzenia problemu jego wykonalności. Ta kwestia ujawnia podstawowy problem refleksji nad polityką, czyli powiązania teorii z praktyką.

WYNIKI BADAŃ: Filozofia jest czysto intelektualną spekulacją, której idee odnoszą się jednak do praktyki politycznej. W tym kontekście można zastanowić się, czy „sny” filozofów-teoretyków mają zastosowanie w praktycznym (realnym) świecie.

WNIOSKI, INNOWACJE I ZALECENIA: We wnioskach próbuje się wykazać pierwszeństwo namysłu teoretycznego nad praktycznym wdrażaniem

Sugerowane cytowanie: Surzyn, J. (2020). Projekt wieczystego pokoju. Polityczne marzenie wielkiego filozofa. *Horyzonty Polityki*, 11(34), 27-48. DOI: 10.35765/HP.1861.

koncepcji politycznych w życiu społecznym. Kant – jako filozof – pokazuje, że idee i różne teoretycznie ustalone cele, które stanowią wyzwanie dla człowieka i społeczeństwa, mają sens jedynie jako postulaty *a priori*, a te dopiero wdrażane w praktyce stają się właściwymi celami do osiągnięcia.

SŁOWA KLUCZOWE:

wieczny pokój, projekt filozoficzny, polityka i filozofia, teoria i praktyka

Abstract

PERPETUAL PEACE – A POLITICAL DREAM
OF THE GREAT PHILOSOPHER

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this paper is an analysis of Kant's project of perpetual peace in point of view his philosophical and political consequences.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHOD: The main problem undertaken in this text is to show the role of theoretical thinking (dreaming) and its political (real) implications. Immanuel Kant and his critical philosophy set a new path of philosophical reflection in modern times. In principle, philosophizing after Kant has been impossible without reference to his thought (whether in a positive or negative sense). Kant's achievements also included political reflection. An important place in this reflection it seems to be to define the general purpose of humanity, which, according to Kant, is the pursuit of eternal peace.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article attempts to describe Kant's peaceful project from the perspective of the problem of its feasibility. This issue reveals the fundamental problem of reflection on politics, that is, relating theory to practice.

RESEARCH RESULTS: Philosophy is purely intellectual speculation whose ideas relate to the practice of political life. In this context, one can consider whether the "dreams" of theoretician philosophers have any application in the practical (real) world.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The conclusions attempt to show the priority of theoretical reflection over the practical implementation of political concepts in social life. Kant as a philosopher shows that the ideas and various goals facing man and society make sense only as *a priori* postulates that become real goals to accomplish.

KEYWORDS:

perpetual peace, philosophical project, politics and philosophy, theory and practice

1. WPROWADZENIE: FILOZOFICZNE PARADYGMATY A RZECZYWISTOŚĆ POLITYCZNA

Namysł nad rzeczywistością polityczną obciążony jest zawsze jakimś założeniami ontologicznymi. Mogą mieć one dwojaki charakter. W najogólniejszym wymiarze sprowadzają się albo do przyjęcia obiektywnego (czyli niezależnego od podmiotu poznającego) istnienia zasad i aksjomatów determinujących postrzeganie życia wspólnotowego i wtedy możemy w uproszczeniu mówić o podejściu realistycznym, albo też założenia mogą przybierać postać subiektywnych zasad i aksjomatów i w tym wymiarze odwołują do podstawy, którą jest podmiot poznający. W filozofii nowożytnej sprowadziło się to do epistemologicznej dyskusji na temat źródła poznania, co z kolei skutkowało wypracowaniem dwóch przeciwstawnych stanowisk: z jednej strony racjonalizmu odwołującego się do apriorycznych źródeł poznania, z drugiej strony – do genetycznego empiryzmu, który zakładał aposterioryczny charakter ludzkiej wiedzy. Innymi słowy, racjaliści wskazywali na wrodzony charakter ludzkiej wiedzy, podczas gdy empiryści przeciwnie – zakładali, że człowiek rodzi się jako „pusta tablica” i cała jego wiedza wywodzi się z doświadczenia.

Obie wizje stały się wyjątkowo popularne wśród humanistów. Kształtują również sposoby postrzegania i opisu rzeczywistości politycznej, w tym rzeczywistości stosunków międzynarodowych. Podobnie jak w innych dziedzinach ludzkiej wiedzy również w badaniach stosunków międzynarodowych pojawiły się liczne spory i dyskusje dotyczące wypracowania wspólnej podstawy badawczej (Aron, 1968, s. 4-12; Vasques, 1982, s. 3-28). Spory te mają niejako „strukturalny” charakter i są nieusuwalne, gdyż wiążą się z przyjęciem w zasadzie nieweryfikowalnych wizji postrzegania relacji międzynarodowych, co doprowadziło do sformułowania paradygmatów stosowanych do opisu rzeczywistości politycznej. Owe paradygmata odwołują się zawsze do wskazanych na początku filozoficznych założeń

(ontologicznych i epistemologicznych) i dlatego można wyróżnić trzy ich typy: realistyczny, liberalny-idealistyczny i pluralistyczny¹. Realistyczny paradygmat wydaje się przy tym najstarszy i wskazuje na fundamentalną pozycję państwa w relacjach międzynarodowych. Państwo przybiera postać bytu ontologicznego i ma pełną ontyczną autonomię, jest zatem realnym, obiektywnym tworem stanowiącym podstawę wszelkich relacji. W takim ujęciu najślawniejszą koncepcją paradygmatu realistycznego jest Platońska propozycja państwa idealnego. Inny jest paradygmat pluralistyczny, który historycznie często wiąże się z poglądami Immanuela Kanta. W prezentowanym tekście chciałbym skupić się właśnie na jego koncepcji i na tym przykładzie pokazać pewien specyficzny problem kształtujący wzajemną zależność filozofii i polityki. Myśl Kanta wydaje się szczególnie dobrym polem badawczym, gdyż znakomicie ilustruje być może jeden z najważniejszych dylematów badań politologicznych w ogóle, to znaczy problem uzgodnienia przydatności reguł-praw życia wspólnotowego uzyskanych wyłącznie drogą czysto rozumową (zatem *a priori*) w opisywaniu, a w zasadzie w kształtowaniu praktycznego obszaru relacji międzyludzkich, w tym międzynarodowych. Chodziłoby zatem o użyteczność teoretycznego modelu w praktyce życia politycznego. Przykładem w tej materii może być sławny Kantowy projekt wiecznego pokoju.

2. DYCHOTOMIA TEORII I PRAKTYKI

Immanuela Kanta nie postrzega się w pierwszym rzędzie jako myśliciela-teoretyka politycznego. W powszechnej opinii dominuje pogląd o jego dokonaniach w obszarze filozofii, które wiążą się z transcendentalizmem, „przewrotem kopernikańskim” czy oparciem moralności na imperatywach. Uznaje się go także za fundatora Oświecenia, część badaczy skłonna jest uznać również za myśliciela, który jest ważny w kontekście rozważań religijnych. Zgadzając się z takim usytuowaniem intelektualnych dokonań Kanta należy jednak

1 Nazwy są umowne i można spotkać różne określenia owych paradygmatów. Ja odwołałem się do podziału i opisu podanego w części metodologicznej w książce: *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika* (s. 36-37).

podkreślić jego aktywność w obszarze szeroko pojętej polityczności i samej polityki². W grę wchodzi tu w zasadzie odwieczny problem pewnego napięcia, które występuje pomiędzy namysłem teoretycznym z jednej strony a praktyką działania z drugiej. Innymi słowy, w koncepcji Kanta pojawia się nienowoty dylemat związany z tym, w jaki sposób (jeśli jest to w ogóle możliwe) przejść od teoretycznej konstrukcji, będącej próbą opisu rzeczywistości, do jej praktycznego zastosowania, co w zasadzie może okazać się ostateczną weryfikacją słuszności czy nawet prawdziwości danej konstrukcji teoretycznej.

Zależność teorii od praktyki (lub lepiej – związek teorii z praktyką) unaoczniała się bardzo wcześnie już w starożytnej Grecji, gdzie u samego zarania cywilizacji helleńskiej w momencie narodzin filozofii pojawił się jej konflikt z polityką. Polityka w tym wczesnym okresie organizowała życie wspólnotowe, uzasadniając konieczność istnienia takiego a nie innego porządku społeczno-politycznego i prawo do sprawowania władzy. Najogólniej mówiąc, w tym zastanym politycznym paradygmacie relacje w ramach wspólnoty były sankcjonowane na podstawie tradycji i szeroko pojmowanych więzów krwi, co dawało wystarczającą legitymację do rządzenia. Filozofia rodząca się początkowo w koloniach greckich (obszar Jonii, a później południe Półwyspu Apenińskiego – Sycylia i Sardynia) postawiła na radykalnie odmienne tłumaczenie konieczności istnienia porządku politycznego, więc tym samym zmieniała rozumienie samej polityki i tego, co możemy nazwać „politycznością”³. Filozofia od zarania rościła sobie prawo do poznania „wszystkiego”, zatem konstytuowała się jako wiedza uniwersalna i powszechna. W rezultacie filozofia musiała być także „ahistoryczna” w tym znaczeniu, że tradycja i dotychczasowy zastany porządek rzeczywistości w rozważaniach filozoficznych nie

2 Podkreśla się, że polityka u Kanta ma specyficzny wymiar. Można przytoczyć na przykład następującą opinię: „Politik-Begriff [...] bei Kant eine erhebliche Einschränkung, sozusagen einen Funktionsverlust [erfährt], weil Politik in Recht und Ökonomie überführt wird” (Kosłowski, 1985, s. 36).

3 Wśród bogatej literatury dotyczącej tego zagadnienia wydaje się, że dwie pozycje zasługują na szczególne wyróżnienie. Pierwsza to książka Christiana Meiera pod tytułem *Powstanie polityczności u Greków*. Druga pozycja to książka pokazująca związki filozofii i polityki oraz dynamiczne napięcie między nimi w czasach antycznej Grecji, której autorem jest równie ważny jak Meier badacz tych zagadnień Eric Voegelin (*Świat Polis*).

mogą odgrywać żadnej roli, ponieważ filozofia podąża do poznania i wskazania na jeden początek, na jedną podstawę „absolutną”, „obiektywną”, „niepodważalną” i nieuzasadnialną już przez nic innego⁴. Uzurpująca sobie takie prawa filozofia musiała stanąć do konfrontacji z polityką, którą zdewaluowała jako wiedzę uzasadniającą porządek społeczny w sposób fałszywy poprzez odwołania do przeszłości, że na przykład zawsze było tak i tak, zatem tak musi być również teraz i w przyszłości. Takie rozumowanie z perspektywy filozoficznej wydawało się nie do utrzymania, dlatego sformułowanie nowej polityki stało się zadaniem, którego świadomi byli filozofowie i co doskonale dostrzegła na przykład Platon. W związku z tym napisał dzieło pod tytułem *Państwo*, będące teoretyczną próbą opisanego idealnego, to znaczy ostatecznego, prawdziwego i niepodważalnego porządku społeczno-politycznego, służącego naprawieniu i zniwelowaniu wszelkich konfliktów, które w relacjach politycznych istnieją. Obraz państwa-*kaliopolis* doskonałego jest czysto teoretycznym konstruktym przedstawiającym właściwy porządek społeczny oparty na harmonii między wewnętrznym porządkiem człowieka a jego zewnętrzną eksplikacją. Teoretyczny konstrukt Platona pokazuje jak powinno (musi?) być i bardzo wyraźnie wskazuje cel, do którego człowiek winien dążyć, a to już bezpośrednio łączy się z praktyką. Pojawia się zatem pytanie, czy państwo idealne, będąc idealnym i w tym znaczeniu nierealnym, utopijnym projektem, można zrealizować praktycznie? Jak wiadomo, sam Platon w pewien sposób pokazał istotę owego dylematu i jego dychotomiczność poprzez swą nieudaną wyprawę do Syrakuz. Osobista klęska ateńskiego filozofa być może zaważyła na późniejszym ujmowaniu relacji teorii do praktyki i tym samym filozofii do polityki, w której stale starano się podporządkować jedną drugiej, to znaczy albo ignorować praktykę, albo weryfikować teorię za pomocą praktyki. Wiązało się to ze specyficznym typem postaw odrzucających sens teoretycznego namysłu w praktycznym zastosowaniu lub też nie akceptujących

4 Można przywołać postulat Arystotelesa, który wprowadził wypowiedział się o zasadzie niesprzeczności, ale w znaczeniu ogólnym reguła ta dobrze opisuje sens istnienia jednego początku czy jednej podstawy. Chodzi mianowicie o znalezienie czegoś, od czego wszystko inne (cokolwiek) jest zależne, a owo coś nie jest już zależne od niczego innego.

znaczenia praktycznego doświadczenia w odniesieniu do teoretycznego konstruktów.

3. OŚWIECENIOWY SPÓR FILOZOFII I POLITYKI

Zarysowana kwestia nabrała szczególnego znaczenia w okresie Oświecenia. Racjonalizm i nacisk na empiryzm związany z dynamicznymi zmianami wizji świata, w której stopniowo odchodzono od niepodważalnych dogmatów, spór filozofii (teorii) z polityką (praktyką) sprowadziły na nowe tory. Rozpoczęło się poszukiwanie nowego ładu społecznego opartego na założeniu bezwzględnej wolności jednostki, ontologicznego indywidualizmu, a także na „a-naturalności” życia wspólnotowego. Wszystko to miało być podbudowane niepodważalnymi racjami płynącymi z samego rozumu i ze zweryfikowanych empirycznie i sprawdzonych wyników. Metodologiczny sceptycyzm, ale też postęp w wielu dziedzinach nauki sprzyjały umocnieniu przeświadczenia o stałej progresji wiedzy i tym samym stałym postępie ludzkości, która dąży ku „światlanej” przyszłości. Postęp w naukach szczegółowych zdeprecjonował pozycję filozofii, która przede wszystkim utraciła miejsce królowej nauk, a w następnej kolejności podważono jej naukową wartość w ogóle. Nowy oświeceniowy porządek społeczny miał zostać ugruntowany nie na filozoficznych, ale na naukowych podstawach, to znaczy miał być efektem dynamicznego postępu i rozwoju cywilizacyjnego. Rewolucja francuska ukazała więc nowego człowieka „politycznego”, czyli człowieka, który jawi się przede wszystkim jako obywatel i któremu niezbywalnie przysługują prawa wyrażane hasłem „równość, wolność i braterstwo”. Wedle takiego schematu wspólnota polityczna to rezultat świadomego uczestnictwa każdego członka danej społeczności jako obywatela w życiu wspólnotowym. Poszczególni ludzie-indywidualnie świadomie i wolnym aktem zawierają umowę i to ona stanowi podstawę zawiazania wspólnoty. W takim paradygmacie polityczność człowieka jest skutkiem aktu dokonanego przez z natury wolne jednostki i z tego powodu ze swej istoty jest „a-naturalna”. Można więc powiedzieć, że nierealna lub fikcyjna, co jednak nie sprawia, iż w konsekwencji nieważna, bezwartościowa lub całkowicie nieweryfikowalna, bo sprowadzona jedynie do opinii, poglądu czy też do pewnego typu „marzycielstwa”.

W tak zarysowany schemat w pewien sposób wpisuje się Immanuel Kant, dla którego punktem wyjścia wszelkiego namysłu nad światem, człowiekiem czy w końcu politycznością był problem określenia kondycji i statusu metafizyki, a w szerszym znaczeniu kwestia znalezienia rozwiązania sporu o związek teorii z praktyką. Kant był zdania, że czasy, w których żyje – epoka Oświecenia, „stulecie Fryderyka” (Kant, 2012, s. 47) – są wiekiem wychodzenia człowieka ze stanu niepełnoletności, w który zresztą popadł ze swojej winy (Kant, 2012, s. 49-50), i przejściem w stan właściwej mu dojrzałości, co skłania do przypuszczenia, że również polityczność, życie wspólnotowe, wreszcie państwo są eksplikacjami owego dojrzewania. Dotychczasowe deprecjonowanie filozofii uważał on przy tym za niepożądane, choć sama filozofia na pewno wymagała naprawy, aby wyzbyć się tego, co doprowadziło ją na drogę jałowych sporów. Wielkim skandalem dla Kanta było to, że filozofia tak mocno odstąpiła od nauk szczegółowych, co ostatecznie ją deprecjonuje. Naprawienie takiego stanu stało się dla niego wielkim zadaniem, któremu poświęcił cały swój intelektualny wysiłek i którego efektem okazało się przedstawienie projektu filozofii krytycznej, filozofii transcendentalnej. Krytycyzm Kanta wymierzony został w tradycję filozoficzną. Jednocześnie autor postawił sobie o wiele ambitniejsze zadanie, ponieważ ów krytycyzm implikował filozoficzną reformę, która miała z niej stworzyć naukę, a zatem podnieść jej wartość i postawić na równi z innymi dynamicznie rozwijającymi się naukami szczegółowymi (głównie z czystym przyrodoznawstwem i czystą matematyką). Pomijając szczegóły rozważań filozoficznych Kanta w ramach transcendentalizmu i krytycyzmu, chciałbym skupić uwagę na opisanu intuicji królewieckiego myśliciela w odniesieniu do rzeczywistości politycznej.

4. PROJEKT WIECZYSTEGO POKOJU IMMANUELA KANTA

Szczególne znaczenie dla dylematu teorii i praktyki ma niewielki, późny tekst Kanta z roku 1795 pod tytułem *Ku wieczystemu pokojowi. Filozoficzny projekt* (zob. Kant, 2012, s. 333-392). Dzieło nie doczekało się wielu opracowań i nie wywołało dużego zainteresowania badaczy

dorobku politycznego filozofa. Można powiedzieć, że przeważa opinia, iż nie jest to tekst wybitny, co sprawia, że umieszcza się go raczej na pograniczu dokonań naukowych i publicystycznych Kanta razem z innymi pismami polemicznymi.

Tymczasem dzieło to porusza problem zaprowadzenia pokoju na poziomie ogólnoświatowym, zawiera więc kosmopolityczny postulat zakończenia wszelkich wojen oraz konfliktów i zapoczątkowania niezmiennego oraz niepodważalnego stanu pokojowego. Autor przy tym konstruuje swój tekst jako swoisty plan, którego realizacja ma przyczynić się do osiągnięcia wskazanego w tytule celu, czyli wiecznego pokoju. Szczególnie ważne wydaje się to, że poszczególne elementy owego planu formułowane są jako zalecenia i postulaty, są zatem bezwzględnie konieczne i niemożliwe do pominięcia, jeśli zakłada się realizację światowego pokoju (Höffe, 2001, s. 161-166; Saner, 1995, s. 44-45). Prowadzi to do oczywistego wniosku mianowicie – Kantowski plan, a zasadniczo poszczególne jego punkty, przyjmują postać formalnych imperatywów, które z jednej strony opisują konieczne warunki dla pokoju w sposób wyczerpujący, a z drugiej strony wymagają bezwzględnej wykonalności⁵.

Należy pamiętać, że Kantowski esej, a ogólniej ujmując zawarty w nim postulat ustanowienia pokoju w skali światowej, trzeba czytać, mając w pamięci główne założenia jego filozofii praktycznej, to znaczy przede wszystkim autonomię i niezależność ustaleń, praw uzyskanych drogą rozumową od stanu faktycznego czy też realnych relacji zachodzących w świecie. Innymi słowy, Kant był przekonany, że na przykład w odniesieniu do ludzkich działań absolutnie nie wolno formułować ogólnych zasad ich postępowania (tzn. tego, co powinno się czynić), opierając się na tym, jak ludzie faktycznie postępują. Podobnie droga do światowego pokoju nie może być oparta na analizie aktualnego stanu relacji między państwami i formułowaniu na tej podstawie prawideł rządzących relacjami między podmiotami międzynarodowymi. Owa analiza i wnioski konieczne dla relacji

5 Zob. np. sześć preliminarnych artykułów, które zdaniem Kanta są niezbędnymi warunkami pojawienia się wiecznego pokoju (Kant, 2012, s. 333-337). Można znaleźć różne stanowiska odnośnie do przywołanych preliminariów i ich znaczenia dla Kantowego projektu. Bezwzględna ich wartość podkreśla na przykład Karl Jaspers (1968, s. 124). Z kolei ich znaczenie pomniejsza Borries (1973, s. 203).

założonego celu powinny wynikać z niepodważalnych czysto rozumowych ustaleń. W rezultacie koncepcja Kanta wydaje się być przyjętym z góry teoretycznym ustaleniem sposobu uzyskania wiecznego pokoju w skali międzynarodowej, który abstrahuje od realnego doświadczenia i praktycznego zastosowania. Weryfikowalność teorii nie odbywa się zatem w rzeczywistym jej zastosowaniu, ale wynika z jej logiczno-racjonalnej poprawności (jest postulatem praktycznego rozumu).

W rozważaniach politycznych Kanta dominuje więc czysto racjonalna analiza, co bezpośrednio wynika z założeń jego filozofii. Reguła nieodwoływania się do stanu aktualnego i tego, jak ludzie (lub państwa) w rzeczywistości postępują, miała zdaniem filozofa zapobiegać tworzeniu wszelkiego rodzaju sofizmatów, które bez wątplenia powstają, gdy miesza się ze sobą fakty z obowiązkami, to znaczy, gdy konieczne do realizacji warunki, których ważność nie wynika z praktyki lub empirii próbuje się uzasadnić odwołując się właśnie do stanu faktycznego i do doświadczenia. Wskazana zasada wydaje się oczywista i niepodważalna, dodatkowo odgrywa ważną rolę w obszarze moralności, którą Kant właśnie na podstawie imperatywów konstruuje. Ludzkie postępowanie powinno być na przykład dobre nie z tego powodu, że tak postępuje się w rzeczywistości (przynajmniej większość ludzi tak czyni), lecz dlatego, że taki postulat wypływa z rozumu i tylko rozumowo jest uzasadnialny. W tym znaczeniu Kantowskie postulaty polityczne niejako abstrahują od historycznych i empirycznych faktów (co jednak nie oznaczało, że filozof ignorował i nie interesował się bieżącą sytuacją polityczną – było wprost przeciwnie). W jego perspektywie namysłu nad zagadnieniami politycznymi (czyli odnoszącymi się do relacji międzyludzkich, wspólnotowych) zdecydowany nacisk postawiony został na postulatowość i w konsekwencji na cel konieczny do osiągnięcia, pomijał zaś zupełnie empiryczne, rzeczywiste czy naturalne, jak kto woli, źródło jego pochodzenia (zastanowię się jeszcze nad kwestią, czy ów cel faktycznie musi zostać osiągnięty, żeby wskazywać na jego zasadność). Innymi słowy można powiedzieć, że dla Kanta nie miały żadnego znaczenia rozważania zmierzające do ustalenia, skąd się coś wzięło, a najważniejsze było uzasadnienie, czemu owo coś służy (Szczepański, 2017, s. 172-173; Cavallar, 1992, s. 100-132).

Takie spojrzenie niesie jednak ze sobą pewne niedogodności, które zmuszają do krytycznego spojrzenia na proponowane przez autora

polityczne rozwiązania (dotyczy to również projektu wieczystego pokoju). Wojciech Buchner (1996, s. 48) pisze o nich następująco:

W filozofii moralnej reguła ta [tzn. że na podstawie postępowania ludzi nie wolno formułować praw jak powinni czynić – J.S.] miała zapobiegać wszelkim sofizmatom jakie powoduje pomieszanie obowiązków z faktami [...]. Jednakże, w zastosowaniu do oceny konkretnych wydarzeń politycznych, reguła ta nie zapobiegała temu pomieszaniu, lecz stwarzała moralno-historiozoficzną perspektywę, w której fakty tracą swoją autentyczną wymowę. W tej właśnie perspektywie rewolucja francuska postrzegana była przez Kanta, wbrew faktom, jako element pokojowego planu samej natury i przyczynek do ustanowienia w przyszłości międzynarodowego ładu prawnego.

Okazuje się zatem, że czysto teoretyczny namysł, pomijający jakiegokolwiek odniesienie i liczenie się z faktami, pomimo tego, że jest znakomicie uzasadnialny logicznie i rozumowo wykazuje, lub przynajmniej może wykazywać, wiele trudności przy próbie wdrożenia go w życie. Ma to miejsce nawet przy założeniu, które można odczytać jako intencję Kanta na przykład w przywołanym eseju *Ku wieczystemu pokojowi*, że owo wprowadzenie w życie politycznego projektu światowego pokoju wcale nie musi nastąpić, aby ów projekt uważać za prawdziwy i tym samym za pewien obowiązek. Rodzi się tu naturalny rozdźwięk między doskonałym teoretycznym planem a praktyką życia codziennego, co może być samo w sobie głęboko rozczarowujące. Pojawiającą się dodatkowo konsekwencją analizowanej koncepcji jest jej specyficzne nastawienie. Dla badacza pokroju Kanta najważniejsze – i w zasadzie jedyne warte uwagi – było badanie dalekosiężnych konsekwencji danego politycznego wydarzenia, a mało interesujące wydawały się towarzyszące mu aktualne fakty. Nastawienie takie może nieść w sobie trudne do zaakceptowania uznanie za nieważne bieżących konsekwencji wydarzeń politycznych, w tym często dokonywanych politycznie czynów, które moralnie są jednoznacznie naganne. Innymi słowy, rodzi się tu niebezpieczeństwo zgody na przykład na łamanie podstawowych praw moralnych w imię zasady mówiącej, że cel uświęca środki. Choć Kanta trudno posądzić aż o taki radykalizm, to niemniej nie sposób odmówić mu pewnej postawy naiwności politycznej, którą sam nazywał stanem marzycielskim. W kontekście oceny jego projektu wieczystego pokoju i marzycielskiego tonu tego postulatu

znakomicie ujął to Sylwester Chauvelot w liście skierowanym do filozofa. Pisał bowiem tak:

Rodzaj Pańskiej głębokiej wiedzy, a zwłaszcza Pańskie ostatnie osobliwe dzieło [chodzi właśnie o tekst *Ku wieczystemu pokojowi* – J.S.], dowodzą niezbicie, że w większym stopniu miał Pan do czynienia z umarłymi niż żywymi. Prostoduszność Pańskiego umysłu i czystość Pańskiego serca każą Panu sądzić, że wszyscy ludzie posiadają lub zdolni są posiadać Pańskie cnoty (Buchner, 1996, s. 49).

Kant w ocenie autora listu okazuje się więc niemal naiwnym politycznym ignorantem, na dodatek wykazującym marzycielskie przeświadczenie o rozsądku i racjonalności wszystkich ludzi, co w efekcie pozwala formułować racjonalne postulaty jako imperatywy. Być może Chauvelot uchwycił pewną słabość koncepcji Kanta, jednak wydaje się, że chybiony jest zarzut o jego naiwności, a tym bardziej braku związku między teoretycznymi dociekaniem autora a bieżącymi wydarzeniami politycznymi (co Chauvelot rozumiał jako większy kontakt Kanta z umarłymi niż żywymi). Opierając się na tekście *Ku wieczystemu pokojowi* postaram się to wykazać.

Rzeczony esej dotyczy relacji międzynarodowych, szczególnie idei kosmologicznej odnoszącej się do ostatecznego uporządkowania owych stosunków. Przejawia się to w postawionym już w tytule postulatcie zaprowadzenia wiecznego pokoju, który winien stanowić istotę i sedno wszelkich relacji między najwyższymi podmiotami relacji międzynarodowych, to znaczy między państwami. Kluczem do właściwego ujęcia Kantowskiej idei wydaje się poprawne rozpoznanie zamiaru autora, który wyraża już w samym tytule dzieła – ku, czyli w stronę wieczystego pokoju. Intencją filozofa jest zatem przedstawić taki plan lub, jak sam pisze, taki projekt, który opisuje, co należy spełnić, aby relacje między państwami miały sens i były właściwie ugruntowane, to znaczy realizowały dążenie do zaprowadzenia stałego porządku – wieczystego pokoju. Z takim rozpoznanieniem intencji autora wiążą się jednak wątpliwości, które dobrze przedstawił Jakub Szczepański (2017, s. 169), uwzględniając szerszą perspektywę całości namysłu Kanta, szczególnie jego poglądy polityczne i pojawiający się problem rzeczywistych motywów, które skłoniły go do napisania tego tekstu „czy stanowi on poważną propozycję, niemalże wzoru czy szablonu przyszłych traktatów pokojowych, czy też jest nieomal

żartem filozofa, który w wieczny pokój po prostu nie wierzył?” (por. Brandt, 1996, s. 72-86). Ważne w tym względzie wydaje się zwrócenie bacznej uwagi na sam tytuł omawianego dzieła. W pełnej jego wersji mamy bowiem po pierwsze zaznaczone podążanie ku wiecznemu pokojowi, a w podtytule autor sygnalizuje, że jest to „filozoficzny projekt”. Innymi słowy, Kant wskazuje czytelnikowi, że wychodząc od stanowiska filozoficznego sporządził projekt tego, w jaki sposób powinno się dojść do osiągnięcia stanu wiecznego pokoju. I być może nawet nie takie znaczenie ma przeanalizowanie zasadności poszczególnych elementów składowych owego projektu, jak problem, co w ogóle oznacza projekt filozoficzny. W szerszym ujęciu bowiem kwestia ta odnosi się do badanego tu zagadnienia relacji teorii do praktyki (filozofii do polityki).

We wprowadzeniu Kant pisze, że sam główny tytuł *Ku wieczystemu pokojowi* jest określeniem satyrycznym pochodzącym z szyldu wieszącego nad jakąś holenderską karczmą. Jego satyryczny wydźwięk podkreśla znajdujący się przy napisie rysunek cmentarza, co miałoby sugerować, że wieczysty pokój pomiędzy ludźmi może być osiągnięty tylko w razie ich śmierci, zatem znajduje się poza możliwością realizacji w doczesnym życiu. W szerszym ujęciu można powiedzieć, że idea wieczystego pokoju w przestrzeni politycznej wydaje się czysto nierealna, ponieważ byłby on osiągalny tylko wtedy, gdy znikną wszelkie antagonizmy między państwami, a te ustaną ostatecznie wówczas, gdy owe państwa znikną. Kant zdaje sobie z tego sprawę i przypisuje ten problem do realnego stanu relacji międzyludzkich:

czy ów satyryczny napis z szyldu holenderskiego karczmarza [...] odnosi się do ludzi w ogóle, czy w szczególności do nigdy nie sytych wojen przywódców państw, czy może tylko do filozofów śniących ów słodki sen, może pozostać nierozstrzygnięte (Kant, 2012, s. 333).

Autor wskazuje więc, że idea wiecznego pokoju może wystąpić albo w satyrycznym wymiarze, albo u nie traktowanych poważnie filozofów-teoretyków, którzy tworzą zupełnie nierealne plany, albo też odnosić się do opanowanych przez rządzący władzy polityków-praktyków, którzy, kierując się nieposkromionym pragnieniem, zawsze będą wywoływać wojny, aby nasycić swe polityczne pożądanie. Nie sposób zatem rozstrzygnąć do kogo pismo to jest skierowane, ale można wskazać, że dla Kanta ważne pozostaje tu

ukazanie konieczności poszukiwania związku między sferą czysto racjonalną i czysto praktyczną. Marek Siemek (2002, s. 109) pisze o tym następująco:

tutaj [tzn. w omawianym piśmie] niemal całkowicie zaciera się granica między „czystym” rozumem praktycznym (utożsamianym z moralnością w ścisłym sensie) a jedynie „stosowanym”, a więc takim, który odnosi się do wszystkich innych dziedzin ludzkiego życia w społeczeństwie i w historii, przede wszystkim zaś do polityki (por. Brandt, 1996, s. 74).

Zatem plan wprowadzenia wieczystego pokoju między wspólnotami ludzi (państwami), choć ma czysto spekulatywne źródło, a więc jawi się jako „marzycielski” plan filozofów lub też jest skutkiem „marzenia” jakichś polityków, którzy wykraczają poza jedynie praktyczne uprawianie polityki, może być potraktowany wbrew swemu żartobliwemu, satyrycznemu wydźwiękowi jako poważna propozycja uwzględniająca praktyczne zastosowanie. Jest to o tyle ważne, gdyż w zasadzie apriorycznie wyznaczone racjonalne zasady, prawa normujące relacje na poziomie międzynarodowym, swoje roszczenie do bezwzględnej ważności uzyskują tylko przy uwzględnieniu możliwości zastosowania ich w praktycznych dziedzinach. Innymi słowy, zdaniem Kanta moralność i polityka muszą być wzajemnie związane, ponieważ bezwzględnie od siebie zależą – teoretyczny namysł nad wieczystym pokojem ma sens wyłącznie wtedy, gdy związany jest z praktycznym jego wprowadzeniem. Tym samym filozofowi chodzi tu o zachowanie bezwzględnej obowiązywalności, a takowa występuje tylko w wypadku, gdy przybiera postać uniwersalnych, ogólnych zasad, w których nie bierze się pod uwagę materialnie określonych celów każdorazowych działań ludzkich, a więc pomija się jednostkowe przypadki występujące w realnych sytuacjach (Siemek, 2002, s. 110). Kant przywołuje więc satyryczny szyld „Ku wieczystemu pokojowi”, aby dobrze określić istotę jego filozoficznego projektu, który zakłada plan na zrealizowanie czegoś, co jeszcze nie istnieje, ale do czego można i należy usilnie dążyć. Tekst ten nie opowiada więc „o” wieczystym pokoju, ale podaje warunki konieczne do jego zrealizowania, pokazuje pewną drogę do przebycia, aby ów cel zrealizować. Tylko w takiej sytuacji następuje weryfikacja wartości rozumowej konstrukcji.

5. POLITYCZNE MARZENIA FILOZOFA

Satyryczny wydźwięk projektu Kanta może mieć wszak jeszcze dodatkowe znaczenie, na które zwraca uwagę Jakub Szczepański. Okazuje się bowiem, że w pewnym sensie „wykpienie” przez autora swego projektu może stanowić swego rodzaju zabezpieczenie przed spodziewanymi atakami polityków-praktyków, dla których cały ów pomysł może być nie tylko śmiechu warty, lecz winien wzmóc czujność jako niebezpieczne, bo niezwyfikowane praktycznie zamierzenie prowadzące jedynie do katastrofy (Szczepański, 2017, s. 171; Höffe, 1995, s. 17). Taki sens miałoby sformułowanie *Schulweisen*, to znaczy „szkolni mędrkowie, którzy śnią jakiś słodki sen” (*süßen Traum träumen*) lub oddają się jakiemuś marzycielstwu. Czysty teoretyk jest więc kimś na kształt jakiegoś marzyciela, mędrka, który wbrew faktom przedstawia jakieś nierealne plany, projekty. Kant wyraźnie wskazuje, że pojawia się tu rozdźwięk i lekceważący stosunek polityka-praktyka do filozofa-teoretyka. Jak się wydaje, z taką sytuacją mamy niezmiennie do czynienia również w naszych czasach, w których politycy całkowicie ignorują głosy teoretyków niepolityków, gdyż są przeświadczeni, że wiedzą zdecydowanie lepiej, co w praktycznym obszarze polityki czynić. Filozof zarazem ostrzega przed zbytnim optymizmem wynikającym z poruszania się w czysto teoretycznym obszarze. Nazywa to owym „słodkim snem” lub „słodkim marzeniem”. Niebezpieczeństwo tu istniejące wynika z faktu zbytniego oddania się marzeniom lub pragnieniom będącymi skutkiem przekroczenia przez rozum swych kompetencji, a to zawsze prowadzi do uprawiania niebezpiecznego marzycielstwa (Szczepański, 2017, s. 171-172). Kant jawi się więc nie tylko jako dociekliwy myśliciel, ale też jako wytrawny obserwator realnego życia, który doskonale dostrzega fakt, że teoria niezwiązana z praktyką jest nic nie warta. Zarazem jednak rozumowanie to działa w drugą stronę, ponieważ praktyka bez teorii traci wszelkie swe podstawy⁶. Ze wskazanej zależności wynika, że właściwie ujęta teoria nie jest i nie może być zupełnie oddzielona od praktyki, choć nie znaczy to wcale, że winna

6 Kant w dziele pod tytułem *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie warte w praktyce* definiuje teorię i praktykę poprzez ich wzajemne przenikanie (zob. Kant, 2012, s. 267-268).

być czymś na kształt zsumowania poszczególnych wywiedzionych z praktycznych działań reguł. Właściwa teoria według Kanta musi być uogólnieniem praktyki, zatem musi mieć w sobie logiczną możliwość praktycznego zastosowania. Praktyka zaś nie jest właściwa, gdy opiera się wyłącznie na doraźnym, szczegółowym działaniu, lecz winna być działaniem zgodnym z teoretycznym wzorcem (Szczepański, 2017, s. 172). Bez wątplenia przedstawiony postulat raczej nie zostanie zaakceptowany przez praktyków-polityków. Pozostaje zatem rozumowym założeniem opartym na niepodważalnych, zatem absolutnie prawdziwych postulatach moralnych apriorycznie uzyskanych na drodze rozumowej, niemających wiele wspólnego z bieżącymi realiami politycznych zachowań ludzi, co jednak, zdaniem Kanta, wcale nie podważa ich ważności i konieczności. Wprost przeciwnie, stają się one zasadami, którymi winien kierować się człowiek, gdyż określają wymiar jego człowieczeństwa, zatem w tym sensie są niezbywalnie związane z naturą człowieka. Człowiek więc tak jak nie jest w stanie uciec przed swoją naturą, podobnie nie jest w stanie odrzucić zasad moralnych, które są w nim („prawa moralne we mnie”), nawet gdyby swym postępowaniem im zaprzeczał. Więcej – zaprzeczając owym prawom, potwierdza ich istnienie, zatem też apodyktyczną ważność. Na tych zasadach konstruuje Kant ramy życia społecznego, co wyraża przyjmowana przez niego charakteryzująca człowieka cecha „aspołecznej towarzyskości”. Najwyższym stadium owego życia społecznego jest istnienie państwa, które reprezentuje konieczne do przestrzegania prawo. Stąd państwo Kanta to *Rechtstaat* – państwo prawa. Relacje między państwami to najwyższy poziom relacji społecznych, w którym obowiązują te same zasady co w relacjach międzyludzkich. W tym wymiarze wszelkie realne działania państw oparte są na idei pokoju, bowiem nawet jeśli konkretne państwo dąży do wojny po to, aby zrealizować swój partykularny cel, to mimo wszystko podstawą możliwości takiego działania jest przyjęcie istnienia pokoju jako stanu właściwego lub pożądanego. O powyższym zdaniem Kanta dobrze świadczy bezsporny fakt prowadzenia na przykład „wojen sprawiedliwych” lub „obronnych”. Możliwe jest też notoryczne ukrywanie przez państwa swych agresywnych planów i nieprzyznawanie się do prowadzenia polityki wojennej lub dążenia do wywołania wojny albo wprost przeciwnie – maskowania swych prawdziwych planów chęcią zaprowadzenia lub

ustanowienia pokoju. Stan pokoju jest zatem apriorycznie zakładany jako właściwy poziom (moralnie uzasadnialny) relacji międzynarodowych, co nie znaczy jednak, że w kwestii jego uczynienia ludzkość wykazuje jakieś postępy. Z tej perspektywy Kant zdecydował się więc na sporządzenie planu realizacji tego postulatu i co przy tym ważne, postulat ten jako aprioryczny plan w sensie ścisłym jest teoretycznym konstruktem, jednak z możliwością jego zastosowania w praktyce⁷. Należy przy tym wyraźnie uświadomić sobie zamysł autora – projekt wieczystego pokoju jest „marzeniem sennym”, ideą powstałą w głowie myśliciela-teoretyka; żadne doświadczenie, żaden realny fakt nie potwierdza jego słuszności i nie daje nadziei na jego realizację, nie jest jednak bezsensowną, irracjonalną mrzonką. Wieczysty pokój jest niezbywalnym postulatem życia międzynarodowego i jego teoretyczny plan swą siłą czerpie nie z dotychczasowej „wykonalności” czy też z ogólnie dostrzegalnego postępu w jego realizacji, ale z tkwiącej w wewnętrznej strukturze tego planu opartego na moralnych regułach człowieczeństwa (wymieńmy je tutaj – przede wszystkim sprawiedliwość i wolność) niezachwianej sile jego wykonalności, czyli po prostu na możliwości jego praktycznego zrealizowania. Szczepański (2017, s. 178) pisze w związku z tym o Kantowskim postulatcie:

Pokój w ogóle jest więc hipotezą o charakterze praktycznym, która pojawia się na poziomie fundowania wszelkich struktur politycznych. Mówiąc o państwie, zakładamy pokój jako jedną z podstawowych racji jego istnienia. Mówiąc o relacjach międzynarodowych, chcąc

7 Kant nie dostrzega sprzeczności między teorią i praktyką czy też moralnością a polityką, nawet jeśli z subiektywnej perspektywy jest inaczej. W ostatniej części swego tekstu eksplikuje to wprost, pisze bowiem: „Obiektywnie (w teorii) nie ma zatem żadnej sprzeczności pomiędzy moralnością a polityką. Natomiast subiektywnie (w egoistycznych ludzkich skłonnościach, które jednak dlatego, że nie są ugruntowane w maksymach rozumu, nie mogą zostać nazwane praktyką) sprzeczność ta utrzymuje się i może się utrzymywać zawsze, gdyż służy ona za oślekę cnoty, której prawdziwe męstwo (zgodnie z zasadą: *tu ne cede malis, sed contra audentior*) polega w niniejszym przypadku nie tyle na twardym postanowieniu przeciwstawienia się nie-szczęściom i ofiarom, jakie w danym wypadku należy wziąć na siebie, lecz na tym, by śmiało spojrzeć w oczy o wiele bardziej niebezpiecznej, kłamliwej, zdradzieckiej, obłudnie mędrkującej, złej zasadzie w nas samych, każącej usprawiedliwiać wszelkie wykroczenia pod pretekstem słabości ludzkiej natury, a także na tym, by jej podstępność przewyciężyć” (Kant, 2012, s. 367).

nie chcąc, pozostajemy z tą, jak ją określa Kant, hipotezą. Wieczny pokój staje się więc sensem naszego działania, również w relacjach międzynarodowych, i musimy działać w imię pewnej wiary, że być może ów idealny stan uda się osiągnąć, bo przecież nie udowodniliśmy, że jest on niemożliwy do realizacji. Używając innego terminu ze słownika Kanta, wieczny pokój jest ideą, którą z moralnego obowiązku powinniśmy próbować zrealizować.

Okazuje się więc, że ostateczna moc teoretycznego postulatu światowego pokoju tkwi w fakcie, że jest on możliwy do wykonania, a może jeszcze inaczej – że nie zawiera on niczego, co dawałoby niezachwiana pewność, że jest niemożliwy do realizacji. To ostatnie wydaje się kluczowe, ponieważ być może jest najlepszym wyrażeniem rozumienia przez Kanta związku teorii z praktyką albo filozofii z polityką. Filozof może być „marzycielem”, podobnie zresztą jak nie-filozofowie, jednak owe „marzycielstwo” należy właściwie rozumieć – nie jest ono na pewno zupełnie nierealną wizją urojonych pragnień, niemożliwych do zrealizowania, zatem nie jest rezultatem na przykład ignorancji czy politycznego dyletanctwa. Owo marzycielstwo wynika bowiem ze spoglądania „dalej”, z nastawienia na poszukiwanie ostatecznych i niepodważalnych zasad regulujących stosunki polityczne (Gerhardt, 1996, s. 467-469). Takowe zaś zdaniem Kanta mogą być uzyskane tylko na apriorycznej drodze rozumowania. Na ich uformowanie nie mają zatem wpływu ani bieżące politycznie realne fakty, ani dotychczasowa praktyka polityczna, ani też skuteczność konkretnego politycznego działania. Obowiązuje bowiem tu wskazana wcześniej Kantowska reguła, że powinności czy obowiązki człowieka nie mają żadnego związku z jego konkretnym postępowaniem, to znaczy praktyka ludzkich zachowań nie może determinować wyznaczania powszechnych zasad właściwego postępowania. Jeśli tak spojrzymy na marzyciela, to Kantowego projektu nie potraktujemy jak żartu, mimo odwołania się przez niego do satyrycznego szyldu. Jest to bowiem „filozoficzny projekt”, co znaczy, że jest jak najbardziej poważną propozycją wykazującą sposób uzgodnienia z sobą moralności (filozofii) i polityki. Marek Siemek (2002, s. 112) zaznacza przy tym, że rzeczony podtytuł: „filozoficzny projekt” szczególnie mocno podkreśla wagę Kantowskiej propozycji. Tekst ten nie jest jakimś urojeniem umysłu, który mocno przekroczył zakres swoich kompetencji, nie jest też czysto publicystyczną wypowiedzią filozofa,

który niejako „przy okazji” składa jakąś propozycję, nawet z pewnym przymrużeniem oka (satyryczną). Dla Kanta projekt pokoju jest niezbywalną częścią jego filozoficznego namysłu, a nawet więcej – jest koniecznym uzupełnieniem jego filozoficznych rozważań, ponieważ „filozofię tę dopełnia oraz wzbogaca”.

6. IDEA WIECZYSTEGO POKOJU JAKO ZWIĄZEK MORALNOŚCI I POLITYKI

Etyka (moralność) i polityka jawią się w transcendentálním powiązaniu. Moralność udziela powszechności, opisuje powinności i obowiązki, którym podlegają wszyscy. W ostatecznej postaci wyrazem owej koniecznej powszechności jest powszechne prawo, co z kolei sankcjonuje istnienie państwa prawa (*Rechtstaat*). W owym państwie ścierają się dwie ludzkie dominanty, z jednej strony warunki życia wspólnotowego zawsze regulowane przez powszechne prawo, z drugiej indywidualne skłonności do działania wedle jedynie tylko własnego interesu. Kant buduje na tym gruncie również relacje międzypaństwowe: powinny być one regulowane powszechnymi prawami, zarazem jednak każde państwo działa we własnym ukrytym interesie, który nie zawsze jest zgodny z interesem innych. Jakkolwiek przebiega ten proces, to zawsze działa zasada, że w sferze polityki występuje przymus intersubiektywnie powszechnej ważności, co sprawia, że wszelki niemoralnie działający podmiot stara się ukryć swe działania przed innymi. Posuwa się zatem do kłamstwa i zatajenia, a ogólnie mówiąc do działania niejawnego, ukrytego (Williams, 1992, s. 222-225). Takiemu szkodliwemu procesowi zapobiega powszechność jawnej formy działania, co powoduje, że działający niejawnie musi liczyć się z sankcjami i karą. Wszystko to sprawia, że istnieje nieodparta potrzeba publicznej racjonalizacji i moralnego uprawomocnienia właściwych reguł rządzących relacjami między podmiotami życia politycznego. W tym znaczeniu należy odczytywać filozoficzny projekt międzynarodowego pokoju autorstwa Kanta. Konstruuje on zasady, reguły i maksymy budujące właściwie, zatem z istoty transcendentálne, ale powszechnie ważne struktury relacji między państwowymi. W obszarze tym powinny działać właściwe podmioty, czyli „państwa celów”, w których panuje republikańska

z istoty idea jedności obywatelstwa i zwierzchnictwa. Ustrój republikański wydaje się Kantowi jedynym w pełni wartym wszelkiego działania w przestrzeni politycznej. Realizując zatem projekt wieczystego pokoju urzeczywistnia także ideę republiki zachowującą doskonałą harmonię między intersubiektywną przestrzenią jawności w życiu publicznym a subiektywną, zindywidualizowaną sferą skłonności i usposobień. Według Marka Siemka (2002, s. 126-127) Kant osiąga w tym zgodność między moralnością i polityką, między marzeniami filozofa i realizmem polityka-praktyka. Filozof wnioskuje z tego swój sławny pogląd o przymusie prawa i państwie diabłów. Podporządkowanie bowiem swego praktycznego postępowania moralnym obowiązkom wcale nie musi wiązać się z osobistym przekonaniem i wewnętrzną akceptacją owych zasad (prawa). Innymi słowy, zachowania polityczne w sferze publicznej, które służą tworzeniu i umacnianiu powszechnego ładu ludzkiej wspólnoty, wynikają tylko i wyłącznie z przymusu prawa w imię wolności, co zdaniem Kanta bez problemu może skutecznie regulować międzypaństwowe relacje, a zatem prowadzić do ustanowienia ostatecznego ładu, czyli wiecznego pokoju. Zarazem dla filozofa nie ma żadnego znaczenia, czym kierują się indywidualnie (subiektywnie) poszczególne państwa. Same mogą być złożone nawet w niemoralnych jednostek, obywateli, co wcale nie przeszkadza, że państwa te są poprawne i dobre. Czytamy bowiem: „Problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum)” (Kant, 2012, s. 374). Można więc ukonstytuować polityczne struktury zupełnie abstrahując od indywidualnego nastawienia i skłonności, co w rezultacie sprawia, że to nie cnoty, ale twarda konieczność (formalny przymus) stoi u podstawy każdego organizmu politycznego, w tym państwa. Podobnie ład pokojowego współżycia między państwami (nawet „państwami diabłów”) opiera się na niezbywalnym przymusie formalnych reguł ogólnych. Zarazem istnieje nierozzerwalny związek między właściwym ustrojem owych państw (czyli republikańską zasadą obywatelskiego ustroju wolności jednostek podporządkowanych powszechnej obowiązywalności prawa) a trwałym pokojem. Wychodząc więc od dobrego ustroju republikańskiego można zbudować podstawy trwałych poprawnych relacji między „republikańskimi” państwami, a to prowadzi ostatecznie do ustanowienia niezbywalnego pokoju światowego.

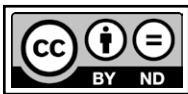
Postulat połączenia teorii z praktyką Kanta ma zatem jak najbardziej uzasadnialną, bo racjonalną podstawę. Związany jest logiczną koniecznością, dlatego nie wymaga empirycznego potwierdzenia w dotychczasowej praktyce politycznej. Jego obowiązywalność – o czym już wspominałem – nie wynika z analizy realnych zachowań ludzi w przestrzeni publicznej, a państwa w przestrzeni międzynarodowej. Być może Kant znajduje zatem klucz do dylematu pogodzenia politycznej teorii (marzenia, snu teoretyków) z politycznym realizmem (praktyką). Może zawierać się on w postulacie realizacji czegoś (w tym przypadku idei wieczystego pokoju) uzasadnionego tym, że nie zostało udowodnione, aby owo coś było niemożliwe do zrealizowania. W rezultacie więc jako możliwe powinno zostać podjęte jako cel działania. Wieczysty pokój jako projekt filozoficzny nie jest więc żartem zniedołężniałego filozofa, ale marzeniem, które winno determinować wysiłek ludzkości.

BIBLIOGRAFIA

- Aron, R. (1996). *Peace and War. A Theory of International Relations*, trans. by R. Howard, A.B. Fox. New York: Doubleday.
- Borries, K. (1973). *Kant als Politiker*. Aalen: Scientia Verlag.
- Brandt, R. (1996). *Quem fata non ducunt, trahunt: Der Staat, die Staaten und der friedliche Handel*. W: *Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit*, Hrsg. K.-M. Kodalle. Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 61-86.
- Buchner, W. (1996). *Kant – państwo i prawo*. Kraków: Aureus.
- Cavallar, G. (1992). *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag.
- Gerhardt, V. (1996). *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*. W: *Kants in der Diskussion der Moderne*. Hrsg. Y. Kato, G. Schönrich. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 464-478.
- Höffe, O. (1995). *Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal*. W: *I. Kant, Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie, s. 1-28.
- Höffe O. (2001). *„Königliche Völker“*. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Jaspers, K. (1968). *Kants „Zum ewigen Frieden“*. W: *Aneignung und Polemik*, Hrsg. H. Saner. München: Piper, s. 205-232.

- Kant, I. (2012). *Dzieła zebrane*. Tom VI. *Pisma po roku 1781*, red. M. Janowski, T. Kupś, M. Marciniak, M. Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kosłowski, P. (1985). *Staat und Gesellschaft bei Kant*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Meier, Ch. (2012). *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M.A. Cichocki. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Saner, H. (1995). Die negativen Bedingungen des Friedens. W: *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Hrsg. O. Höffe. Berlin: Akademische Verlag, s. 43-67.
- Siemek, M.J. (2002). *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Terminus.
- Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*. Red. E. Haliżak, R. Kuźniar. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Szczepański, J. (2017). *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vasques, J. (1982), *The Power of Power Politics: A Critique*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Voegelin, E. (2013). *Świat Polis*, przeł. M.J. Czarnecki. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Williams, H. (1992). Morality or Prudence? *Kant-Studien*, 83, s. 222-225.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



TADEUSZ KRZYSZTOF SZNAJDESKI

<http://orcid.org/0000-0002-4427-8309>

Uniwersytet Gdański
Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa

DOI: 10.35765/HP.1864

Filozofia Oświecenia: natura – społeczeństwo – umowa społeczna – własność

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem pracy jest charakterystyka koncepcji prawa natury, społeczeństwa, umowy społecznej, własności głównych filozofów Oświecenia J. Locke'a i J.J. Rousseau.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Problematyka badań zaprezentowana w pracy ma charakter eksploracyjny i odpowiada na następujące pytania: Jakie są główne elementy Oświecenia jako epoki filozoficznej? Jakie były koncepcje społeczeństwa i umowy społecznej J. Locke'a oraz J.J. Rousseau? Jakie były teorie własności w teoriach obu myślicieli? Metodę badawczą oparto na analizie poglądów i fragmentów tekstów głównych prac J. Locke'a i J.J. Rousseau.

PROCES WYWODU: Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zawarta jest charakterystyka okresu Oświecenia. Druga obejmuje charakterystykę społeczeństwa, umowy społecznej, własności i władzy politycznej obu myślicieli.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Autor przedstawia, że obie koncepcje Locke'a i Rousseau uznają za najistotniejsze: samodzielność świata przyrody, społeczeństwa i podmiotu ludzkiego w porównaniu z wcześniejszymi teoriami filozoficzno-społecznymi. Prawa natury i umowy społeczne są podstawą norm moralnych.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Obie przedstawione oświeceniowe koncepcje człowieka i społeczeństwa oparte są na koncepcji natury i praw natury stworzonych przez Boga. Natura jest okresem pierwotnym,

Sugerowane cytowanie: Sznajderski, T.K. (2020). Filozofia Oświecenia: natura – społeczeństwo – umowa społeczna – własność. *Horyzonty Polityki*, 11(34), 49-65. DOI: 10.35765/HP.1864.

wzorcowym, doskonałym. Własność, relacje egoistyczne między ludźmi i władza utrudniają życie i rozwój człowieka. Na podstawowych ideach teorii filozoficznych Locke'a i Rousseau zbudowane zostały fundamenty całej epoki Oświecenia.

SŁOWA KLUCZOWE:

Oświecenie, społeczeństwo, umowa społeczna, J. Locke, J.J. Rousseau.

Abstract

THE PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT: NATURE –
SOCIETY – SOCIAL CONTRACT – OWNERSHIP

RESEARCH OBJECTIVE: The purpose of the work is to characterise the concept of the law of nature, society, social contract, ownership developed by the main philosophers of Enlightenment, J. Locke and J.J. Rousseau.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The research topics presented in the paper are exploratory and answer the following questions: What are the main elements of Enlightenment as a philosophical era? What were the concepts of society and social contract developed by J. Locke and J.J. Rousseau? What were the theories of ownership developed by both philosophers? The research method was based on the analysis and fragment of texts by J. Locke and J.J. Rousseau.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article consists of two parts. The first contains the characteristics of the Enlightenment period. The second presents the characteristics of society, social contract, ownership developed by both thinkers.

THE RESEARCH RESULTS: The author shows that the concepts of both Locke and Rousseau emphasise the independence of the world of nature, society and a human subject in comparison with the earlier philosophical and social theories. The laws of nature and social contracts are the basis of moral norms.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The two Enlightenment concepts of man and society are based on the concept of nature and the laws of nature created by God. Nature is a primary, exemplary, perfect period. Ownership, egoistic relations between people and power impede human life and development. The principal ideas of both thinkers laid the foundation for the Enlightenment.

KEYWORDS:

Enlightenment, society, social contract, J. Locke, J.J. Rousseau

1. WPROWADZENIE

Historyk filozofii badający na przestrzeni dziejów główne idee filozoficzne, do których zalicza się koncepcje Boga, natury, człowieka, praw natury, praw moralnych, a także analizujący całe okresy myśli ludzkiej, jak na przykład Oświecenie, wyraźnie stwierdza, że poszczególne idee zmieniały swoje znaczenie w całości poszczególnych systemów myślowych; tak samo zmieniała się charakterystyka i główne hasła filozoficzne w ramach określonych okresów kultury i cywilizacji.

Oświecenie było wyodrębnionym okresem myśli ludzkiej, w której wyraźnie inną rolę niż w okresach wcześniejszych odgrywały koncepcja natury, praw natury, człowieka i społeczeństwa. Cechy różnicujące Oświecenie od okresów wcześniejszych stanowiły istotną zawartość poszczególnych poglądów filozofów tworzących tę epokę.

Celem artykułu jest ukazanie i charakterystyka podstawowych idei w teoriach filozoficznych dwóch głównych myślicieli, którzy wpłynęli na powstanie i kształtowanie się zasadniczych zrębów Wieku Rozumu. Wskazuje na powiązania i relacje poszczególnych ważnych idei między sobą (Bóg Stwórca – natura – prawa natury – prawa moralne – człowiek – społeczeństwo – prawa własności) w ramach koncepcji filozoficznej konkretnego myśliciela.

Metodą wykorzystaną w tym celu jest metoda opisowa, charakteryzująca poszczególną ideę w ramach całościowej koncepcji filozoficznej Johna Locke'a oraz Jana Jakuba Rousseau, ukazującą przy tym jej specyfikę jako elementu tworzącego Oświecenie.

Hipotezą badawczą jest teza, że konstytutywne elementy Oświecenia zbudowane zostały jak przysłowiowe cegły tworzące budowlę, przez poszczególne idee filozofii J. Locke'a i J.J. Rousseau.

2. CHARAKTERYSTYKA OŚWIECENIA

Rozum był jedną z fundamentalnych idei tworzonego nowego okresu. W Średniowieczu była to wiara wsparta aktywnością intelektu.

W koncepcji Oświecenia zaufanie do naczelnej, nadrzędnej pozycji rozumu było podstawowym hasłem. Zdaniem Hansa-Georga Gadamera „ogólna tendencja Oświecenia polega na tym, aby nie uznawać

żadnego autorytetu i wszystko rozstrzygać przed trybunałem rozumu” (Gadamer, 2007, s. 262). Rozum stał się najważniejszym czynnikiem tworzenia nowej autonomicznej koncepcji człowieka. Gadamer podkreśla nadanie najwyższej rangi rozumowi. Nie chodzi tylko o rozum jako jedno z narzędzi poznania, ale o naczelną kryterium uznawania i przyjmowania twierdzeń za prawdziwe – tworzenia totalnego racjonalizmu. Dzięki rozumowi człowiek nie tyle może poznawać świat, co zawsze czynił, ale całkowicie go pojąć. Rozum wyzwala nas z wszelkich ograniczeń. Podstawowe hasło Oświecenia sformułowane jest w następujący sposób: „*Proprium pro numine lumen*” (zamiast boskiego światło własne). Rozum pozwala w pełni, bez żadnych ograniczeń, poznać naturę świata i nakazuje poddać jego krytyce koncepcję człowieka, społeczeństwa, zasady moralne i religijne, instytucje oraz historię.

Dla Ernsta Cassirera Oświecenie to wiek rozumu. Wszechwładna racjonalność jest tematem naczelnym.

Wiek XVIII przeniknięty jest wiarą w jedność i niezmienność rozumu. Jest on tym samym dla wszystkich myślących podmiotów, dla wszystkich narodów, epok i kultur (Cassirer, 2010, s. 4).

Najbardziej znanym określeniem wyjaśniającym interesującą nas epokę jest sformułowanie Immanuela Kanta: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy” (Kuderowicz, 2000, s. 194). Okres niepełnoletności to czasy przeszłe, najczęściej kojarzone ze Średniowieczem, gdy do najważniejszych twierdzeń filozoficznych dochodziło się na podstawie teoretycznej spekulacji dedukcyjnej, w oderwaniu od danych zmysłowych doświadczalnie sprawdzalnych, wiary religijnej, autorytetów historycznych i tradycji.

W okresie niepełnoletności człowiek był traktowany jako przedmiot uzależniony w swym istnieniu i działaniu od Boga, nie mogący samodzielnie funkcjonować korzystając ze swojego rozumu. Podmiot ludzki w swym działaniu poddany był ocenom moralności religijnej, która była oparta na teologii, a nie wyrastała z racji rozumowych i doświadczalnych.

Czas niepełnoletności często bywał porównywany z okresem irracjonalności i przesądów. Podstawową, plastyczną definicją tej epoki było sformułowanie „Oświecenie”, kojarzone ze światłem rozumu.

Człowiek w swych poszukiwaniach, poznaniu coraz więcej i pełniej korzystał z rozumu. Świat przyrody jako teren działań ludzkich został całkowicie otwarty dla rozumu. W teoriach Oświecenia podmiot ludzki za jego pomocą nie tylko jest w stanie wszystko wyjaśnić, ale może też poznać otaczający go świat fizyczny. W ten sposób staje się aktywnie funkcjonującym podmiotem samodzielnie tworzącym swój los, w przeciwieństwie do wcześniejszego okresu, gdy był biernym podmiotem zależnym od wszechmogącego Absolutu.

Wyróżnikiem pełnoletności według Kanta jest autonomia i samodzielność człowieka, a także świat samodzielnie rozwijający się z pomocą stałych praw natury, porównywany z wielkim mechanizmem lub zegarem. Podstawowym czynnikiem wyróżniającym rzeczywistość, do którego odwoływali się myśliciele Oświecenia, była natura pojmowana najczęściej jako świat przyrody. Okres ten cechowała również nowa teoria moralności oparta nie na religii, a na stałych prawach natury, definiująca przyjemność lub użyteczność jako dobro moralne.

Podsumowując, Oświecenie dla Kanta było przełomem kulturalnym, polegającym na zdobyciu umiejętności samodzielnego posługiwania się rozumem przez podmiot ludzki. Dzięki rozumowi człowiek rozpoczął autonomiczne funkcjonowanie w świecie przyrody, stając się głównym podmiotem w naturze.

Oświeceniowa wizja rozumu to koncepcja *ratio*, całkowicie, bez granic analizująca świat, rozjaśniająca wszelkie tajemnice, dająca wiedzę pewną i pełną. Oświecenie głosi

zaufanie do naturalnych możliwości poznawczych człowieka oraz przeświadczenie, że świat jest z istoty prosty i nie ma w nim nic tajemniczego i irracjonalnego (Baczko, 1961, s. 19).

Celem epoki Oświecenia jest stworzenie zasad dotyczących społeczeństwa i moralności wyłącznie na fundamentach racjonalnych.

Oświecenie jest też okresem, w którym XVIII-wieczna idea wolności stała się niezbywalnym składnikiem kultury ludzkiej, „osią zarówno refleksji historycznej, moralnej i prawnej, jak i moralności oraz życia społecznego” (Lisicki, 1992, s. 39). Oświecenie to okres dyskusji o wolności, stawiającej kwestię określenia jej granic i możliwości, wyjaśniającej zasady dokonywanych w jej imię wyborów, a także związanej z nią odpowiedzialności. Z jednej strony dyskusja

ta prowadziła do wniosków, że „aby można było mówić o wolności, musi istnieć dobro, na które ona odpowiada” (Lisicki, 1992, s. 40). Z drugiej strony wśród jej tez znalazło się dążenie nie tylko do wolności indywidualnego ukształtowania siebie, lecz także do gwarancji liberalnie ukształtowanych dziedzin życia całego społeczeństwa. Idee rewolucji francuskiej: wolność, równość, braterstwo są czynnikami kształtującymi społeczeństwo od końca XVIII wieku do czasów współczesnych. Zmieniły one wcześniej ukształtowane społeczeństwo stanowe, w którym poszczególne jednostki nie miały równości ani wolności, nie mogły też zmieniać stanu (najczęściej trzeciego), w którym się urodziły i pracowały. Model społeczeństwa i koncepcja człowieka przez ostatnie dwieście lat mocno się zmieniły w kierunku większej podmiotowości poszczególnych obywateli. Zawdzięczamy to ideom Oświecenia.

3. JOHNA LOCKE’A I JANA JAKUBA ROUSSEAU KONCEPCJA CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA

John Locke (1632-1704), najwybitniejszy w tym okresie filozof w Anglii, zapoczątkował nowe spojrzenie na człowieka i społeczeństwo. W swej filozofii wzorował się na opisowym przyrodoznawstwie i medycynie (Tatarkiewicz, 2005, s. 110), dlatego odmiennie niż było to w dotychczasowej filozofii sformułował koncepcję Boga i człowieka. Jedną z ważnych cech Oświecenia było „pomniejszenie” roli Boga, w odniesieniu do jego relacji z człowiekiem i światem przyrody. Absolut nie jest już centrum człowieka i świata, zredukowany został do Pierwszej Przyczyny, stwórcy świata natury i ludzi. Fundamentalną ideą filozofii jest natura i prawa natury.

Locke w swej koncepcji filozoficznej przedstawił człowieka jako stworzenie rozumne, które jest mocno związane ze światem natury i stworzone zostało przez Boga. Natura stanowi nie tylko świat przyrody nieożywionej, ale i ożywionej, gdzie byt ludzki jest najdoskonalszym elementem. Natura, przez fakt stworzenia przez Boga, stała się nośnikiem stałych, niezmiennych praw, zgodnie z którymi się rozwija.

Stwórca powołał człowieka do egzystencji i nadał mu prawa natury, według których podmiot ludzki żyje na ziemi i wypełnia swą misję. Dobry czyn człowieka jest wówczas, gdy jest zgodny z prawem

natury. Społeczeństwo uzasadnia również pozytywne postępowanie wobec innych osób.

J. Locke uważał, że człowiek jest istotą społeczną. Jednostki są wolnymi podmiotami, które kształtują życie społeczne zgodnie ze swą wolą. Stosunki społeczne między ludźmi w stanie natury określone były przez trzy czynniki: równość, wolność i brak naturalnej zależności między nimi (Locke, 1992, s. 165). Z równości wynika wzajemna miłość między ludźmi. Locke nazywał ją złotą zasadą, która jest podstawą ładu w życiu społecznym. Jest to zasada miłości bliźniego: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. Wolność oznacza wolność osoby i posiadania własności.

Wszyscy ludzie, według J. Locke'a, są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu „szkód na życiu, zdrowiu, wolności i majątku” (Locke, 1992, s. 166).

Głosił on też, że Stwórca uczynił człowieka istotą towarzyską, społeczną (Locke, 1955, t. II, s. 9). Każdy zatem podmiot zobowiązany jest do zachowania siebie samego i bliźnich¹. Ludzie mają powstrzymać się od naruszania uprawnień innych i wyrządzania sobie wzajemnie krzywd oraz mają przestrzegać postanowień natury (Locke, 1992, s. 167).

Locke uważał również, że ważną rolę w budowie i wzmacnianiu społeczeństwa odgrywa rozum. Dzięki niemu wzmacniają się związki między ludźmi. Poszczególne jednostki poznają, że wspólnota jest ich naturalnym miejscem rozwoju, wyznaczonym i kierowanym przez prawa natury. To właśnie dzięki rozumowi podmiot ludzki uświadomił sobie, że te jego potrzeby, które są wspólne z innymi ludźmi, przeradzają się w potrzeby wzajemne, co wzmacnia społeczeństwo (Locke, 1992, s. 217).

J.J. Rousseau przedstawiał, nieco odmiennie niż Locke, koncepcję człowieka w relacji do społeczeństwa. Rousseau (1712-1778) był Szwajcarem urodzonym w Genewie. Nie uczęszczał do szkół filozoficznych, ale jego poglądy o życiu na łonie przyrody, bezpośredni kontakt z przyrodążywioną były niezwykle popularne na salonach francuskich (Tatarkiewicz, 2005, s. 170).

1 „Każdy jest zobowiązany do zachowania siebie samego i (...) powinien także, według swych możliwości, zachować resztę rodzaju ludzkiego” (Locke, 1992, s. 166-167).

Filozof z Genewy uważał, że człowiek natury żyje dla siebie, z nikim i z niczym nie jest związany i sam sobie wystarcza, nie musi zatem żyć w społeczeństwie. Apelowal w *Emilu*: „Człowiecze! Zamknij istnienie swoje w sobie samym, a nie będziesz więcej cierpieć” (Rousseau, 1955, t. II, s. 75).

Człowiek szczęśliwy to człowiek żyjący samotnie, zgodnie z prawami natury, niepotrzebujący innych podmiotów ludzkich. W filozofii Rousseau dominującą ideą jest natura żywa, a nie Bóg. Natura i jej prawa wyznaczają kierunek postępowania człowieka. W relacjach międzyludzkich, jego zdaniem, najgorsze, co może spotkać jednostkę, to być zdany na łaskę innych ludzi (Rousseau, 1956, s. 207). Bliźni powoduje, że podmiot ludzki przestaje żyć dla siebie, ale – jak określał Rousseau – „działa poza sobą”, potrafi żyć tylko w opinii drugich. Liczy się bowiem nie tyle on sam i działanie związane z utrzymaniem jego życia, zaspokojeniem potrzeb, co z chęcią przypodobania się innym: „wszystko sprowadza się do pozorów, wszystko staje się podrobione i sztuczne” (Rousseau, 1956, s. 227).

Człowiek włączając się w społeczeństwo staje się słaby, sztuczny, uczy się poniżać ludzi, płaszczyć przed innymi. Społeczeństwo to obraz przemocy silnych i uciemnienia słabych (Rousseau, 1956, s. 134).

Stosunki ludzkie, zdaniem Rousseau, oparte są przeważnie na sile i interesie. Podstawowe prawo wszystkich społeczeństw polega na stałym popieraniu silnego przeciw słabemu i posiadającego przeciw pozbawionemu wszelkiej własności (Rousseau, 1955, t. II, s. 42).

W społeczeństwie między ludźmi istnieje obłuda, sztuczność, rywalizacja i konkurencja wobec drugich (Rousseau, 1956, s. 203).

Człowiek z wolnego i niezależnego staje się zależnym i – jak dodaje Rousseau – niewolnikiem innych ludzi. Musi zatem ciągle starać się o zainteresowanie drugich swoją osobą.

Ludzi w społeczeństwie

pożera ambicja, nieugaszona żądza poprawienia swej sytuacji, w porównaniu z sytuacją sąsiada, nie tyle z prawdziwej potrzeby, ile by się wznieść ponad niego, wpaja wszystkim ludziom nikczemną skłonność do szkodenia sobie wzajemnie (Rousseau, 1956, s. 202).

J.J. Rousseau negatywnie oceniał rolę społeczeństwa w życiu jednostki ludzkiej, twierdząc, że inni ludzie są dla pojedynczego

człowieka źródłem nieszczęścia². Jego zdaniem, podmiot ludzki siłę do rozwoju czerpie z natury.

Filozof z Genewy negatywnie oceniał rolę społeczeństwa na podmiot ludzki. Niemniej uważał, że człowiek natury jest wzorem do naśladowania, ponieważ żyje zgodnie z wymogami prawa natury, które stworzone zostały przez Boga.

Rousseau, odmiennie niż Locke, uważał, że rozum nie odgrywa tak pozytywnej roli w życiu społecznym. Istotnym warunkiem życia ludzkiego jest zgodność z naturą, w której rozum nie tylko nie odgrywa twórczej roli, ale spełnia funkcję destrukcyjną (Rousseau, 1955, t. I, s. 73).

4. JOHNA LOCKE'A KONCEPCJA UMOWY SPOŁECZNEJ, WŁASNOŚCI I WŁADZY

J. Locke podkreślał egalitaryzm ludzi w pierwotnym społeczeństwie: „Wszyscy ludzie są z natury równi” (Locke, 1999, s. 199). Sprowadza się to do równego uprawnienia, jakie każdy człowiek ma wobec swej naturalnej wolności, aby nie podlegać woli ani władzy innego człowieka. W społeczeństwie równych i wolnych ludzi panuje zaufanie, życzliwość i chęć niesienia pomocy.

W pierwszym społeczeństwie ludzie nie byli zależni w znaczeniu poddaństwa i zniewolenia. Nikt nie pracował dla drugiego człowieka w sposób niezgodny z zasadami równości i wolności. W opinii angielskiego filozofa człowiek ogranicza swoje prawa osobiste w stosunku do społeczeństwa, a w zamian społeczeństwo gwarantuje mu obronę życia, praw, wolności i własności. Ograniczenie indywidualnych, osobistych praw jest potrzebne do harmonijnego wkomponowania się w dużą grupę społeczną. Każdy członek tej społeczności w pewnym stopniu rezygnuje ze swej pełnej indywidualności, aby stać się elementem całości, czyli społeczeństwa. Za to otrzymuje on gwarancję uczestniczenia w życiu społecznym na równych prawach zapewniających jego podstawowe uprawnienia, wolność osobistą oraz własność wraz z prawem do jej przekazywania. Był to pewien

² „Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnije w rękę człowieka”. (Rousseau, 1955, t. I, s. 9).

rodzaj umowy społecznej zawartej między pojedynczym człowiekiem a społecznością. Według Locke'a, w celu zorganizowania dobrego społeczeństwa należy tak powiązać społeczność z działaniem poszczególnych tworzących je podmiotów, żeby, pracując na rzecz indywidualnego dobra osobistego, realizować jednocześnie dobro wspólnoty (Locke, 1992, s. 271).

Filozof angielski twierdził też, że pojedynczy człowiek zrzeka się części swoich uprawnień za cenę przynależności do społeczeństwa. Zgoda wolnych ludzi czyni ich członkami wspólnoty. Wyrażają ją oni nie wszyscy razem, lecz każdy indywidualnie w sposób domyślny, w momencie, gdy staje się pełnoletni. Człowiek przystępuje do wspólnoty dla „zachowania swego życia, wolności i majątku” (Locke, 1992, s. 251). Ludzie wchodząc do społeczeństwa przekazują na jego rzecz równość, wolność i władzę wykonawczą, którą posiadali w stanie natury po to, aby wspólnota obywatelska kierowała nią w taki sposób, jakiego wymaga dobro społeczne.

Człowiek-właściciel, przez fakt posiadania majątku na terytorium wspólnoty, zobowiązany jest przez cały czas korzystania ze swej własności do podległości wobec władzy rządzącej tym społeczeństwem. Posiadacz składa milczącą zgodę podporządkowania się władzom społeczeństwa już przez sam fakt posiadania określonych dóbr na obszarze wspólnoty (Grzeliński, 2019, s. 111).

Według Locke'a, we wspólnocie istnieje zasada podlegania większości i funkcjonowania zgodnie z ustaleniami i wolą większości. Społeczeństwo, w którym funkcjonuje zasada działania zgodnie z wolą większości i w której każdy członek rezygnuje na rzecz władzy publicznej z przysługującej mu z mocy prawa natury władzy wykonawczej, angielski filozof nazywa społeczeństwem obywatelskim (Locke, 1992, s. 231). W takiej społeczności, mimo wspomnianej rezygnacji, jednostka jest niezwykle aktywnym podmiotem rozwijającym siebie, inne jednostki i całą wspólnotę.

Locke zaznacza przy tym, że chociaż ludzie, będąc z natury wolni, zrzeszyli się w jedno społeczeństwo i złożyli władzę w ręce jednego władcy, mają jednak prawo odchodzić od wspólnoty, jeśli z jakichś ważnych powodów nie akceptują jej zasad.

John Locke w swojej koncepcji człowieka mocno podkreślał, że społeczeństwo chroni własność. Naczelnym celem, dla którego ludzie łączą się we wspólnotę i sami podporządkowują się jej władzom, jest

zachowanie ich stanu posiadania (Locke, 1992, s. 151). Własność powstaje poprzez wyodrębnienie z naturalnego stanu wspólnego, jednak takie zawłaszczenie nie może następować ze szkodą dla innych osób. Miara własności została ustanowiona na podstawie wartości ludzkiej pracy – to praca tworzy wartość własności:

Kto będąc posłuszny Bogu czynił ziemię poddaną, uprawiał i obsiewał jej część, przyłączył ją w ten sposób do tego, co stanowiło jego własność, do której nikt inny nie miał prawa i nie mógł go jej pozbawić nie wyrządzając mu krzywdy (Locke, 1992, s. 175).

Żaden człowiek wszakże nie mógł przez pracę podporządkować sobie i zawłaszczyć wszystkich dóbr. Miara ta ograniczała majątek każdego właściciela do bardzo umiarkowanych proporcji. Locke zakładał regułę wyznaczającą granicę własności – każdy człowiek może posiadać tyle własności, ile może jej wykorzystać. Nadmierne zawłaszczenie rzeczy lub gruntu, których właściciel nie jest w stanie wykorzystać, łamie tę regułę.

Według angielskiego filozofa, ludzie byli więc uprawnieni do zawłaszczania poprzez swą pracę tyle darów natury, ile mogli zużyć. Nie można więc było zawłaszczyć więcej ani też dokonać tego ze szkodą dla innych ludzi, gdyż zasobność natury była w tym samym stopniu pozostawiona także dla innych, którzy mogli ją spożytkować dzięki swej pracowitości. Każdy podmiot ludzki posiadał więc tyle, ile mógł wykorzystać (Locke, 1992, s. 188).

Praca jest źródłem własności, a zatem, jeśli człowiek pracuje, to nabywa nowe rzeczy dla zaspokojenia swych potrzeb. Człowiek może swobodnie dysponować swą własnością, może jej też używać, darować ją lub sprzedąć. Podmiot ludzki nabywa prawo do posiadania własności dzięki pracy, która służy do jej nabycia.

Utworzone państwo skutecznie chroni własność i majątek obywateli. Zadaniem władzy jest też zachowanie pokoju, strzeżenie dobra wspólnego (*common good*) i spokoju publicznego (*civil peace*). Najlepszą formą państwa, zdaniem J. Locke'a, jest monarchia.

5. JANA JAKUBA ROUSSEAU KONCEPCJA UMOWY SPOŁECZNEJ, WŁASNOŚCI I WŁADZY

Znaczący wpływ na poglądy współczesnych miał także J.J. Rousseau i jego koncepcja umowy społecznej. Zapożyczył on od J. Locke'a podstawowy mechanizm społecznych ustaleń prowadzących do umowy między członkami wspólnoty. Według filozofa z Genewy umowa społeczna zostaje zawarta pomiędzy wolnym człowiekiem natury a społecznością. Indywidualny człowiek ogranicza swoje prawa, akceptując życie we wspólnocie (Cassirer, 2010, s. 240).

Umowa społeczna polegała, zdaniem Rousseau, na tym, że ludzie połączyli się, rezygnując z części swej wolności dla obrony wszystkich członków powstałej wspólnoty, ich majątku i praw: „Wszyscy oddajemy razem swój majątek, osoby, życie i wszystkie siły pod najwyższe kierownictwo woli powszechnej i każdego uważamy za niepodzielną część całości” (Rousseau, 1955, t. II, s. 373). Takie były warunki umowy społecznej, „dzięki której słabemu przybyło jeszcze więzów, a sił bogatemu, które wolność naturalną zniszczyły bezpowrotnie, utrwaliły na zawsze panowanie własności i nierówności.” (Rousseau, 1956, s. 207). Prawo społeczne stało się regułą wspólną dla wszystkich obywateli.

Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie i rozwija swą wolność. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, której znaczenie zależne jest od stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Wspólnota zmienia jednostkę w taki sposób, że podmiot nie czuje się już indywidualną osobowością, ale elementem jednolitej zbiorowości stanowiącej społeczeństwo (Rousseau, 1955, t. I, s. 11). Dzięki umowie społecznej jednostka bezpieczniej żyje i rozwija się. Społeczność zbiorowa gwarantuje podmiotowi przede wszystkim prawa własności, które, zdaniem J.J. Rousseau, są czasami ważniejsze od prawa wolności.

Filozof z Genewy wyrażał przekonanie, że człowiekowi natury społeczeństwo nie daje tak dobrych warunków rozwoju jak sama natura. Dlatego też uznawał, że oddziaływanie społeczności na jednostkę jest równie negatywne, jak destrukcyjny wpływ kultury, nauki i cywilizacji. Człowiek, przystępując do wspólnoty, nabiera niedobrych cech: „staje się słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu odwagę i siły” (Rousseau, 1956, s. 151).

Podmiot ludzki przekroczył granice posiadania. Posiadł nie tylko to, co służy dla zaspokojenia jego potrzeb, ale rozpoczął wyścig, by mieć własności jak najwięcej – więcej niż mają inni ludzie. Tymczasem rozsądnie posiadana własność mogła służyć opanowaniu świata przez człowieka, co było też zgodne z zamiarem Stwórcy.

Rousseau negatywnie oceniał powstanie własności. Uważał, że posiadanie niszczy podstawową wartość człowieka – jego wolność. Własność ogranicza podmiot ludzki i niszczyła także równość między ludźmi³.

Zdaniem francuskiego filozofa, własność spowodowała podstawowy podział świata na „moje” i „twoje” (Rousseau, 1955, t. II, s. 217). Powstała grupa posiadaczy i późniejszych bogaczy oraz biednych i nieposiadających.

Według Rousseau

ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział „to moje” i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kółki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: „Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta, będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo!” (Rousseau, 1956, s. 286).

Filozof z Genewy przyznawał, że każdy człowiek może dowolnie rozporządzać tym, co posiada. Jednocześnie jednak głosił, że posiadanie ogranicza wolność i niezależność ludzką. Potwierdził to w konkluzji zawartej w *Emilu*: „zrozumiałem, że posiadanie i wolność są to pojęcia sprzeczne. (...) Nie mógłbym jednocześnie zachować wolności i bogactwa” (Rousseau, 1955, t. II, s. 390). Własność, jego zdaniem, wypiera wolność ludzką.

Jak też podkreślał, to właśnie własność stała się zarzewiem największej liczby konfliktów między ludźmi, urzeczowiła człowieka, a w końcu spowodowała, że podmiot ludzki zaczął innych traktować jak rzeczy będące w jego posiadaniu.

W społeczeństwie, w którym istnieje wymiana usług i wzajemna zależność przy realizacji potrzeb, człowiek zmuszony jest korzystać

³ „Równość znikła, w życie ludzkie wdarła się własność.” (Rousseau, 1956, s. 197).

z pomocy innych ludzi. Zdaniem Rousseau, pomoc i koszt wymiany usług mogą być spłacane za pomocą pracy. Praca jest zatem bezwzględny obowiązką człowieka uspołecznionego. Jest też źródłem własności i sposobem nabywania nowej własności: „Cóż bowiem innego niż własną pracę może człowiek wnieść, by sobie przywłaszczyć to, czego sam nie wykonał?” (Rousseau, 1956, s. 200). Choć – jak twierdził autor *Emila* – praca jest podstawą tworzenia własnej pozycji w społeczeństwie, to i tak jest ono urządzone w taki sposób, że wyniki pracy przeznaczane są na realizację nieistotnych, sztucznych potrzeb człowieka. Jednostka ludzka nie może dzięki pracy zmienić swej pozycji społecznej. Jednakże pozytywny walor pracy dla zaspokojenia istotnych ludzkich potrzeb jest, zdaniem Rousseau, bezsporny: „Bogaty, czy biedny, potężny, czy słaby; każdy obywatel żyjący bez pracy jest oszustem” (Rousseau, 1955, t. I, s. 242).

W ocenie filozofa z Genewy, najgorszą grupę we wspólnocie społecznej stanowią ludzie bogaci, gdyż źródłem ich egzystencji i funkcjonowania w świecie natury nie jest ich własna praca. Teoria pracy prezentowana przez Rousseau i analiza jej wpływu na człowieka różni się w szczegółach od koncepcji Locke’a.

Myśliciel z Genewy przedstawiając problem własności podkreślał, że podmiot ludzki przekroczył rozsądne granice. Posiadanie tak owładnęło człowiekiem, że zatracił on wszelki umiar i starał się przywłaszczyć wszystko, nawet gdy mu to było niepotrzebne do zaspokojenia jego potrzeb. Złamał tym samym również prawo natury.

Podkreślał też, że podmiot ludzki nie skupia się już na sobie, ale na swej własności. Zauważył także, że własność ma też negatywny wpływ na zachowanie człowieka.

Podmiot ludzki kierujący się chęcią posiadania zaburzył mechanizm funkcjonowania praw natury zarówno wobec innych ludzi, jak też wobec świata. Człowiek-właściciel, dla zwielokrotnienia swego stanu posiadania, stosował przemoc i walkę wobec innych ludzi.

Zawłaszczanie, branie w bezwzględne posiadanie jakiejś rzeczy, to w konsekwencji niszczenie relacji i związków z innymi ludźmi oraz z naturą. Człowiek został opanowany przez własność, stał się jej niewolnikiem. Prawo natury określało, że rzecz służy podmiotowi ludzkiemu, tymczasem człowiek-właściciel służył i podporządkował

się posiadanym rzeczom. Określając taką postawę, Rousseau pisał, że „człowiek wyszedł z siebie”, a jego szczęście znajduje się już nie w nim, ale poza nim (Starobinski, 2000, s. 121).

Ustanowione państwo, według filozofa z Genewy, służy zachowaniu bezpieczeństwa obywateli. Państwo w stosunku do swych członków jest właścicielem, nadzorcą wszystkich dóbr materialnych. Obywatele jako całość wyznaczają prawa poszczególnym jednostkom. Demokracja obywateli jest bezpośrednia (Michalski, 2015, s. 53). Optymalną formą władzy jest republika. W czasach historycznych, gdy żył Jan Jakub Rousseau, takie formy władzy funkcjonowały jedynie w Szwajcarii i Holandii. W pozostałych krajach systemy polityczne były krytykowane przez autora *Umowy społecznej*.

6. WNIOSKI

Poszczególne idee filozofii Johna Locke’a, ale również Jana Jakuba Rousseau, tworzyły zręby całego systemu Oświecenia.

Pierwszą taką ideą była koncepcja Boga. Locke i Rousseau wycofali Boga z Jego dotychczasowej najważniejszej pozycji w systemie. Ideą centralną stała się koncepcja natury rozumiana jako podstawa całego oświeceniowego systemu. Bóg pozostał, ale „w drugim szeregu”. Był Pierwszą Przyczyną – Stworzycielem natury. Natura była rozumna i kierowana przez stałe prawa. Najdoskonalszą częścią natury stał się człowiek. Jednakże jego główne relacje były nie z Bogiem, ale z naturą i jej niezmiennymi prawami.

Obaj myśliciele przypisywali ważną rolę rozumowi (szczególnie Locke). Dla człowieka staje się on podstawowym drogowskazem działań. Rozum jest też wyróżnikiem podmiotu ludzkiego od reszty stworzeń żywych w naturze.

Istnieją dwa odniesienia dla postępowania moralnego podmiotu ludzkiego. Jednym jest zgodność postępowania z prawami natury (np. chroń życie, nie zabijaj, szanuj przyrodę), drugim – zgodność postępowania pojedynczego człowieka z zachowaniem grupy społecznej (np. zasada miłości bliźniego, szanuj innych, nie kradnij).

Umowa społeczna jest wyznaczona przez zasady współżycia społecznego całego społeczeństwa. Prawa własności też są na nich oparte.

Powyższe idee-cegiełki tworzyły cały gmach Oświecenia. Były też wzbogacane, zwłaszcza przez filozofów francuskich, niemieckich i angielskich.

Poszczególne idee i koncepcje oświeceniowe były i są w dalszym ciągu rozwijane. Można by je jednak sprowadzić do dwóch przedstawionych powyżej teorii: Johna Locke'a i Jana Jakuba Rousseau. Oni dwaj nadali kierunek całej epoce.

BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B. (1961). *Filozofia francuskiego Oświecenia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baczko, B. (1964). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cassirer, E. (2008). *Rousseau, Kant, Goethe*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo, Obraz, Terytoria.
- Cassirer, E. (2010). *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gadamer, H. G. (2007.) *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzeleński, A. (2019). *Doświadczenie i rozum: empiryzm Johna Locke'a*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kuderowicz, Z. (2000). *Kant*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lisicki, P. (1992). Mroczne dziedzictwo Oświecenia, *Znak*, nr 451.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Locke, J. (1967). *List o tolerancji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michalski, J. (2015). *Rousseau and Polish Republicanism*. Przeł. R. Butterwick-Pawlikowski. Warszawa: Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Sciences.
- Rousseau, J.J. (1955). *Emil, czyli o wychowaniu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rousseau, J.J. (1956). *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rousseau, J.J. (2002). *O umowie społecznej*. Przeł. M. Starzewski. Warszawa: De Agostini „Altaya”.
- Starobiński, J. (2000). *Jean Jacques Rousseau – przejrzystość i przeszkoda*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Szlachta, B. (2004.) *Słownik społeczny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tatarkiewicz, W. (2005). *Historia filozofii*, t. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zawadzka, S. (2009). *Jan Jakub Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu Oświecenia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Łośgraf”.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



TOMASZ SŁUPIK

<http://orcid.org/0000-0002-1869-1415>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Nauk Politycznych
e-mail: tomasz.slupik@us.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.1872

Tocqueville i problemy z naturą demokracji

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem naukowym jest ukazanie cech specyficznych demokracji oraz ich wpływu na kondycję współczesnej jednostki i społeczeństwa z perspektywy historii idei. Na podstawie analizy tekstów Alexa de Tocqueville'a i jego wybitnych interpretatorów, takich jak: Pierre Manent, Michael Oakeshott.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Ukazanie z perspektywy historii idei istoty pojęcia demokracji zarówno w jego teoretycznym, jak i praktycznym wymiarze. Znakomita analiza demokracji poczyniona przez A. de Tocqueville'a w książce *O demokracji w Ameryce* od swojej premiery we Francji w latach 1835 (I tom) i 1840 (II tom) absolutnie nie straciła na znaczeniu i aktualności. Wprost przeciwnie. Ponowne odkrycie Tocqueville'a w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku było zasługą Raymonda Arona. Pracę nad interpretacją myśli Tocqueville'a kontynuował P. Manent – jego najwybitniejszy uczeń. Zasługi tych dwóch intelektualistów dla popularyzacji myśli A. de Tocqueville'a są bezsporne. To dzięki nim autor *O demokracji w Ameryce* trafił najpierw do europejskiego, później światowego obiegu intelektualnego. Zatem analiza demokracji opartych na opracowaniach Tocqueville'a i jego interpretatorów jest niezwykle użyteczna do badania kondycji współczesnej demokracji.

PROCES WYWODU: Tekst zaczyna się od analizy rewolucyjnych przemian społeczeństw zachodnich – głównie Francji i USA – oraz wpływu na ich kondycję polityczną, społeczną i ekonomiczną. Później autor skupia się na omówieniu skutków, jakie niesie ze sobą demokratyczna transformacja. Chodzi przede wszystkim o zasadę suwerenności ludu, nową regułę legitymizacji władzy, która

Sugerowane cytowanie: Słupik, T. (2020). Tocqueville i problemy z naturą demokracji. *Horyzonty Polityki*, 11(34), 67-86. DOI: 10.35765/HP.1872.

zastąpiła wcześniejszą zasadę suwerenności króla. Reguła ta budzi liczne kontrowersje, jest nieprecyzyjna, a współcześnie stała się pustym gestem, niewiele znaczącym rytuałem. Dalej zostaje przedstawiony swoisty paradoks demokracji, która będąc z natury zjawiskiem społecznym mającym pogłębiać więzi społeczne, prowadzi do odwrotnego skutku, ich rozluźnienia, a nawet rozpadu. Z kolei w demokracji (a właściwie jej współczesnej odmianie – demokracji liberalnej) krucha równowaga pomiędzy równością i wolnością skutkuje jej licznymi deformacjami. Zatem krótka konkluzja brzmi – wolność przegrywa rywalizację z równością. Następnie autor pokazuje skutki, jakie wywołuje triumf równości. Konsekwencją tego zjawiska jest pojawienie się „człowieka masowego” z jego wszystkimi wadami. Na koniec zostaje zaprezentowane pojęcie „łagodnego despotyzmu” jako ilustracja procesu „ubezwłasnowolnienia” nowoczesnych społeczeństw i jednostek przez wszędobylskie, rozbudowane w bardzo wielu wymiarach współczesne państwo.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Głównym wynikiem analizy naukowej jest ukazanie przez pryzmat dzieła A. de Tocqueville’, jak również jego współczesnych interpretatorów, wpływu rewolucji demokratycznej, która miała miejsce w ostatnich dwustu latach na jednostkę, społeczeństwo, państwo. Powyższe rozważania dotyczą funkcjonowania człowieka w obszarze polityki, ekonomii i kultury. Wniosek, jaki płynie z obserwacji zawartych w niniejszym artykule, jest pesymistyczny. Demokracja ma cały szereg wad, które przy pojawieniu się niesprzyjających okoliczności społeczno-ekonomicznych mogą prowadzić do deformacji, a nawet rozpadu społeczeństwa.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: We wnioskach autor skupia się na konsekwencjach, jakie niesie ze sobą równość w demokracji. Zarówno ta, którą P. Manent określa jako „naturalną” oraz ta, którą określa, jako „wyobrażoną”. W demokracji, a w demokracji liberalnej w szczególności, napięcie pomiędzy wolnością a równością prowadzi do jej rozchwiania, w ostatecznym rozrachunku do głębokiego kryzysu. W tym modelu ustrojowym – na poziomie idei, jak również praktyki politycznej – nie można tej sprzeczności ani złagodzić, ani wyeliminować. To twórcze napięcie, szczególnie przez kilka dekad po II wojnie światowej na Zachodzie przyniosło pokój, dobrobyt oraz społeczną i polityczną stabilizację. Druga dekada XXI wieku podważa ten stan rzeczy. Demokracja liberalna pod naporem negatywnych zjawisk, chociażby takich jak rozwarstwienie społeczne, ulega poważnemu kryzysowi, wskutek którego mogą wyłonić się dwa nowe modele ustrojowe: „demokracji nieliberalnej” czy też „liberalizmu niedemokratycznego”.

SŁOWA KLUCZOWE:

demokracja, A. de Tocqueville, P. Manent, równość, człowiek masowy, łagodny despotyzm

Abstract

TOCQUEVILLE AND PROBLEMS WITH THE NATURE
OF DEMOCRACY

RESEARCH OBJECTIVE: The scientific goal is to show the specific features of democracy and their impact on the condition of the contemporary individual and society from the perspective of the history of ideas, basing on the analysis of the texts of A. de Tocqueville and his outstanding interpreters, such as P. Manent, M. Oakeshott.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Showing the essence of the concept of democracy from the historical idea perspective in its theoretical and practical view. A. de Tocqueville's excellent analysis of democracy in his book "Democracy in America" since its premiere in France in 1835 (volume 1) and 1840 (volume 2) has not absolutely lost its meaning and topicality. On the contrary. The rediscovery of Tocqueville in the 1950s was due to R. Aron. P. Manent his most outstanding student continued his work on interpreting Tocqueville's thoughts. The merits of these two outstanding intellectuals for popularizing the thoughts of A. de Tocqueville are indisputable. It is thanks to them the author of "Democracy in America" "first found its way into European and later global intellectual circulation. Thus, analysis of democracy based on the tools developed by Tocqueville and his interpreters is extremely useful for studying the condition of contemporary democracy.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The text begins with an analysis of the revolutionary changes in Western societies, mainly: France and the USA and their impact on political, social and economic conditions. Later, the author focuses on discussing the effects of democratic transformation. Most of all it is about the principle of people's sovereignty, a new rule of legitimacy of power, which replaced the earlier principle of the king's sovereignty. This rule raises a lot of controversy, it is imprecise, and today it has become an empty gesture, not a significant ritual. Next, a peculiar paradox of democracy is presented, which is naturally a social phenomenon intending to deepening social ties, brings the opposite effect, their loosening and even disintegration. In turn, in a democracy (or rather its contemporary version of liberal democracy), the fragile balance between equality and freedom results in its numerous deformations. Therefore the short conclusion is: freedom loses competition with equality. Then the author shows the effects of equality triumph. The consequence of this phenomenon is the appearance of a "mass man" with all his defects. And finally, the concept of "mild despotism" is presented as an illustration of the process of "incapacitation" of modern societies and individuals by the ubiquitous modern state, expanded in many spheres.

RESEARCH RESULTS: The main result of scientific analysis is to show the impact of the democratic revolution that has taken place for over the last two hundred years on: the individual, society, from the point of A. de Tocqueville's

work view, as well as its contemporary interpreters. The above analysis concerns the functioning of man in the area of politics, economy and culture. The conclusion of the observations contained in this article is pessimistic. Democracy has a number of disadvantages which, when socio-economic circumstances occur, can lead to deformation and even the collapse of society.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: In his conclusions, the author focuses on the consequences of equality in democracy. Both that P. Manent describes as “natural” and the second one that he describes as “imagined” as well. In democracy and mainly in liberal democracy, the tension between freedom and equality leads to its loosening and consequently to even deep crisis. In this system model, at the level of ideas as well as political practice, this contradiction cannot be alleviated or eliminated. This creative tension, especially for several decades after World War II, brought peace, prosperity, and social and political stability in the West. The second decade of the 21st century undermines this state of affairs. Liberal democracy being under the pressure of negative phenomenon, such as social stratification, undergoes a serious crisis, the effect of which two new system models may occur: “illiberal democracy” or “undemocratic liberalism”.

KEYWORDS:

democracy, A. de Tocqueville, P. Manent, equality, mass man, mild despotism

WSTĘP

Podstawowe pytania, jakie Tocqueville sobie stawiał w obliczu zmian, które obserwował i jednocześnie opisywał, brzmiały tak: jak wyglądać będzie społeczeństwo, które powstało w wyniku rewolucji (zarówno we Francji, jak i Stanach Zjednoczonych), jakie nowe instytucje przez to społeczeństwo zostaną powołane do życia, wreszcie jakie będą konsekwencje przeprowadzonych zmian? I nie chodzi tu o zasadę legitymizującą nową władzę, zasadę przedstawicielstwa, która ma wyartykułować różnorodność opinii istniejących w społeczeństwie i być zarazem najlepszym ich odzwierciedleniem. Rzecz cała bowiem dotyczy zjawiska o wiele poważniejszego, a mianowicie równości.

Spośród wszystkich nowych zjawisk – pisał Tocqueville – jakie przyciągnęły moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość

możliwości (...). Im głębiej badałem społeczeństwo, tym silniej utwierdzałem się w przekonaniu, że równość możliwości jest tym podstawowym zjawiskiem, z którego wszystkie inne zdają się wywodzić, i natrafiałem nań nieustannie jako na punkt, do którego prowadziły wszystkie moje spostrzeżenia (Tocqueville, 1996a, s. 6)¹.

Tak więc centralnym zagadnieniem, które określa ogół warunków panujących w społeczeństwie, jest równość będąca jednocześnie główną przyczyną pewnej społecznej „tendencji”, o której tak pisze P. Manent: „Nowa równość nie jest stanem, lecz procesem – «rosnącą egalitaryzacją warunków» – którego kres trudny jest do wyobrażenia” (Manent, 1994, s. 149). W tym jednak punkcie ujawnia się pewna ambiwalencja w podejściu Tocqueville’a do tego zjawiska, bo z jednej strony akceptuje on „marsz” równości przez nowożytną historię i jego konsekwencje, z drugiej postępy równości budzą w nim wielkie obawy i napawa lękiem. Kondycja społeczeństwa nowożytnego na pewno jest określana przez warunki społeczne, które charakteryzują się takim poziomem równości jaki nigdy w dotychczasowej historii społecznej nie miał miejsca. Z tego faktu wynikają dla społeczeństwa bardzo poważne konsekwencje. Tocqueville, opierając się na przykładzie społeczeństw amerykańskiego i francuskiego, stwierdza że są one diametralnie różne, tak jak odmienna była sytuacja obu państw. Rewolucja francuska, która dała początek nowożytnemu państwu francuskiemu, musiała najpierw zniszczyć porządek arystokratyczny i na jego gruzach zbudować nowy. Ustrój i tworzące go instytucje okazał się niestabilny, ponieważ równość to było doświadczenie,

1 „Parmi les objets nouveaux qui, pendant mon séjour aux États-Unis, ont attiré mon attention, aucun n’a plus vivement frappé mes regards que l’égalité des conditions. Je découvris sans peine l’influence prodigieuse qu’exerce ce premier fait sur la marche de la société; il donne à l’esprit public une certaine direction, un certain tour aux lois; aux gouvernants des maximes nouvelles, et des habitudes particulières aux gouvernés. Bientôt je reconnus que ce même fait étend son influence fort au-delà des mœurs politiques et des lois, et qu’il n’obtient pas moins d’empire sur la société civile que sur le gouvernement: il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu’il ne produit pas. Ainsi donc, à mesure que j’étudiais la société américaine, je voyais de plus en plus, dans l’égalité des conditions, le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre, et je le retrouvais sans cesse devant moi comme un point central où toutes mes observations venaient aboutir” (por. Tocqueville, 1952a, s. 7).

które zostało narzucone społeczeństwu przemocą, a wcześniejsze rządy absolutne zwalczały jakiegokolwiek jej przejawy, tak więc Francuzi w okresie Rewolucji mieli o niej bardzo mgliste pojęcie. Zupełnie inaczej rzecz ma się z Amerykanami.

Mieszkańców Stanów Zjednoczonych – pisze Tocqueville – nigdy nie dzieliły żadne feudalne przywileje, nie znali stosunków łączących pana i poddanego (...) Los Amerykanów jest osobliwy: od angielskiej arystokracji zapożyczyli ideę indywidualnych praw i upodobanie do swobód lokalnych, a potem zdołali zachować jedno i drugie, ponieważ nie musieli obalać arystokracji (Tocqueville, 1996b, s. 312)².

Amerykanie nie doświadczyli systemu feudalnego i związanej z nim nierówności, nie musieli również pozbywać się arystokracji. Ich społeczeństwo powstało jako zbiorowość kierująca się zasadą równości od samego początku. Idea ta nie była czymś abstrakcyjnym, wprowadzanym w życie przemocą (kosztem wielu ofiar) jak we Francji, lecz częścią politycznej praktyki. W Ameryce

większość obywateli – stwierdza Tocqueville – od dawna osiągnęła mniej więcej tę samą kondycję, a równość jest faktem dawnym i uznanym (Tocqueville, 1996b s. 195)³.

W Stanach Zjednoczonych po prostu ludzie rodzą się równi i nie muszą się takimi stawać. Z tej zasadniczej różnicy wyłaniają się również dwa modele demokracji. „Amerykański” – harmonijny ze stabilnymi instytucjami i stojącymi na ich straży prawami oraz

2 „Les hommes qui habitent les États-Unis n’ont jamais été séparés par aucun privilège; ils n’ont jamais connu la relation réciproque d’inférieur et de maître, et, comme ils ne se redoutent et ne se haïssent point les uns les autres, ils n’ont jamais connu le besoin d’appeler le souverain à diriger le détail de leurs affaires. La destinée des Américains est singulière: ils ont pris à l’aristocratie d’Angleterre l’idée des droits individuels et le goût des libertés locales; et ils ont pu conserver l’une et l’autre parce qu’ils n’ont pas eu à combattre d’aristocratie” (por. Tocqueville, 1952d, s. 131).

3 „Lorsque la plupart des citoyens ont depuis longtemps atteint une condition a peu près semblable, et que l’égalité est un fait ancien et admis, le sens public, que les exceptions n’influencent jamais, assigne, d’une manière générale, à la valeur de l’homme, de certaines limites au-dessus ou au-dessous desquelles il est difficile qu’aucun homme reste longtemps place” (por. Tocqueville, 1952b, s. 26).

„francuski” – pełen wstrząsów, z ciągle zmieniającymi się wraz z kolejnymi konstytucjami ustrojami państwowymi (warto dodać, że owe zmiany najczęściej są konsekwencją zamachu stanu). W tym miejscu może rodzić się pytanie, dlaczego w dwóch wyżej opisanych przypadkach demokracja ma tak różne oblicza? Dla Tocqueville’a jest ona bowiem:

Stanem społecznym – pisze Manent – określonym przez równość warunków, a nie zespołem politycznych instytucji. Z tego samego społecznego stanu – twierdzi Tocqueville – ludy mogą wyciągnąć konsekwencje „nadzwyczajnie” różne. Jednocześnie obserwowanie życia w Stanach Zjednoczonych nauczyło go, że równość warunków stanowi fakt twórczy w odniesieniu do źródła wszelkich amerykańskich bytów społecznych i politycznych oraz że ten stan społeczny wywiera „nadzwyczajny wpływ” na wszystkie aspekty życia amerykańskiego (Manent, 1994, s. 150-151).

Tocqueville zatem nie postrzega demokracji jako zespołu instytucji, lecz jako pewien specyficzny „stan społeczny”. Demokracja w ujęciu negatywnym, wedle interpretacji Tocqueville’a, na pewno jest zaprzeczeniem arystokracji i charakterystycznej dla niej zasady hierarchiczności. W aspekcie pozytywnym zaś może być albo ucieleśnieniem wolności, albo prowadzić do despotyzmu wynikającego najczęściej z wszechwładzy większości” (Tocqueville, 1996a, s. 252-266)⁴.

1. WSZELKA WŁADZA POCHODZI OD LUDU?

Jednak aby w pełni zrozumieć poglądy Tocqueville’a na demokrację, należy przytoczyć jego opinię na temat suwerenności ludu, która stanowi właściwe dopełnienie jego koncepcji. Autor *Dawnego ustroju i rewolucji* tak ją charakteryzuje:

Zasada suwerenności ludu nie jest w Ameryce ani ukryta, ani tylko formalna, jak to ma miejsce w pewnych krajach. Jest widoczna w obyczajach i głoszona przez prawa. Rozprzestrzenia się swobodnie i bez przeszkód można z niej wyciągnąć najskrajniejsze konsekwencje (...).

4 Zob. Tocqueville, 1952b, s. 76-89.

W wielu innych krajach władza jest podzielona, pozostając jednocześnie wewnątrz społeczeństwa i poza nim. W Stanach Zjednoczonych bynajmniej tak nie jest; społeczeństwo samodzielnie rozwiązuje tu swe problemy; siła i władza istnieją tylko w jego łonie (...). Wybierając prawodawców, lud uczestniczy tym samym w kształtowaniu praw, a wybierając urzędników sprawujących władzę wykonawczą – w ich stosowaniu (...). Lud rządzi amerykańską rzeczywistością polityczną tak, jak Bóg rządzi wszechświatem; jest zarazem racją i kresem wszystkich rzeczy; wszystko pochodzi od niego i wszystko do niego powraca (Tocqueville, 1996a s. 57-59)⁵.

Pisząc książkę o amerykańskiej demokracji Tocqueville dochodzi do wniosku, że jest ona takim „stanem społecznym”, w którym rolę głównej „zasady regulacyjnej” pełni polityczna kategoria „suwerenności ludu”. Dwoistość demokracji stanowiąca praktyczny skutek zastosowania obu zasad opiera się na dwóch następujących przekonaniach. Według pierwszego w demokracji żaden obywatel nie musi być posłuszny drugiemu i nikt nie może narzucać swojej woli innym. Jest

⁵ „En Amérique, le principe de la souveraineté du peuple n'est point caché ou stérile comme chez certaines nations; il est reconnu par les moeurs, proclamé par les lois; il s'étend avec liberté et atteint sans obstacles ses dernières conséquences. S'il est un seul pays au monde où l'on puisse espérer apprécier à sa juste valeur le dogme de la souveraineté du peuple, l'étudier dans son application aux affaires de la société et juger ses avantages et ses dangers, ce pays-là est assurément l'Amérique. J'ai dit précédemment que, dès l'origine, le principe de la souveraineté du peuple avait été le principe générateur de la plupart des colonies anglaises d'Amérique. Il s'en fallut de beaucoup cependant qu'il dominât alors le gouvernement de la société comme il le fait de nos jours. Deux obstacles, l'un extérieur, l'autre intérieur, retardaient sa marche envahissante. Il ne pouvait se faire jour ostensiblement au sein des lois, puisque les colonies étaient encore contraintes d'obéir à la métropole; il était donc réduit à se cacher dans les assemblées provinciales et surtout dans la commune. Là il s'étendait en secret.[...] Il y en a d'autres où la force est divisée, étant tout à la fois placée dans la société et hors d'elle. Rien de semblable ne se voit aux États-Unis; la société y agit par elle-même et sur elle-même. Il n'existe de puissance que dans son sein; on ne rencontre même presque personne qui ose concevoir et surtout exprimer l'idée d'en chercher ailleurs. Le peuple participe à la composition des lois par le choix des législateurs, à leur application par l'élection des agents du pouvoir exécutif; on peut dire qu'il gouverne lui-même, tant la part laissée à l'administration est faible et restreinte, tant celle-ci se ressent de son origine populaire et obéit à la puissance dont elle émane. Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses; tout en sort et tout s'y absorbe” (por. Tocqueville, 1952a, s. 52-53).

to przesłanka wynikająca ze „społecznego stanu równości”. Drugie przekonanie dotyczy właściwie zinterpretowanej zasady „suwerenności ludu”, która mówi, że człowiek nie jest zależny od nikogo, może słuchać tylko samego siebie lub przedstawiciela, którego sam wybierze, jednakże w każdej chwili jest w stanie go odwołać. Innymi słowy, pierwsza przesłanka precyzuje, czym demokracja nie jest, definiuje ją w sposób negatywny, druga z kolei określa, czym demokracja jest lub być powinna, określając jej aspekt pozytywny. Taki sposób ujęcia zaproponowany przez Tocqueville’a ma zasadniczy wpływ zarówno na „wizerunek”, jak i samoświadomość nowoczesnych społeczeństw. Znany co najmniej od czasów Georga W.F. Hegla podział na społeczeństwo cywilne i państwo rozumiane jako zespół instytucji nie ma już tak zasadniczego znaczenia. Stało się tak za sprawą utożsamienia celu, który w ramach określonego zespołu poglądów, czy też programu, zarówno państwo, jak i społeczeństwo cywilne pragną zrealizować. Zanika podział na wymiar polityczny i społeczny, ponieważ rozróżnienie to niczemu już nie służy.

Obserwowanie demokracji w Ameryce – konstatuje Manent – doprowadziło Tocqueville’a do podważenia podstawowych kategorii doktryny liberalnej (Manent, 1994, s. 152).

Mocne słowa, jednak kluczowe dla interpretacji dzieła Tocqueville’a. Bo skoro tocqueville’owska interpretacja idei demokracji swych źródeł poszukuje poza porządkiem politycznym, to również abstrahuje od porządku społecznego. Można by rzec, że poszukuje swych fundamentów w jakimś przedpolitycznym czy też przedspołecznym fakcie. Aby zrozumieć właściwie owo zjawisko, musimy odwołać się do pewnego spostrzeżenia, które na temat Tocqueville’a poczynił Manent.

Słowem kluczowym jest tutaj wpływ. Odkąd ludzie żyją w społeczeństwach, te utrzymują się w spójności jedynie dzięki wpływowi, dzięki oddziaływaniu, jakie ludzie wzajemnie na siebie wywierają. Im bardziej ów wpływ i owo oddziaływanie są żywe i zróżnicowane, tym społeczeństwo jest bardziej cywilizowane i tym bardziej człowiek rozwija swoje zdolności. Demokracja wszelako, ponieważ pragnie stworzyć samą siebie w oparciu o jednostki będące sobie równe, czyli takie, które wzajemnie sobie nie rozkazują, a nawet nie wywierają na siebie wpływu – wszelki wpływ przekształca w sposób

naturalny w rozkaz – oddziela ludzi od siebie, stawia ich obok siebie, bez wspólnej więzi. Demokracja prowadzi zatem do „dezintegracji” społeczeństwa (Manent, 1994, s. 153).

2. ASPOŁECZNY CHARAKTER DEMOKRACJI

Niebezpieczeństwo rozpadu zaniku więzi społecznych, czy mówiąc wprost społeczna anomia były dla Tocqueville’a realnymi zagrożeniami. W demokracji bowiem „naturalne” więzi zostają zastąpione systemem formalnych współzależności. Paradoks Tocqueville’a polega na tym, że to co inni postrzegają jako zagrożenie, dla niego jest szansą. Jego widzenie Stanów Zjednoczonych chroni go przed pesymizmem konserwatystów, którzy w zatimizowanym społeczeństwie widzą zagrożenie przede wszystkim dla wolności i na tym poprzestają. Tocqueville w swoich rozważaniach idzie dalej i akceptuje optymizm liberałów, którzy twierdzą, że ów zanik więzi można będzie pokonać w momencie, kiedy każda jednostka będzie samodzielnie decydowała o charakterze relacji, jakie łączą ją z innymi. Gdy w demokratycznym ustroju społecznym ludzie izolują się od siebie, zamykają się w swojej prywatności, obojętni na losy pozostałych, musi pojawić się jakiś podmiot, który zmusi ich do wyjścia poza wąskie ramy prywatności. Z funkcji tej najlepiej jest w stanie wywiązać się państwo, które stworzy płaszczyznę i na niej będą realizowane wspólne interesy. Poziom zorganizowania tego państwa może być różny. We Francji obowiązuje „model scentralizowany”, w którym większość podstawowych funkcji jest właśnie przez nie realizowana, zresztą za przyzwoleniem obywateli, którzy wolą powierzyć swoje problemy administracji (która ich zdaniem w sposób szybki i skuteczny je rozwiąże). Rozwiązanie amerykańskie z kolei charakteryzuje się dużym poziomem decentralizacji. Tam ludzie powołują instytucje, które mają im pomóc zrealizować wspólnie to, czego nie są w stanie dokonać w pojedynkę. Instytucje te są powołane na mocy wspólnej, suwerennej decyzji równych sobie jednostek. Taka wizja wiąże się z tradycją amerykańskiego *township* i w jego ramach funkcjonującej samorządności, która ukształtowała nawyki, obyczaje, przyzwyczajenia polityczne Amerykanów zanim jeszcze zbudowali własne państwo.

3. RÓWNOŚĆ KONTRA WOLNOŚĆ⁶

W takim stanie rzeczy pojawia zasadnicza sprzeczność dotycząca zorganizowanego w ramach państwa „nowego” społeczeństwa, a mianowicie konflikt, jaki zachodzi pomiędzy wolnością a równością. Od tej chwili idea równości przenika wszystkie stosunki społeczne, z perspektywy jednostki nawet te najmniej istotne. Zabezpieczeniem przed jej negatywnymi skutkami ma być wolność, jednakże często rozumiana zbyt formalnie jako katalog praw politycznych (czasami tylko wyborczych), na podstawie których powoływane są do życia instytucje mające być jej urzeczywistnieniem.

Równość warunków przekonuje każdego człowieka – stwierdza Manent – a „dogmat” suwerenności ludu mu nakazuje – aby widział w sobie własnego suwerena, a więc w ostatecznym wymiarze także sędzię w stosunku do ludzi, idei i rzeczy. Oczywiście każdy ku temu skłania się z natury. Jednakże prawo, wraz ze społeczeństwem, które ono reguluje, dodaje tutaj do sugestii natury swój autorytet. Mówi mu ono coś, co do czego on miałby poważne wątpliwości: że jest tak dobry jak każdy inny człowiek, a prawo mu to udowadnia obdarzając go rangą równą randze kogokolwiek z najwyższych władz Państwa. To, co szepce mu serce i głosi prawo, społeczeństwo wokół niego nieustannie neguje: niektórzy są bogatsi, potężniejsi od niego, niektórzy mają opinię mądrzejszych i inteligentniejszych. Sprzeczność między społeczną rzeczywistością a życzeniem, za którym stoi serce i prawo, pobudza oraz ożywia w każdym człowieku niszczącą namiętność: namiętność równości. Nie spocznie on, zanim społeczna rzeczywistość nie będzie zgodna z nim samym i z prawem (Manent, 1994, s. 155).

6 Dla zilustrowania powyższej tezy niech posłuży cytat z książki *Tocqueville and the nature of democracy* autorstwa P. Manenta: „Ponieważ równość kształtuje granice społecznej wrażliwości, skrajnie wysokie lub skrajnie niskie pozycje społeczne wydają się «przypadkowe». Nic nie świadczy o tym, że sumienie społeczne utrzymuje te ekstremalne pozycje na swoim miejscu. Kiedy Tocqueville przeciwstawia «wymagowaną równość» «prawdziwej równości», nie sugeruje, że ta równość jest fikcyjna lub iluzoryczna – wręcz przeciwnie. Z tej perspektywy «zjawiskiem urojonym» jest «opinia publiczna» i wiemy, że w oczach Tocqueville’a opinia publiczna jest fundamentem społeczeństw demokratycznych. Co więcej, Tocqueville posuwa się nawet do stwierdzenia, że ta «wyobrażona równość» doprowadzi do wprowadzenia prawdziwej równości. Cała jego analiza sugeruje, że mimo formułowanych przez siebie zastrzeżeń, wierzy w taki obrót spraw. Ludzka świadomość determinuje ich istnienie (tłum. własne)” (por. Manent, 1996, s. 31).

Dyskomfort, jaki odczuwa człowiek demokratyczny obserwując rzeczywistość, w której występują naturalne różnice między ludźmi z tytułu zamożności, inteligencji, szybko zostaje pokonany. Łagodzi go świadomość przypadkowości tych różnic oraz przekonanie, że postępujący proces równości je zniweluje i upodobi ludzi do siebie.

Skoro nikt nie będzie tedy różnił się od swych bliźnich – pisze Tocqueville – nikt nie będzie mógł sprawować władzy tyrańskiej. Ludzie będą doskonale wolni, ponieważ wszyscy będą całkowicie równi, i będą doskonale równi, ponieważ będą całkowicie wolni. Ku takiemu właśnie ideałowi zmierzają społeczeństwa demokratyczne (Tocqueville, 1996b, s. 103)⁷.

Tocqueville stwierdza – równi w wolności, wolni w równości, czyli podobni. Podobieństwo, jakie ludzie w demokracji odczuwają względem siebie, jest konsekwencją zmian, które zachodzą pod wpływem postępów równości. Prowadzi to do zwiększenia wrażliwości na krzywdę innych oraz stwarza poczucie solidarności z innymi zbliżonymi w swym statusie do nas. Ta empatia, wczucie się w los innego człowieka, nie jest w stanie zredukować naturalnych różnic. Tak więc jednostka targana jest przez dwie sprzeczne ze sobą w swej istocie namiętności – dążenie do wyeliminowania różnic dzielących ludzi z jednej strony, z drugiej zaś pogodzenie się z ich istnieniem, a w niektórych przypadkach wręcz ich podkreślanie. Społeczeństwo demokratyczne bowiem jest również areną walki i konkurencji między jednostkami. Konkurencja związana z działaniem rynku prowadzi do jeszcze głębszego zróżnicowania społeczeństwa w wymiarze posiadania. Dylemat, jaki do rozstrzygnięcia ma „człowiek demokratyczny”, zawiera się w pytaniu o to, czy akceptować konkurencję pogłębiającą tylko różnice między ludźmi, czy też konsekwentnie realizować postulaty równości, których urzeczywistnienie wcieli w życie zasadę podobieństwa. Odpowiedź jest dość oczywista.

Akceptacja konkurencji – konstatuje Manent – stanowi w istocie niezwykle krucho dyspozycję psychiczną: polega na jednoczesnym uznaniu

⁷ „Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique; les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques” (por. Tocqueville, 1952b, s. 93).

i odrzuceniu nierówności. W społeczeństwie demokratycznym opinia publiczna przeniknięta poczuciem podobieństwa ludzi do siebie, traktująca nierówności jako coś zasadniczo akcydentalnego, w sposób naturalny – jeśli tak można powiedzieć – wzmacnia odruch odrzucający, a więc w sposób naturalny daje przewagę tej części duszy, która odrzuca nierówności, choćby były akcydentalne: uznać nierówności za „zasadniczo akcydentalne” to właściwie już je odrzucić (Manent, 1994, s. 157).

W świetle powyższych słów, rozstrzygnięcie dylematu „człowieka demokratycznego” jest zabiegiem dość prostym. Skoro różnice między ludźmi są dziełem przypadku i jeszcze na domiar stoją w sprzeczności z „odwiecznym” dążeniem do równości, należy je po prostu odrzucić. Taka jednak forma kontestacji nierówności rodzi zasadniczy problem – jak pozbyć się natrętnego przekonania, że zawsze będą jacyś „inni”, bogatsi, mądrzejszy i bardziej zadowoleni z życia od nas. Jak przełamać fatalizm „ja – inni”. Narzędziem służącym do zakwestionowania tego podziału jest władza, która będzie gwarantem równości pomiędzy jednostkami i stworzy warunki, w których nikt nie będzie specjalnie wyrastał ponad innych. Legitymację władza ta otrzyma na podstawie zrzeczenia się przez wszystkich obywateli części suwerennych praw na jej rzecz. Pozbędą się oni swoich uprawnień, wiedząc że inni też zrezygnują z przysługujących im prerogatyw (Manent, 1994, s. 158).

4. CZŁOWIEK MASOWY WCHODZI NA SCENĘ HISTORII⁸

Scedowanie swoich uprawnień na rzecz władzy może mieć jednak inną poważną konsekwencję. Jego rezultatem będzie ujednolicenie

8 Stan ten znakomicie opisuje M. Oakshott w swojej książce *Wieża Babel i inne eseje*: „Bieg nowoczesnej historii Europy zrodził postać, którą zwykliśmy nazywać «człowiekiem masowym». Mówi się, że jego pojawienie się jest najdonioślejszą i najbardziej dalekosiężną rewolucją czasów nowożytnych. Wierzy się, że przekształca nasz sposób życia, nasze kanony postępowania, nasze sposoby działania politycznego. Uznaje się w nim niekiedy z łałem arbitra smaku, dyktatora polityki, niekoronowanego króla świata nowoczesnego. W niektórych budzi lęk, w innych podziw, zastanowienie we wszystkich. Liczebność czyni z niego giganta; mnoży się wszędzie; widzi się w nim albo szarańczę, która obraca w pustynię żyzny dawniej ogród, albo dźwigar nowej i wspanialszej cywilizacji” (Oakshott, 1999, s. 147).

myślenia. Krótko rzecz ujmując, po prostu zagrożenie dla samej swobody myślenia.

W miarę jak ludzie się do siebie upodabniają – twierdzi Tocqueville – dogmat głoszący równość ich inteligencji coraz silniej przenika ich poglądy (...). Podstawowe ludzkie poglądy stają się podobne do siebie w miarę upodabniania się ludzkich możliwości. Tak się, moim zdaniem, rzeczy mają w zasadzie i na trwałe, reszta to okoliczności i wydarzenia przypadkowe (...). W społeczeństwach demokratycznych nie tylko słabnie zaufanie do wyjątkowego rozumu pojedynczych jednostek, lecz (...), zanika ogólna idea przewagi intelektualnej, jaką jeden człowiek mógłby mieć nad innymi (Tocqueville, 1996b, s. 271)⁹.

Mechanizmem, który zabezpiecza swobodę myślenia, jest debata, polemika, spór. Walka przeciwstawnych racji, wzajemne ścieranie się umysłów tworzą odpowiedni grunt dla niezależnego myślenia. A jeżeli:

możliwości są niemal identyczne człowiek z trudem tylko pozwala drugiemu człowiekowi coś sobie wytłumaczyć. Skoro wszyscy uważają się za podobnych, wspólnie nauczyli się podobnych rzeczy i prowadzą podobny rodzaj życia, to nie są skłonni brać jednego spośród siebie za przewodnika i ślepo go słuchać. Nie wierzy się słowom człowieka nam podobnego lub równego (Tocqueville, 1996b, s. 96)¹⁰.

9 „À mesure que les hommes se ressemblent davantage, le dogme de l'égalité des intelligences s'insinue peu à peu dans leurs croyances, et il devient plus difficile à un novateur, quel qu'il soit, d'acquiescer et d'exercer un grand pouvoir sur l'esprit d'un peuple. Dans de pareilles sociétés, les soudaines révolutions intellectuelles sont donc rares; car, si l'on jette les yeux sur l'histoire du monde, l'on voit que c'est bien moins la force d'un raisonnement que l'autorité d'un nom qui a produit les grandes et rapides mutations des opinions humaines. (...) Ce n'est pas que les hommes des démocraties soient naturellement fort convaincus de la certitude de leurs opinions, et très fermes dans leurs croyances; ils ont souvent des doutes que personne à leurs yeux, ne peut résoudre. Il arrive quelquefois dans ce temps-là que l'esprit humain changerait volontiers de place; mais, comme rien ne le pousse puissamment ni ne le dirige, il oscille sur lui-même et ne se meut pas. Lorsqu'on a acquis la confiance d'un peuple démocratique, c'est encore une grande affaire que d'obtenir son attention. Il est très difficile de se faire écouter des hommes qui vivent dans les démocraties, lorsqu'on ne les entretient point d'eux-mêmes. Ils n'écoutent pas les choses qu'on leur dit, parce qu'ils sont toujours fort préoccupés des choses qu'ils font.” (por. Tocqueville, 1952d, s. 95-96).

10 Zob. Tocqueville, 1952d, s. 96.

Jeżeli człowiek nie słucha drugiego człowieka, to tym samym niszczy podstawy jakiegokolwiek debaty, wymiany czy aktywności intelektualnej. Jak ma zaufać komuś innemu, skoro ten drugi jest tyle samo wart co on; wszak ukształtowały go te same nauki, obyczaje i przyzwyczajenia. Jeżeli zatem nie ufa on sobie ani drugiemu człowiekowi, podobnemu do siebie, to swoje zaufanie musi ulokować w kimś trzecim; w ilości, tym co tworzą wszyscy, czyli masie. Skoro wszyscy jesteśmy do siebie podobni, to jako społeczeństwo możemy wydać sprawiedliwy osąd. Nieograniczona wiara w nieomylność opinii publicznej bierze się z przekonania, że jeśli nasze umysły są do siebie podobne, to mechanizm odkrywania i docierania do prawdy musi opierać się na wszystkich tworzących społeczeństwo ludziach. Ta bezkrytyczna wiara w „prawdotwórczą” siłę „masy” prowadzi do „absolutnych” rządów większości, które Tocqueville nazywa „nowym despotyzmem” lub „wszechwładzą większości” (Tocqueville, 1996a, s. 252-260)¹¹.

Dla Tocqueville’a – pisze Paweł Marczewski – problematyczne są nie tylko konsekwencje ekonomicznego ujednolicenia, ale i polityczne skutki *isonomii*, pełnego zrównania w prawach, dzięki któremu lud zyskuje suwerenność. Nawet gdy w rozległym państwie nie wszyscy czynnie angażują się w sprawy publiczne, ostatecznym suwerenem pozostaje lud. Nie przestaje być nim również wtedy, gdy kierownictwo spraw wspólnych oddaje wspomnianej wcześniej opiekuńczej władzy, która jednocześnie mu schlebia i nim pogardza. Zachowuje pozory równości i swobód, by jednocześnie łagodnie ingerować we wszystkie dziedziny życia. Tej ostatniej możliwości jednak nie przewidzieli ani Rzymianie, ani Grecy. Ci pierwsi w ogóle nie uważali pełnej suwerenności ludu za warunek utrzymywania równości wobec prawa, która z kolei była niezbędną gwarancją *libertas*. Ci drudzy sądzili, że despotyczna władza musi łamać zasadę suwerenności ludu. (...) Radykalna odmiennosc władzy, która na kartach *O demokracji w Ameryce* bywa opatrywana mianem już to „demokratycznego despotyzmu”, już to „władzy opiekuńczej”, polega na tym, iż czyni ona zadość formalnemu wymogowi utrzymania suwerenności ludu, by jednocześnie zniechęcać ludzi do korzystania z ich praw uczestnictwa w życiu politycznym (Marczewski, 2012, s. 72).

11 Zob. tamże, s. 76-83.

5. ŁAGODNY DESPOTYZM (DESPOTYZM ŁAGODNOŚCI) – PODSTĘPNE REGUŁY POLITYCZNEGO UBEZWŁASNOWIENIA JEDNOSTKI

Despotyzm ów wiąże się z ubezwłasnowolnieniem jednostki przez wszechobecną, ale jednak łagodną władzę, która z „ojcowską” troską pochyla się nad każdym potrzebującym pomocy i skwapliwie mu jej udziela. Rozwiązuje za nas wszystkie problemy, bylebyśmy zostawili jej szeroki margines do swobodnego działania i zanadto nie wtrącali się w jej sprawy. Za wszystkie zaś łaski i dobrodziejstwa, jakie na nas, zwykłych obywateli z jej strony spadają, powinniśmy być wdzięczni i pod żadnym pozorem nie powinniśmy jakiegokolwiek z jej przedsięwzięć krytykować (Tocqueville, 1996b, s. 329-332)¹². „Celem prawa – pisze Manent – zgodnie z tym, czego pragnie władza oraz obywatele, będzie niemal wyłącznie zmniejszenie okazji do widocznego cierpienia. Określenie «łagodny despotyzm» jest być może nieprecyzyjne: dla ludzi nastanie despotyzm łagodności” (Manent, 1994, s. 160). Wspomniana przez Manenta „łagodność” jest cechą charakterystyczną liberalizmu, który „troszczy się” o rozwój handlu oraz otacza opieką oświatę, stanowiące obok monteskiuszowskiego podziału władz filary myśli liberalnej. Zatem głównym zadaniem ustroju liberalnego jest stopniowe zmniejszanie poziomu cierpienia w społeczeństwie. Tocqueville w ślad za Monteskiuszem uważa, że państwo demokratyczne, czy też demokratyczne społeczeństwo, z biegiem czasu coraz bardziej będą kierować się przekonaniem o łagodzeniu rozmiarów ludzkiego cierpienia oraz wiarą, że zabiegi te okażą się skuteczne.

Wraz z Tocqueville’em – pisze Manent – liberalizm przestaje już podkreślać konieczny i harmonijny rozwój równości oraz wolności, a koncentruje się odąd na walce, jaką upodobanie do wolności toczy nie tyle przeciw równości, ile przeciw namiętności równości, walce, która nie wiadomo jak się zakończy, walce nierównej, gdyż wolność stanowi część sztuki demokracji, podczas gdy równość należy do jej natury (Manent, 1994, s. 161).

12 Zob. tamże, s. 146-148.

Toqueville zdaniem Manenta w owym napięciu między równością, rozumianą jako „natura” demokracji, a wolnością, interpretowaną jako jej „sztuka”, nawiązywał do znanej koncepcji filozofii politycznej, a mianowicie „stanu natury”. Ów „stan natury”, w którym istnieje równość i brak jakiejkolwiek formy władzy w koncepcji liberalnej, jest hipotezą mającą uzasadniać abstrakcyjną (przeciwną naturze) zasadę reprezentacji, z której czerpie swoje uzasadnienie rząd przedstawicielski (w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu). W liberalnym mechanizmie wyłaniania się z politycznego ładu, będąc jedynie początkowym założeniem, które stanowi podstawę całej misternej konstrukcji politycznej i jego rola na tym się kończy. Jest rodzajem fundamentu, na którym opiera się pierwotny porządek polityczny, a on bardzo szybko zostaje zastąpiony przez nową zasadę legitymującą ów polityczny porządek, której na imię suwerenność. Tocqueville zdaje się kwestionować owo uzasadnienie i proponuje na nowo zbadać relację między „naturą” a „sztuką” w demokracji. Twierdzi on, że „stan natury” nie jest warunkiem, który tworzy społeczeństwo demokratyczne, by po odegraniu właściwej dla siebie roli zniknąć. Wręcz przeciwnie, ów „stan natury”, w którym ludzie są wolni i równi oraz z racji posiadanej autonomii są w stanie wyłonić spośród siebie władzę, jest „stanem właściwym” dla demokratycznego społeczeństwa¹³.

Pierwszy moment demokracji – konstatuje Manent – polega na wysiłku stworzenia prawdziwego „stanu natury”, w oparciu o który ludzie mogą w końcu w sposób swobodny ukonstytuować się w wolnej wspólnocie politycznej (...). Pierwszy naturalny moment demokracji to ten, kiedy tworzy ona warunki wykreowania jedyne go prawowitego społeczeństwa, warunki wykreowania samej siebie. Obserwowanie demokracji pokazuje więc Tocqueville’owi, iż to co liberalizm uznawał za „hipotezę”, „daną” czy założenie prawowitego porządku politycznego, winno być przedmiotem dążeń lub zostać

13 „Istnieją dwie bezwzględne różnice między rzeczywistością a procesem myślenia. Po pierwsze, stan natury w demokracji jest pewną formą ucywilizowania przyrody, podczas gdy tworzenie społeczeństwa bierze swój początek od teoretyków umowy społecznej. Można zauważyć, że przy braku stowarzyszenia cywilnego (w domyśle społeczeństwa) zagrożona byłaby sama cywilizacja. Można również dostrzec, że proces demokratyczny zawiera w sobie aktualny stan natury prowadzący do kryzysu cywilizacji w ogóle. Ta druga różnica jest o wiele ważniejsza (tłum. własne)” (por. Manent, 1996, s. 27).

wykreowane czy skonstruowane. Stan natury nie jest początkiem politycznej historii człowieka, lecz raczej jego kresem, a przynajmniej horyzontem. Program liberalny, z tej racji, iż pragnie oprzeć się na równości „naturalnej”, otwiera więc właściwie tylko jedną historię: historię starań i postępu człowieka w dziele sztucznego wykreowania – dzięki suwerenności, jakiej nie ma w naturze – owej „naturalnej” równości, w oparciu o którą będzie on mógł zbudować w sposób całkowicie „racjonalny” i „świadomy” prawowity porządek polityczny. Ponieważ natura ciągle tworzy nierówności, wpływy, zależności, ów „pierwszy” moment nigdy nie mija: będąc stałym tłem demokracji jest on jej „naturą”; to w nim tkwi warunek wszelkiej konwencji i to on daje człowiekowi demokratycznemu poczucie życia w historii; on bowiem sprawia, iż człowiek ten żyje wewnątrz schematu, którego jest jednocześnie suwerennym panem i posłuszną materią (Manent, 1994, s. 162).

Myśl Tocqueville’a zinterpretowana przez Manenta ukazuje swoją głębię i niejednoznaczność. Jednak podstawowe napięcie, jakie dostrzegł Tocqueville, zawarte w paradoksie, że człowiek jest twórcą politycznego ładu, a w ramach pewnej wewnętrznej logiki jego suwerennym konstruktorem, oraz ograniczonym w swej niezależności mieszkańcem – nadal pozostaje w mocy. Tocqueville zostawił swoim potomnym „łamigłówkę” nie do rozwiązania. Może cały urok sformułowanej przez niego „zagadki” dotyczącej „natury” i „sztuki” demokracji po prostu polega na tym, że nie ma ostatecznego rozwiązania. Człowiek musi zdawać sobie sprawę z zasadniczej sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy dążeniem do „wolności” a przeciwstawną mu namiętnością „pełnej równości”. W utrzymaniu właściwych proporcji pomiędzy tymi dwiema konkurencyjnymi ideami, zarazem niezbędnymi dla zaistnienia demokracji, zawarta jest bowiem nadzieja na zachowanie równowagi w ramach politycznego porządku; a co za tym idzie nadzieja na zapewnienie jego twórcy człowiekowi – jednostce – pełnej swobody w korzystaniu z dobrodziejstw płynących zarówno z wolności, jak i równości. Jednak doświadczenia drugiej dekady XXI w. uświadamiają nam, że ta twórcza siła może zamienić się w siłę destrukcyjną, istnieje bowiem ryzyko – jak pisze Mounk – że:

liberalne demokracje mogą zostać wypaczone na dwa sposoby. Demokracje mogą być nieliberalne. Jest to szczególnie prawdopodobne w miejscach, gdzie większość ludzi opowiada się za

podporządkowaniem niezależnych instytucji kaprysom władzy wykonawczej lub ograniczeniem praw mniejszości, których nie lubią. Z drugiej strony, ustroje liberalne mogą być niedemokratyczne pomimo przeprowadzania regularnych, opartych na zasadach współzawodnictwa wyborów. Jest to szczególnie prawdopodobne w sytuacji, gdy system polityczny jest tak spaczony na korzyść elit, że wybory rzadko przyczyniają się do tego, żeby poglądy społeczne przekładały się na politykę społeczną. Obawiam się, że właśnie to wydarzyło się w wielu częściach świata w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Moim zdaniem spoiwo liberalizmu i demokracji stanowił zestaw technologicznych, gospodarczych i kulturowych warunków wstępnych. Dziś to spoiwo szybko słabnie. W rezultacie rozpada się demokracja liberalna – unikalne połączenie praw jednostki i rządów ludu – która od dawna charakteryzuje większość systemów w Ameryce Północnej i Europie Zachodniej. Zamiast niej powstają dwie nowe formy ustroju: „demokracja nieliberalna”, czyli demokracja bez praw, oraz „liberalizm niedemokratyczny”, czyli prawa bez demokracji. Kiedy zostanie spisana historia XXI wieku, rozkład demokracji liberalnej na te dwie części składowe najprawdopodobniej zajmie w niej centralne miejsce” (Mounk, 2019, s. 42-43).

BIBLIOGRAFIA

- Manent, P. (1996). *Tocqueville and the nature of democracy*. Londyn: Wydawnictwo Rowmann & Littlefield Publishers, Inc.
- Manent, P. (1994). *Intelektualna historia liberalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Marczewski, P. (2012). *Uczynić wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexis de Tocqueville'a*. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Mounk, Y. (2019). *Lud kontra demokracja. Dlaczego nasza wolność jest w niebezpieczeństwie i jak ją ocalić*. Warszawa: Wydawnictwo: Fundacja Kultura Liberalna.
- Oakeshott, M. (1999). *Wieża Babel i inne eseje*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Tocqueville, A. de (1996a). *O demokracji w Ameryce*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tocqueville, A. de (1996b). *O demokracji w Ameryce*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tocqueville, A. de (1952a). *De la démocratie en Amérique, Première partie*. Paris: Wydawnictwo Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1952b). *De la démocratie en Amérique, Deuxième partie*. Paris: Wydawnictwo Gallimard.

Tocqueville, A. de (1952c). *De la démocratie en Amérique*, Première et deuxième parties. Paris: Wydawnictwo Gallimard.

Tocqueville, A. de (1952d). *De la démocratie en Amérique*, Troisième et quatrième parties. Paris: Wydawnictwo Gallimard.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

ARTYKUŁY VARIA

VARIA ARTICLES



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



MATEUSZ PĘKALA

<http://orcid.org/0000-0002-1389-2664>
Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
e-mail: mateusz.pekala@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.1871

Globalizacja obojętności czy globalizacja solidarności?

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Papież Franciszek jako jeden z liderów społeczności światowej często podejmuje temat globalizacji. Artykuł przedstawia poglądy papieża o negatywnie rozumianej „globalizacji obojętności” i pozytywnie rozumianej „globalizacji solidarności” w kontekście wyzwań stojących przed naukami o polityce i administracji.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Analizie poddano orędzia papieża Franciszka z okazji Światowego Dnia Pokoju z lat 2014-2019 pod kątem najważniejszych wyzwań stojących aktualnie przed społecznością światową oraz kierunków jej dalszego rozwoju. Analiza ma charakter jakościowy i koncentruje się na rekonstrukcji i syntezy merytorycznych treści badanych komunikatów zarówno w warstwie deskryptywnej, jak i normatywnej.

PROCES WYWODU: Jednym z głównych zagrożeń jest współcześnie „globalizacja obojętności” rozumiana jako pogoń za zyskiem i zamknięcie się na potrzeby najsłabszych. Chrześcijańską odpowiedzią na nią powinna być „globalizacja solidarności”, czyli odnowa ładu społecznego opartego na wartości ogólnoludzkiego braterstwa.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Papież zwraca uwagę na wiele negatywnych zjawisk powiązanych z globalizacją, jednocześnie traktując ten proces jako szansę na rozwiązanie wielu problemów społecznych. Papież daje konkretne wskazówki co do koniecznych działań. Generalny konsens społeczności międzynarodowej jednak nie wystarczy, konieczne są wielopoziomowe reformy w celu przełożenia uniwersalnych wartości ludzkich na konkretne działania w różnych częściach świata.

Sugerowane cytowanie: Pękala, M. (2020). Globalizacja obojętności czy globalizacja solidarności? *Horyzonty Polityki*, 11(34), 89-108. DOI: 10.35765/HP.1871.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: W realizacji koncepcji globalizacji solidarności dużą rolę mogą odegrać nauki społeczne, których zadaniem jest m.in. opracowanie nowego modelu przywództwa politycznego, budowanego na ogólnoludzkich wartościach braterstwa i solidarności, odrzucającego metody walki i dominacji, a opartego na wzajemnym szacunku, zaufaniu i dialogu społecznym.

SŁOWA KLUCZOWE:

globalizacja, solidarność, braterstwo, przywództwo, papież Franciszek

Abstract

GLOBALISATION OF INDIFFERENCE
OR GLOBALISATION OF SOLIDARITY?

RESEARCH OBJECTIVE: As one of the leaders of the world community, Pope Francis often takes up the subject of globalisation. The article presents the Pope's views on the negatively understood 'globalization of indifference' and the positively understood 'globalization of solidarity' in the context of the challenges facing the social sciences.

RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The messages of Pope Francis on the occasion of World Day of Peace 2014-2019 were analyzed in terms of the most important challenges currently facing the world community and the directions of its further development. The analysis is of a qualitative nature and focuses on the reconstruction and synthesis of the substantive content of the messages studied, both in descriptive and normative terms.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: One of the main threats today is the 'globalization of indifference' understood as the pursuit of profit and closing in on the needs of the weakest. The Christian response to it should be the 'globalization of solidarity', i.e. the renewal of social order based on the value of human brotherhood.

RESEARCH RESULTS: The Pope draws attention to many negative phenomena associated with globalisation, while at the same time treating this process as an opportunity to solve many social problems. The Pope gives concrete guidance on the necessary actions. The general consensus of the international community, however, is not enough; multi-level reforms are needed to translate universal human values into concrete actions in different parts of the world.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECCOMENDATIONS: Social sciences can play an important role in the realization of the concept of

'globalization of solidarity', whose task is, among others, to develop a new model of political leadership, based on universal values of brotherhood and solidarity, rejecting methods of struggle and domination, and based on mutual respect, trust and social dialogue.

KEYWORDS:

globalization, solidarity, brotherhood, leadership, Pope Francis

A. WSTĘP

Globalizacja to jeden z najpopularniejszych tematów podejmowanych aktualnie przez badaczy społecznych. Za znanym brytyjskim socjologiem Anthonym Giddensem (Giddens, 2008; 2009), najczęściej określa się ten proces jako

intensyfikację relacji społecznych o zasięgu światowym, dzięki której oddalone od siebie miejsca staną się tak powiązane, że na wydarzenia w jednym miejscu wpływają inne wydarzenia, które rozgrywają się w miejscach oddalonych wiele kilometrów, i odwrotnie (Rothert, 2011, s. 71; podobnie Wnuk-Lipiński, 2004, s. 19).

Szczegółowych definicji globalizacji sformułowano bardzo wiele, a można je generalnie podzielić na trzy rodzaje: jednoaspektowe i abstrakcyjne; wartościująco-oceniające oraz wieloaspektowe (Wosińska, 2008, s. 23-26). Dla większości ujęć punktem wyjścia jest uznanie, że globalizacja oznacza strukturalną zmianę skali organizacji życia społecznego i gospodarczego człowieka, przejawiającą się m.in. tym, że za pomocą nowych technologii częściej podróżujemy, łatwiej komunikujemy się z osobami będącymi bardzo daleko, mamy lepszy dostęp do informacji, przez co nasz świat staje się „mały i płaski” (Rothert, 2011, s. 71). Nowego znaczenia nabierają relacje „pomiędzy «szczególnym» a «ogólnym», pomiędzy lokalnością a globalnością, czy wreszcie pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem” (Wnuk-Lipiński, 2004, s. 19). Jedno z wielu ujęć globalizacji traktuje ją zaś jako proces polegający na szybkiej relatywizacji oraz modernizacji życia społecznego, a więc powiązany z upadkiem tradycyjnych systemów wartości (Wnuk-Lipiński, 2004, s. 24-28; Waleszczuk, 2006, s. 122-125).

Zacieśnianie wzajemnych powiązań w skali globu trwa od wieków, jednak aktualnie dynamika tego procesu niewątpliwie wzrasta (Wnuk-Lipiński, 2004, s. 15-18; Wosińska, 2008, s. 26-30). Jest to w istocie łańcuch zmian o charakterze wielokierunkowym, wpływający jednocześnie na wiele sfer życia. Mówi się o globalizacji w aspektach: językowo-kulturowym, ekonomiczno-handlowym, rynku pracy, demograficzno-społecznym, ekologicznym, technologicznym oraz politycznym (Waleszczuk, 2006, s. 35-68, Wosińska, 2008, Łużyński, 2013). W sferze publicznej

globalny obieg informacji wpływa na przyspieszenie procesów politycznych, a więc również na tworzenie się kaskady ogólnoświatowych konsekwencji (Rothert, 2011, s. 72).

Systemy społeczno-polityczne stają się coraz bardziej współzależne, jednocześnie wzrasta potęga instytucji międzynarodowych. Zmienia się także model sprawowania władzy politycznej, która teraz

należy do aktorów zbiorowych, a rządzenie polega na negocjacjach, współpracy, kompromisie i adaptacji. Zazwyczaj prowadzi to do wytwarzania się mniej sformalizowanych sposobów podejmowania decyzji (Rothert, 2011, s. 68).

Tradycyjny podział na rządzących i rządzonych jest coraz mniej widoczny:

Zmianie ulega koncepcja rządzenia, które przestaje polegać na wydawaniu poleceń, interweniowaniu czy regulowaniu. W ich miejsce pojawia się zachęcanie, kooperacja, koordynacja i działanie systemowe w postaci zintegrowanego, holistycznego sposobu realizacji zadań (Wojniak, 2016, s. 78).

Mamy do czynienia z lawinowym wzrostem liczby i roli międzynarodowych organizacji rządowych i pozarządowych, ale władza w zglobalizowanym świecie jest rozłożona niesymetrycznie – najwięcej zyskują te podmioty, które mają najwięcej zasobów i potrafią sprawnie działać (Rothert, 2011, s. 80-81). Nowe uwarunkowania przywództwa w sferze publicznej wymagają nowego podejścia osób biorących odpowiedzialność za konkretne funkcje społeczne.

W wielu środowiskach, od obywateli, przez publicystów, po grona eksperckie, toczy się dyskusja na temat pozytywnej lub negatywnej oceny globalizacji – całościowo lub w odniesieniu do jej wybranych aspektów. Formułowanych jest wiele stanowisk, wśród których znajdziemy zarówno radykalnych zwolenników, jak i zagorzałych krytyków. Podejście umiarkowane polega zaś na dostrzeżeniu potencjalnych (lub już dostrzeganych) zagrożeń przy próbie konstruktywnej refleksji nad sposobami przeciwdziałania im oraz nad drogami do wykorzystania nowych szans (Tarkowska, 2004, s. 204-209). Do tematów wzbudzających największe emocje należą: wzrost dysproporcji pomiędzy państwami bogatymi a biednymi i tzw. nowe ubóstwo, tolerowanie naruszeń praw człowieka, nierówny dostęp do wiedzy i do informacji, wzrost skali ruchów migracyjnych czy kryzys ekologiczny (Dylus, 2005, s. 35-44; Waleszczuk, 2006, s. 127-132; Mandle, 2009; Bocian, 2012). Przyczyny i skutki globalizacji stały się nie tylko polem dociekań naukowych, ale także nieodłączną i ważną częścią dyskursu społecznego i politycznego.

B. PROBLEM BADAWCZY, METODOLOGIA I MATERIAŁ BADAWCZY

Do autorytetów często podejmujących temat pozytywnych i negatywnych aspektów globalizacji należy papież Franciszek. Kardynał Jose Mario Bergoglio SJ objął urząd papieski 13 marca 2013 r. i od samego początku dawał wyraz nowemu stylowi, w jaki zamierza sprawować pontyfikat poprzez: reformy instytucjonalne, sposób podejmowania decyzji, specyficzny styl komunikacji, zmianę niektórych obyczajów i duże zaangażowanie w konkretne inicjatywy globalne i lokalne (metafora Kościoła jako społecznego „szpitala polowego”). W tym kontekście można sformułować następujące pytania badawcze: w jaki sposób papież opisuje sytuację współczesnych społeczeństw i jakie formułuje postulaty w tym zakresie? Jak ocenia globalizację? Czy w jego nauczaniu zawarta jest jakaś koncepcja społeczności globalnej, a jeśli tak, to na jakich założeniach jest ona oparta? Jako osoba sprawująca przywództwo instytucjonalne i religijne Biskup Rzymu wpływa na struktury Kościoła, organizacje religijne i społeczne oraz na postawy wiernych na całym świecie.

Suweren Państwa Watykańskiego odgrywa też ważną rolę w stosunkach międzynarodowych, w sferze dyplomacji i polityki. Jest także autorytetem moralnym i jednym z głównych liderów międzynarodowej opinii publicznej, cieszącym się dużym zainteresowaniem mediów. Celem naszych rozważań jest próba udzielenia przynajmniej częściowej odpowiedzi na pytanie o poglądy papieża Franciszka na temat aktualnego stanu stosunków międzynarodowych. Na podstawie analizy treści wybranych orędzi Ojca Świętego przedstawimy jego poglądy na temat przyczyn i skutków „globalizacji obojętności”, a także postulaty związane z pozytywną koncepcją „globalizacji solidarności”.

Do realizacji powyższego celu wykorzystamy metodę jakościowej analizy treści, która może być stosowana do badania zarówno zawartości, jak i kontekstu różnego typu aktów komunikacji społecznej, przy użyciu wybranych kategorii znaczeniowych (Silverman, 2008, s. 148-150; Tabin, 2004, s. 15). Takie podejście umożliwia obiektywną rekonstrukcję założeń przyjętych przez autora danej wypowiedzi w odniesieniu do wybranych zagadnień, np. zjawisk i procesów społecznych. Brać pod uwagę można takie kryteria, jak np.: temat komunikatu, sposób sformułowania tematu, treści merytoryczne, przyjęte przez autora wartości i cele, sposoby ich realizacji, warstwa retoryczna i perswazyjna komunikatu oraz stosunek do adresatów (Frankfort-Nachmias, 2001, s. 345; Frieskie, 2018, s. 14). Dla badacza społecznego nauczanie papieskie, szczególnie w zakresie dotyczącym stanu stosunków społeczno-gospodarczych, rozwiązań prawno-ustrojowych oraz aktualnych problemów globalnych i lokalnych, może być traktowane jako część szeroko rozumianego dyskursu publicznego, którego analiza, nawet ograniczona do wybranych aspektów, często prowadzi do zwrócenia uwagi na nowe zagadnienia (Babbie, 2007, s. 107-108). Co więcej, akty komunikacji społecznej, szczególnie te skierowane do bardzo szerokiego grona odbiorców, mają przynajmniej do pewnego stopnia charakter konstytutywny, czyli w pewien sposób kreują społeczną rzeczywistość (Rittel, 2005, s. 11-12).

Na materiał badawczy poddany analizie składa się zbiór orędzi papieża Franciszka przygotowanych z okazji obchodów Światowego Dnia Pokoju w latach 2014-2019, według treści każdego dokumentu, który został opublikowany w oficjalnym serwisie internetowym

Stolicy Apostolskiej¹. Tradycję orędzi noworocznych zapoczątkował papież Paweł VI w 1968 r. Światowy Dzień Pokoju ma być świętem nie tylko katolików, dlatego komunikaty kierowane są „do wszystkich ludzi dobrej woli”. Na przykład list z roku 2015 został zaadresowany do „każdego mężczyzny i kobiety, jak również do wszystkich ludów i narodów świata, do szefów państw i rządów, do zwierzchników różnych religii” (Franciszek, 2015, pkt. 1, podobnie: 2016, pkt. 1 i 6), natomiast w liście z roku 2017 papież składa życzenia

mieszkańcom i narodom świata, szefom państw i rządów, a także zwierzchnikom wspólnot religijnych oraz różnych instytucji społeczeństwa obywatelskiego (2017, pkt. 1).

Treść komunikatów ma oficjalne tłumaczenia nie tylko na język angielski, ale też m.in. na arabski, chiński, francuski, hiszpański, niemiecki, portugalski czy rosyjski – zatem rzeczywiście są to apele skierowane do całego świata.

Orędzia papieża Franciszka, oprócz części teologicznej, zawierają rozważania filozoficzno-społeczne, dotyczące nie tylko spraw wiary, ale też kwestii ekonomicznych, politycznych, socjalnych, humanitarnych czy związanych ze stosunkami międzynarodowymi. Jeśli chodzi o styl komunikatów, to można przypuszczać, że papież wnosi osobiście duży wkład w ich treść merytoryczną, ponieważ są one pisane w konwencji podobnej do wygłaszanych przez niego przemówień, miejscami zawierają stwierdzenia bardzo emocjonalne, wiele w nich dosadnych sformułowań i konkretnych apeli. Papież jest w tym kontekście nie tylko w zwierzchnikiem religijnym czy dogmatycznym autorytetem moralnym, ale pokazuje, że jest także charyzmatycznym liderem i wrażliwym myślicielem społecznym, który skutecznie łączy rozważania teoretyczne z działaniami praktycznymi. Wiele mówią już same tytuły poszczególnych orędzi: „Braterstwo podstawą i drogą pokoju” (2014), „Już nie niewolnicy, lecz bracia” (2015), „Przewycięż obojętność i zyskaj pokój” (2016), „Wyrzeczenie się przemocy: styl polityki na rzecz pokoju” (2017), „Migranci i uchodźcy: mężczyźni i kobiety w poszukiwaniu pokoju” (2018), „Dobra polityka służy pokojowi” (2019). We wszystkich

1 <http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace.index.html> (dostęp: 16.12.2019).

komunikatach temat globalizacji jest obecny i stanowi albo główną oś narracji, albo szersze tło rozważań. Przedstawimy szczegółowe wyniki analizy.

C. GLOBALIZACJA W ORĘDZIACH PAPIEŻA FRANCISZKA NA ŚWIATOWY DZIEŃ POKOJU Z LAT 2014-2019

1. Globalizacja obojętności

Jeśli chodzi o kwestie definicyjne, to papież Franciszek postrzega globalizację zgodnie z najpopularniejszym ujęciem, a więc jako „zaęszczenie” relacji pomiędzy odległymi miejscami świata:

Nieustannie narastająca liczba wzajemnych powiązań i komunikacji, jakie spowijają naszą planetę, sprawia, że wśród narodów ziemi świadomość jedności i dzielenia wspólnego losu staje się bardziej namacalna. W ten sposób w dynamice historii, pomimo różnorodności grup etnicznych, kultur i społeczeństw, dostrzegamy zasiew powołania do tworzenia jednej wspólnoty, składającej się z braci, którzy nawzajem siebie przyjmują, troszcząc się jedni o drugich (2014, pkt. 1).

Nauczanie papieża Franciszka o globalizacji jest kontynuacją refleksji podejmowanych przez jego poprzedników. Ojciec Święty nie ocenia jej całościowo, traktuje ją raczej jako okoliczność faktyczną. Globalizacja sama w sobie nie jest zatem dobra ani zła. Jest po prostu cechą naszej epoki i z jednej strony może się wiązać z różnymi zagrożeniami, z drugiej natomiast może być szansą na rozwiązanie wielu problemów. To jednak wymaga dużego wysiłku koniecznego przede wszystkim do urzeczywistnienia ideału ludzkiego braterstwa. Solidarność światowa nabiera szczególnego znaczenia, gdy trzeba rozwiązywać problemy, które przekraczają zakres kompetencji jednego państwa (2015, pkt. 6). Za Janem Pawłem II obecny papież określa postawę solidarności jako

mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich (2016, pkt. 5, zob. także: 2014, pkt. 4).

Powołując się zaś na swojego bezpośredniego poprzednika, papież Franciszek zwraca uwagę na najważniejsze wyzwanie współczesności:

Globalizacja, jak stwierdził Benedykt XVI, zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Ponadto wiele sytuacji dysproporcji, biedy i niesprawiedliwości wskazuje nie tylko na głęboki brak braterstwa, ale także na brak kultury solidarności (2014, pkt. 1).

Natomiast z inspiracji nauczaniem Pawła VI płynnie przypomnienie, że obowiązek braterstwa i solidarności

„dotyczy przede wszystkim najbardziej uprzywilejowanych”, a chodzi m.in. o to, by kraje bogate pomagały mniej rozwiniętym, by kraje silniejsze przestrzegały zasad sprawiedliwości społecznej wobec krajów słabszych i aby postęp jednych państw nie przeszkadzał rozwojowi innych (2014, pkt. 4).

Wykorzystanie szansy, jaką daje globalizacja, jest wyzwaniem dla różnych sfer życia publicznego, w tym dla polityki, która może odegrać pozytywną albo negatywną rolę:

Polityka jest istotnym nośnikiem budowania obywatelstwa i dzieł człowieka, ale kiedy ci, którzy ją pełnią, nie przeżywają jej jako służby dla ludzkiej społeczności, może stać się narzędziem ucisku, marginalizacji, a nawet zniszczenia. (2019, pkt. 2).

Władza polityczna na poziomie krajowym i międzynarodowym powinna służyć przede wszystkim ochronie godności ludzkiej, poszanowaniu podstawowych praw i wolności ludzi, przeciwdziałaniu niesprawiedliwości, podziałom i zagrożeniom bezpieczeństwa. Papież wyraźnie wskazuje, że w dzisiejszym świecie „obojętność ma też wymiar instytucjonalny”, a więc może być „wpisana” w mechanizmy funkcjonowania instytucji publicznych i prywatnych (2016, pkt. 4). W myśl nauczania katolickiego każdy system społeczny i gospodarczy powinien być skoncentrowany przede wszystkim na osobie ludzkiej, a nie na pieniądzu (2015, pkt. 4). Współcześnie jednak to właśnie logika zysku za wszelką cenę ma decydujące znaczenie, co w połączeniu ze zubożeniem relacji międzyludzkich stało się jedną z przyczyn niedawnego światowego kryzysu finansowego (2014, pkt. 6). Sytuacji nie ułatwia także brak walki z korupcją, nazywaną

przez Ojca Świętego „rakiem społecznym”, rozrastającym się na rządy, przedsiębiorców i instytucje społeczne (2019, pkt. 4, zob. także: 2014, pkt. 8, 2015, pkt. 4, 2016, pkt. 3).

Papież powstrzymuje się od całościowej oceny socjologicznie rozumianych procesów globalizacyjnych, jednak wiele uwagi poświęca temu, co nazywa „globalizacją obojętności”. Jest to powszechna postawa zamknięcia się w sobie i niezauważania cierpienia innych osób (lub przyzwolenia na nie) (2014, pkt. 1, zob. także: 2015, pkt. 5). Obojętność jest często powiązana z zaniedbaniem etycznego obowiązku dbania o dobro wspólne, a zamykanie oczu na osoby cierpiące oznacza stawanie się współwinnym zła (2015, pkt. 6, 2016, pkt. 4). Papież stwierdza, że pokusa wygodnictwa jest obecna w ludzkiej naturze od zawsze, jednak aktualnie nabrała bardzo dużego, bo globalnego, zakresu (2016, pkt. 3). Kryzysowi braterstwa międzyludzkiego i solidarności społecznej sprzyjają: indywidualizm, egocentryzm, egoizm, materialistyczny konsumpcjonizm („znieczulenie dobrobytem”), hedonizm, fałszywy humanizm, relatywizm, nihilizm, żądza zysku i pragnienie władzy, nieufność wobec obcych, postrzeganie innych ludzi jako narzędzi do wykorzystania, sprowadzanie stosunków międzyludzkich do transakcji handlowych, pogarda i odrzucenie słabszych jako bezużytecznych oraz odmawianie człowieczeństwa innym ludziom (2014, pkt. 1, 4, 8; 2015, pkt. 4; 2016, pkt. 3 i 4). Do negatywnych skutków globalizacji przyczyniają się te ideologie, które albo odrzucają wszelką transcendencję, albo nie uwzględniają wspólnego Ojca wszystkich ludzi, a przez to kwestionują powołanie do braterstwa z bliźnimi (2014, pkt. 1; 2016, pkt. 4). Braterstwo bowiem w perspektywie chrześcijańskiej to nie tylko uznanie tego co nas łączy z innymi, ale też przyjęcie różnic i podziałów, będących m.in. konsekwencją ludzkiej słabości i grzechu (2015, pkt. 2).

Na podstawie treści orędzi na Światowy Dzień Pokoju z lat 2014-2019 można zrekonstruować katalog najważniejszych bolączek współczesnego świata, przywoływanych nie po to, by nimi straszyć, ale po to, aby ukazać szanse na podjęcie skutecznej walki z tymi problemami. Do tematów będących przedmiotem troski Ojca Świętego należą:

- poważne naruszenia podstawowych praw człowieka w wielu częściach świata, m.in. prawa do życia i prawa do wolności religijnej, a także łamanie praw człowieka w czasie konfliktów społecznych (2014, pkt. 1 i 7);

- wojny – zarówno w kontekście sił bezpośrednio biorących w nich udział, jak i w kontekście obojętności społeczności światowej (2014, pkt. 1 i 7); trwająca obecnie „trzecia wojna światowa w kawałkach” (2016, pkt. 2; 2017, pkt. 2);
- wojny ekonomiczne jako „wojny mniej widzialne, ale nie mniej okrutne, staczane na polu gospodarki i finansów, z użyciem środków równie niszczących życie, rodziny, przedsiębiorstwa” (2014, pkt. 1);
- ubóstwo – zarówno z punktu widzenia zinstytucjonalizowanych nierówności materialnych i bezrobocia, jak i w aspekcie „ubóstwa relacyjnego”, czyli braku zaufania i osławienia więzi społecznych w rodzinach i wspólnotach (2014, pkt. 2 i 5; 2015, pkt. 2; 2016, pkt. 8);
- „plaga wyzysku” jednych ludzi przez drugich, szczególnie w miejscach pracy oraz przestępstwa finansowe i defraudacje (2014, pkt. 8; 2015, pkt. 1); dyskryminacja kobiet w różnych aspektach życia społecznego (2015, pkt. 5; 2016, pkt. 8);
- różne formy współczesnego niewolnictwa, które stanowi „zbrodnię obrazy człowieczeństwa”, a przejawia się „w różnych dziedzinach, formalnie i nieformalnie, od pracy domowej po rolnictwo, od przemysłu manufakturowego po górnictwo, zarówno w krajach, w których prawo pracy nie jest zgodne z minimalnymi normami i standardami międzynarodowymi, jak również, aczkolwiek wbrew prawu, w tych, w których ustawowo chroni pracowników” (2014, pkt. 8; 2015, pkt. 3);
- handel ludźmi, m.in. w celu eksplantacji organów, rekrutowania jako żołnierzy, żebraków, do pracy przy produkcji lub sprzedaży narkotyków, handel dziećmi w ramach nielegalnej adopcji międzynarodowej, porywanie kobiet w celu prostytucji lub zmuszenia do małżeństwa, porywanie ludzi przez terrorystów dla okupu (2014, pkt. 1 i 8; 2015, pkt. 3);
- trudna sytuacja wielu imigrantów i uchodźców, którzy są często pozbawiani wolności i dóbr, wykorzystywani fizycznie i seksualnie, przetrzymywani w nieludzkich warunkach, zmuszani do życia w sytuacji nielegalności albo dla legalności rezygnujący ze swojej godności (2014, pkt. 3 i 8; 2016, pkt. 8; 2018, pkt. 4);
- brak dostatecznej opieki nad wieloma osobami cierpiącymi z powodu chorób (2016, pkt. 8);

- przemoc w rodzinach i krzywdzenie nieletnich (2014, pkt. 8; 2017, pkt. 5);
- utrzymująca się od wielu lat „hańba głodu na świecie” (2014, pkt. 8);
- nieludzkie warunki w wielu więzieniach (2014, pkt. 8; 2016, pkt. 8);
- dewastacja środowiska naturalnego i nieodpowiednie traktowanie zwierząt (2014, pkt. 8 i 9; 2016, pkt. 3 i 4).

Powyższe objawy globalizacji obojętności to swoista mapa problemów społecznych, które wymagają konkretnych działań „tu i teraz”, ale są też przyczynkiem do bardziej ogólnej refleksji nad kierunkiem, w którym zmierza rozwój naszej cywilizacji. Do tego drugiego wątku powrócimy niżej, tymczasem zauważmy, że papież dostrzega i docenia duży dorobek oraz spore zaangażowanie wielu kościelnych i świeckich organizacji i osób niosących pomoc potrzebującym w różnych częściach świata (2014, pkt. 8; 2015, pkt. 5; 2016, pkt. 7). Ci aktorzy społeczni realizują w praktyce ideał globalizacji solidarności.

2. Globalizacja solidarności

Koncepcja globalizacji solidarności, będąca jednym z wątków przewodnich analizowanych orędzi, ma swoje korzenie w nauczaniu Jana Pawła II, była rozwijana także przez Benedykta XVI i może być traktowana jako konstruktywna odpowiedź katolików na współczesne wyzwania społeczne (Dylus, 2005, s. 129, 174-192; Waleszczuk, 2006, s. 245-328). Sama idea solidarności jest obecna w katolickiej nauce społecznej od dawna, pojawia się w wielu kontekstach i w wielu znaczeniach (Waleszczuk, 2006, s. 18-27, 157-244). Jednym z wątków w debacie na temat solidarności społecznej w warunkach globalizacji jest rola Kościoła, który może występować albo w roli wspólnoty osób wyznających te same wartości, albo w roli jednej z wielu grup interesów (zob. np. Dylus, 2005, s. 157-172). Nie ulega wątpliwości, że papież Franciszek stara się kontynuować i konkretyzować koncepcję globalizacji solidarności po to, aby zacieśnianie relacji w skali świata mogło przyczynić się do promowania i realizowania zasady międzyludzkiego braterstwa:

Istnieje wiele powodów, aby wierzyć w zdolność ludzkości do wspólnego działania w solidarności, w uznaniu swego wzajemnego powiązania i współzależności, mając na uwadze członków najsłabszych oraz ochronę dobra wspólnego. (...) Jako stworzenia obdarzone niezbywalną godnością żyjemy w relacji z naszymi braćmi i siostrami, wobec których mamy odpowiedzialność i z którymi działamy solidarnie. Bez tej relacji byłibyśmy zubożeni w człowieczeństwie (Franciszek, 2016, pkt. 2).

Dużą rolę odgrywają tu postawy jednostek, ale Ojciec Święty stwierdza wprost, że dzisiejszy świat potrzebuje nowej całościowej wizji ładu społecznego, opartego przede wszystkim na odrzuceniu instrumentalnego wykorzystywania innych ludzi i promującego nie tylko ogólną otwartość na innych, ale realizującego w praktyce takie cnoty moralne, jak: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo (2014, pkt. 6). Wyzwanie to dotyczy zarówno instytucji publicznych, jak i prywatnych.

Papież wskazuje, że pierwszym krokiem do odnowy życia społecznego jest podjęcie zdecydowanej walki z wadami życia politycznego na trzech poziomach: osobistym, środowiskowym i instytucjonalnym (2019, pkt. 4). Nowi liderzy polityczni powinni dbać o interes wspólny i być dobrymi reprezentantami poszczególnych grup społecznych, a w swoich działaniach kierować się przede wszystkim kryteriami przejrzystości i poczuciem odpowiedzialności. Ważne jest, aby podejmowanie i realizowanie decyzji publicznych nie odbywały się w „klimacie nieustannego konfliktu”, a w atmosferze wzajemnego zaufania i przy szczerym zaangażowaniu wszystkich zainteresowanych (2014, pkt. 8; 2019, pkt. 5). Rozbieżności w opiniach i sprzeczne interesy nie powinny być podstawą budowania podziałów społecznych, podsycania antagonizmów lub wzajemnej obojętności, dlatego konieczne jest przyjęcie przez decydentów pozytywnej perspektywy w rozwiązywaniu problemów społecznych za pomocą dialogu (2017, pkt. 6). Na poziomie relacji osobistych, społecznych i międzynarodowych trzeba dbać o wyrzeczenie się przemocy oraz o odparcie pokusy zemsty, czego przykładem był upadek systemu komunistycznego w latach 90. XX w. (2017, pkt. 1 i 4).

Dobra polityka służy odpowiedniemu kształtowaniu życia społecznego w celu urzeczywistnienia takich wartości, jak: sprawiedliwość, stabilność i trwały pokój (2014, pkt. 1). Jednak niestosowanie

przemocy nie może być rozumiane jako kapitulacja wobec zła, ale raczej jako odpowiadanie na zło dobrem w celu przerwania spirali odwetu (2017, pkt. 3). Koncepcja globalizacji solidarności to pozytywna i konstruktywna odpowiedź na pytanie o kierunek, w jakim powinien zmierzać rozwój społeczności globalnej. Tylko w ten sposób ludzkość będzie mogła podjąć skuteczną walkę ze wskazanymi wyżej ogólnymi przyczynami globalnej obojętności i z konkretnymi problemami społecznymi. Postawa otwartości i zaufania jest bardzo potrzebna w świecie, który zmienia się w bardzo szybkim tempie:

Braterstwo rodzi pokój społeczny, ponieważ tworzy równowagę między wolnością a sprawiedliwością, pomiędzy odpowiedzialnością osobistą a solidarnością, między dobrem indywidualnym a dobrem wspólnym (2014, pkt. 8, zob. także: 2016, pkt. 2).

I w tym zakresie papież Franciszek kontynuuje myśl Jana Pawła II, który określał pożądaný stan społecznego pokoju jako „dzieło solidarności” (2014, pkt. 4).

W analizowanych orędziach znajdziemy nie tylko ogólne, teologiczno-filozoficzne rozważania o konieczności moralnej odnowy ładu światowego, ale także wiele szczegółowych wskazówek na temat sposobów jej realizacji. Papież wyraźnie stwierdza, że nie chodzi o abstrakcyjne idee czy puste deklaracje na temat pomocy potrzebującym, ale o podjęcie wymiernego wysiłku w realizacji konkretnych, ale i trudnych inicjatyw (2018, pkt. 1). Ojciec Święty nie poprzestaje na ogólnym nakreśleniu „mapy globalnych problemów”, ale często proponuje istotne działania, które powinny być podjęte w określonych sytuacjach (np. 2014, pkt. 5, 7, 8; 2015, pkt. 5, 6; 2016, pkt. 7; 2017, pkt. 5; 2018, pkt. 4, 5). Wskazuje też tych aktorów życia publicznego, na których spoczywa odpowiedzialność za podjęcie słusznych decyzji, a są to m.in.: przywódcy międzynarodowi i państwowi, politycy, organizacje międzynarodowe i międzyrządowe, instytucje Kościoła katolickiego oraz przywódcy innych religii, przywódcy lokalni, administracja państwowa i służby, wojsko, organizacje pozarządowe – kościelne i świeckie, przedsiębiorcy, korporacje handlowe, media, dziennikarze, świat kultury, szkoły, wychowawcy i formatorzy, młodzież, rodziny oraz pojedynczy konsumenci (2014, pkt. 5, 7, 8, 9; 2015, pkt. 5; 2016, pkt. 2, 4, 7, 8; 2017, pkt. 5, 6; 2018, pkt. 1, 5). Podobne katalogi podmiotów społecznych zobowiązanych, zgodnie z zasadą

pomocniczości, do włączenia się w łańcuch globalnej solidarności znajdziemy również w literaturze przedmiotu (zob. np. Dylus, 2005, s. 138-141). W rozwiązywaniu problemów globalnych liczy się każdy dobry gest (Franciszek 2015, pkt. 6; 2017, pkt. 5), jednak często nie wystarczą inicjatywy jednostkowe, a wymagana jest dobra organizacja i sprawna koordynacja działań na poziomie instytucji publicznych (Franciszek, 2015, pkt. 5).

Apel papieża Franciszka o przejście od globalizacji obojętności do globalizacji solidarności poparty jest nadzieją na to, że cała społeczność światowa uzna i przyjmie do realizacji zasadę braterstwa, którą wyznają zarówno chrześcijanie, jak i przedstawiciele innych religii i światopoglądów. Pozytywnym i uniwersalnym przekazem, który może połączyć wszystkich „ludzi dobrej woli”, jest chociażby ewangeliczny katalog Ośmiu Błogosławieństw (Franciszek, 2017, pkt. 6). W orędziu na rok 2019 papież zacytował zaś zbiór „Błogosławieństw polityka” opracowany przez wietnamskiego kardynała Francoisa Xaviera Nguyen Van Thuana (2019, pkt. 3):

Błogosławiony polityk, który dobrze rozumie swoją rolę w świecie.
Błogosławiony polityk, którego postępowanie jest przykładem wiarygodności.
Błogosławiony polityk, który pracuje dla wspólnego dobra, a nie dla własnego interesu.
Błogosławiony polityk, który jest wierny sobie.
Błogosławiony polityk, który trzyma się na rzecz budowania jedności.
Błogosławiony polityk, który dąży do radykalnej zmiany.
Błogosławiony polityk, który potrafi słuchać.
Błogosławiony polityk, który się nie lęka.

D. WNIOSKI

Stolica Apostolska ma szczególny status w społeczności międzynarodowej i od lat wyróżnia się podejmowaniem różnych działań na rzecz pokoju na świecie (Gizicki, 2011). Natomiast orędzia noworoczne są dobrą ilustracją poglądów, jakie w zakresie aktualnych wyzwań społecznych papież Franciszek wyraża przy wielu okazjach – w oficjalnych dokumentach, przemówieniach czy wywiadach (zob. np. Franciszek, 2013a, 2013b, 2018). Analiza treści komunikatów prowadzi do wniosku, że globalizacja jest jednym z głównych wątków nauczania Ojca Świętego i że przywiązuje on do tego tematu dużą

uwagę. Papież dostrzega, że dzisiejsze społeczeństwa doświadczają wieloaspektowych i dynamicznych zmian związanych nie tylko z postępem technologicznym i mobilnością, ale też z nowymi zasadami budowania relacji na poziomie mikro- i makrosocjalnym. Traktując globalizację jako jedno z uwarunkowań naszej epoki, papież stara się w sposób obiektywny dostrzec zarówno zagrożenia, jak i szanse z nią powiązane. Niestety, zacieśnianie więzi w skali globalnej przyczynia się często do pogłębiania podziałów społecznych, kryzysu zaufania i powszechnej obojętności. Ojciec Święty jest świadomy problemów społecznych występujących w różnych częściach świata i stara się o nich głośno mówić, aby uwrażliwić sumienia decydentów oraz wszystkich osób, które mogą pomóc chociażby przez jeden drobny (materialny lub niematerialny) gest braterstwa. Jednocześnie dostrzega i docenia wiele dzieł, które aktualnie służą realizacji ideału globalizacji solidarności.

W jednej z publikacji na temat współczesnych systemów politycznych czytamy:

Krótko mówiąc, wchodzimy w epokę rewolucji. Wchodzimy w nią z ideami, przywódcami i instytucjami przystosowanymi do czasów, które minęły wieki temu (Rothert, 2011, s. 84).

Papież także za jedną z przyczyn globalizacji obojętności uznaje kryzys przywództwa politycznego, którego oznaką jest to, że sam termin „polityka” nabiera często negatywnego wydźwięku. Odnowa życia publicznego jest wyzwaniem wymagającym m.in. wypracowania nowego, pozytywnego stylu liderowania, które nie będzie oparte na strachu i bezradności, ale na proaktywnym poszukiwaniu trafnych diagnoz i najskuteczniejszych metod rozwiązywania problemów społecznych. W tym zakresie rozważania papieża Franciszka na temat globalizacji solidarności powinny stać się inspiracją dla tych przedstawicieli nauk społecznych, którzy podejmują deskryptywne i normatywne badania nad funkcjonowaniem sfery publicznej. Warto dostrzec, że dorobek takich dyscyplin, jak np. nauki o polityce i administracji, socjologia organizacji i zarządzania czy socjologia religii może (i powinien) służyć jako naukowa podstawa nowego modelu przywództwa publicznego. Dobrym przykładem może być to, że na podstawie wieloletnich badań dotyczących osiągania optymalnych

wyników w kierowaniu ludźmi powstała koncepcja Pięciu Naczelnych Zasad Wzorcowego Przywództwa, które brzmią następująco: wskazuj właściwą drogę; rozbudź wspólną wizję; nie bój się zmian; pozwól działać innym; motywuj i wspieraj (Kouzes, 2010, s. 13-20). Pozytywnie rozumiane przywództwo jest sztuką budowania uczciwych i trwałych relacji społecznych:

Związek oparty na strachu i nieufności nigdy nie przyniesie trwałych korzyści i wartości. Jedynie relacja oparta na wzajemnym zaufaniu i szacunku jest gwarancją wspólnego sukcesu, pomaga stawić czoła największym przeciwnościom i staje się inspiracją dla innych. (Kouzes, 2010, s. 21).

Natomiast fundamentem dla każdego rodzaju przywództwa jest wiarygodność (Kouzes, 2010, s. 32-36). O przejrzystość i rozliczalność w sferze polityki apeluje również papież.

Badacze społeczni podejmują próby określenia koniecznego „minimum etycznego” dla nowego modelu przywództwa publicznego (np. Michalski, 2011, s. 63-64), i również w tym zakresie Ojciec Święty daje konkretne i aktualne wskazówki. Kolejną istotną kwestią jest odpowiedź na pytanie, czy współczesny świat byłby w stanie przyjąć jednolity i spójny katalog zasad globalnej etyki obywatelskiej (*Global Civic Ethics*), a jeśli tak, to jakie wartości można do niego włączyć (Wojniak, 2016, s. 82-83). W tym kontekście papież stwierdza, że nawet osoby, które nie podzielają poglądu na istnienie uniwersalnej aksjologii ogólnoludzkiej, powinny kierować się sumieniem i są wezwane do walki z konkretnymi problemami społecznymi. Być może zarysowana wyżej mapa negatywnych zjawisk obecnych w zglobalizowanym świecie miałyby szansę być zaakceptowana przez globalną społeczność. Papież jest jednak realistą i zdaje sobie sprawę z tego, że ogólny konsens społeczności międzynarodowej to dopiero pierwszy krok do zmierzenia się z wyzwaniem współczesności i podjęcia współczesnych wyzwań, zaś porozumienia, strategie i reformy prawne są jak najbardziej dobre i potrzebne, ale na pewno nie wystarczą (Franciszek, 2015, ak. 3). Stąd też wynikają jego apele o konkretne i przemyślane działania na rzecz odnowy fundamentów ładu społecznego w epoce globalnej.

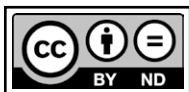
BIBLIOGRAFIA

- Babbie, E., (2008). *Podstawy badań społecznych*, tłum. Witold Betkiewicz, Marta Bucholc, Przemysław Gadomski, Jacek Haman, Agnieszka Jasiewicz-Betkiewicz, Agnieszka Kloskowska-Dudzińska, Michał Kowalski, Maja Mozga-Górecka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bocian, A.F. (2012). Globalizacja – kontekst etyczny. W: A.F. Bocian (red.), *Globalizacja – polityka – etyka*, t. I. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 236-254.
- Chodubski, A. (2005). Cywilizacyjne formy przywództwa. W: L. Rubisz, K. Zuba (red.), *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 81-97.
- Durska, A. (2011). O potrzebie badań nad przywództwem we współczesnej polityce. W: W. Konarski, A. Durska, S. Bachrynowski (red.), *Kryzys przywództwa we współczesnej polityce*, Warszawa: Wyd. SWPS „Academica”, s. 11-15.
- Dylus, A. (2005). *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Frankfort-Nachmias, Ch., Nachmias, D. (2001). *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Hornowska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Frieske, K.W. (2018). Polityki publiczne: iluzje uniwersalnej racjonalności. W: J. Kwaśniewski (red.), *Nauki o polityce publicznej. Monografia dyscypliny*, Warszawa: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW, s. 7-22.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens, A. (2009). *Europa w epoce globalnej*, tłum. M. Klimowicz, M. Habura, red. nauk. wyd. pol. T. Żyro. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gizicki, W. (2011). Stolica Apostolska w środowisku międzynarodowym. Przesłanie na rzecz pokoju i bezpieczeństwa. W: W. Gizicki (red.), *Polityczne wyzwania współczesnych państw. Perspektywa państw narodowych i Unii Europejskiej*, t. II. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 164-177.
- Franciszek (Papież) (2013a). *Nie zgadzaj się na zło!*, tłum. X. Bordas, H. Prószczyńska-Bordas, K. Gołębiowski, o. S. Tasiemski OP, K. Tomasik, P. Bieliński. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek (Papież) (2013b). *Prawdziwa władza jest służbą*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok. Kraków: Esprit.

- Franciszek (Papież), Wolton, D. (2018). *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kouzes, J.M., Posner, B.Z. (2010). *Przywództwo i jego wyzwania*, tłum. A.E. Chudzio. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Łoś-Nowak, T. (2005). Przywództwo w świecie globalnym. W: L. Rubisz, K. Zuba (red.), *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 207-230.
- Łużyński, W. (2013). *Globalna kwestia społeczna. Wybrane zagadnienia z perspektywy nauczania społecznego Kościoła*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Mandle, J. (2009). *Globalna sprawiedliwość*, tłum. M. Dera. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Michalski, B. (2011). Przywództwo: dialog pragmatyka z wartościami albo globalne przywództwo na rzecz zrównoważonego rozwoju. W: W. Konarski, A. Durska, S. Bachrynowski (red.), *Kryzys przywództwa we współczesnej polityce*. Warszawa: Wyd. SWPS „Academica”, s. 60-67.
- Obacz, P. (2011). Systemowe źródła kryzysu przywództwa politycznego. W: W. Konarski, A. Durska, S. Bachrynowski (red.), *Kryzys przywództwa we współczesnej polityce*. Warszawa: Wyd. SWPS „Academica”, s. 133-142.
- Pątecki, K. (2005). Przywództwo jako kategoria teoretyczna i przedmiot społecznych oczekiwań. W: L. Rubisz, K. Zuba (red.), *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 32-37.
- Pątecki, K. (2011). Wokół przywództwa politycznego – ramy dyskursu. W: A. Kasińska-Metryka (red.), *Studia nad przywództwem politycznym. Ustalenia metodologiczne i praktyka*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 9-20.
- Rittel, S.J. (2005). *Dyskurs w filozofii politycznej. Podejście lingwistyczno-politologiczne i systemowe*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego.
- Rothert, A. (2011). Władza i sieci, czyli globalne przywództwo na rzecz zrównoważonego rozwoju. W: W. Konarski, A. Durska, S. Bachrynowski (red.), *Kryzys przywództwa we współczesnej polityce*. Warszawa: Wyd. SWPS „Academica”, s. 68-87.
- Silverman, D. (2008). *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*, tłum. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tabin, M. (red.) (2004). *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Tarkowska, E. (2004). Globalizacja i ubóstwo. W: S. Amsterdamski (red.), *Globalizacja i co dalej?*. Warszawa: Wyd. IFiS PAN, s. 201-216.
- Waleszczuk, Z. (2006). *Globalizacja solidarności. Solidarność odpowiedzią na wyzwania procesów globalizacji w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Wiemeyer, J. (2010). Sprawiedliwie ukształtowana globalizacja. W: S. Fel, M. Hułas, S.G. Raabe (red.), *Spółeczeństwo, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 55-72.
- Wnuk-Lipiński, E. (2004). Oblicza globalizacji – konceptualizacja pojęcia. W: S. Amsterdamski (red.), *Globalizacja i co dalej?*. Warszawa: Wyd. IFiS PAN, s. 15-309.
- Wojniak, J. (2016). *Obywatel w społeczeństwie sieci. Warunki i narzędzia społecznej partycypacji w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Wosińska, W. (2008). *Oblicza globalizacji*. Sopot: Smak Słowa.
- Zuba, K. (2005). Przywództwo w teorii nauk politycznych. W: L. Rubisz, K. Zuba (red.), *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 11-31.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



MAREK KARCEWSKI

<http://orcid.org/0000-0001-9435-3832>
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii
e-mail: marek.karczewski@uwm.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.1878

Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Podstawowy cel naukowy stanowi wskazanie na główne perspektywy badawcze prezentowane przez egzegetów zajmujących się problemem krytyki imperialnego Rzymu w Ap.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Imperium Rzymskie jest postrzegane w Ap jako rzeczywistość wroga wobec chrześcijaństwa. Teksty Ap związane z Rzymem mogą być odczytywane w różny sposób. Prowadzone są badania dotyczące *Sitz im Leben* Ap, jej złożonej symboliki i związków z literaturą starożytną. Ap jest jednak także księgą należącą do kanonu ksiąg natchnionych. Dostrzegalna w Ap krytyka Rzymu może być odczytywana także w relacji do eschatologii i profetycznego wymiaru księgi. Zwrócono zatem uwagę na główne sposoby interpretacji obecne we współczesnej dyskusji egzegetycznej.

PROCES WYWODU: W pierwszej kolejności poruszono krótko problemy związane z ustaleniem historycznych realiów powstania Ap. Dalej zaprezentowano krótko teksty i symbole Ap, które są odczytywane jako aluzje do imperialnego Rzymu. Następnie omówiono trzy podstawowe perspektywy badawcze dostrzegalne w literaturze naukowej. Należą do nich: opis zawartej w Ap krytyki Rzymu w szeroko pojętej perspektywie historycznej, zwrócenie uwagi na jej wymiar etyczny i teologiczno-moralny oraz odczytanie jej w perspektywie profetycznej i eschatologicznej.

Sugerowane cytowanie: Karczewski, M. (2020). Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych. *Horyzonty Polityki*, 11(34), 109-123. DOI: 10.35765/HP.1878.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Analiza współczesnej literatury egzegetycznej związanej z krytyką imperialnego Rzymu w Ap pozwala dostrzec zróżnicowanie perspektyw badawczych. Niektórzy egzegeci koncentrują się na badaniach nad szeroko pojętym kontekstem historyczno-literackim obecnego w Ap zjawiska. Inni dostrzegają w symbolach antyrzymskich ponadczasowe treści o charakterze etycznym lub teologiczno-moralnym. Ponadto szeroka grupa egzegetów bazując na badaniach o charakterze historycznym analizuje problem krytyki Rzymu w perspektywie profetycznej i eschatologicznej księgi.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Egzegeci traktujący Ap jako pismo o szczególnym charakterze religijnym nie powinni tracić kontaktu ze środowiskiem naukowym zajmującym się aspektami historyczno-literackimi, historyczno-religijnymi czy filologicznymi. Z drugiej strony, prowadząc badania o charakterze teologicznym nie należy pomijać przesłania profetycznego zawartego w krytyce imperialnego Rzymu.

SŁOWA KLUCZOWE:

Apokalipsa św. Jana, Ap 13,1-18, Ap 17-18, wielka Babilonia, prorocstwo w Ap

Abstract

CRITIQUE OF IMPERIAL ROME IN THE REVELATION
OF ST. JOHN IN CONTEMPORARY EXEGETICAL
INTERPRETATIONS

RESEARCH OBJECTIVE: The basic scientific aim of this article is to indicate the main research perspectives presented by exegetes who analyze the problem of criticism of imperial Rome in the Revelation of St. John.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: In the Rev the Roman Empire is seen as hostile to Christianity. Texts related to Rome can be interpreted in different ways. The exegetes are analyzing the *Sitz im Leben*, complex symbolism, relationships with ancient literature. However Rev belongs to canon of the Holy Bible. The problem of polemics with imperial Rome can also be considered in relation to the eschatology and propheticism of Rev. To define the main ways of exegetical interpretation were analyzed contemporary scientific publications. Then the main research stands were synthesized.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: First, were briefly discussed problems related to historical circumstances of the book's writing. At the second point were presented texts and symbols of Rev, which refer to imperial Rome. Third: are discussed three main research perspectives present in the scientific literature. These are: historical perspective; ethical, theological and moral dimension; an eschatological and prophetic perspective.

RESEARCH RESULTS: Analysis of contemporary exegetical literature allows for the following conclusions. Some exegetes focus their research on the historical context of criticism of Rome in Rev. They limit research to the historical aspect. Others go further. In anti-Roman symbols they see timeless ethical and moral-theological content. In addition, a large group of exegetes associate their historical research with the eschatological and prophetic dimensions of Rev.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, RECOMMENDATIONS: It is important that researchers who see in Rev a book inspired by God, don't lose contact with scientists studying historical-literary, historical-religious and philological aspects of this book. However, in research from a theological perspective exegetes should not ignore the prophetic message contained in the criticism of imperial Rome.

KEYWORDS:

Revelation of St. John, Rev 13:1-18, Rev 17-18, great Babylonia, prophecy in Rev

WSTĘP

Potęga imperialnego Rzymu fascynuje wielu współczesnych ludzi. Doskonały system prawny, sprawna organizacja administracji na poziomie państwowym i lokalnym, zorganizowane struktury ekonomiczne i polityczne stanowią cenną część dziedzictwa współczesnej Europy. Do tradycji rzymskich nawiązuje także Kościół rzymskokatolicki. Jednak w początkach chrześcijaństwa relacje nowej religii z imperialnym Rzymem nie zawsze układały się dobrze. Do najsłynniejszych kościołów rzymskokatolickich należą te, które zostały zbudowane nad grobami apostołów Piotra i Pawła, zamordowanych w wyniku decyzji ówczesnych władz rzymskich w czasach Nerona. W ostatniej księdze Biblii krytyka imperialnego Rzymu zajmuje ważne miejsce. Jest ona związana z konkretnymi symbolami i konkretnym kontekstem literackim i teologicznym. W poniższym artykule podjęto próbę omówienia interpretacji krytyki imperialnego Rzymu w Ap we współczesnym środowisku egzegetycznym. Opracowanie zawiera trzy punkty. W punkcie pierwszym podkreślono znaczenie badań dotyczących historycznego, politycznego i religijnego kontekstu powstania Ap. W punkcie drugim omówiono krótko teksty i symbole związane z Imperium Rzymskim. W ostatnim, trzecim punkcie

omówiono trzy główne perspektywy badawcze obecne w przestrzeni badań egzegetycznych nad zjawiskiem krytyki imperialnego Rzymu w Ap. Perspektywę pierwszą tworzą szeroko pojęte badania historyczne. Perspektywa druga to poszukiwania w obrazach imperialnego Rzymu treści o znaczeniu etycznym lub teologiczno-moralnym. Perspektywę trzecią tworzą badania dotyczące interpretacji symboliki imperialnej w kontekście eschatologii i wymiaru profetycznego księgi. Artykuł zamyka podsumowanie.

1. PYTANIE O KONTEKST HISTORYCZNY, POLITYCZNY I RELIGIJNY POWSTANIA AP

Badania historyczno-krytyczne nad tekstem Ap doprowadziły do pewnych wniosków dotyczących okoliczności jej powstania. Według klasycznej opinii ostateczna redakcja ostatniej księgi Nowego Testamentu nastąpiła pod koniec I w. w środowisku chrześcijańskim w Azji Mniejszej, najprawdopodobniej w Efezie za panowania cesarza Domicjana (81-96 r.) (Wojciechowski, 2012, s. 52-55). Pogląd o powstaniu Ap przed rokiem 70, podzielany przez niektórych egzegetów w XIX w., został współcześnie odrzucony (Yarbro Collins, 2004, s. 1544-1546). Przez wiele lat powszechnie przyjmowany był pogląd, że w Ap mogą znajdować się echa prześladowań chrześcijan za czasów Nerona. Wspomnienie tragicznych wydarzeń budowało w pierwotnym Kościele klimat napięcia i obaw przed imperialnym Rzymem. Dodatkowe tło konfliktu miało tworzyć stopniowe pogłębianie związku kultów imperialnych z kwestią lojalności wobec władzy politycznej Rzymu (zob. Wojciechowski, 2012, s. 88-89). W kontekście tym szczególną rolę miała odgrywać rosnąca rola kultu bogini Romy i innych kultów rzymskich oraz fakt oddawania czci cesarzom także po ich śmierci (zob. Popielewski, 2001, s. 365-382). Istotne znaczenie miała także ogólnie respektowana w starożytnym Rzymie zasada szacunku do bóstw innych regionów i kultur, pod warunkiem uznania kultów rzymskich. Zarówno z perspektywy judaizmu, jak i wczesnego chrześcijaństwa wymogi te były nie do przyjęcia. Najkrótsze wyznanie wiary chrześcijańskiej „Panem jest Jezus” (1 Kor 12,3) stało w sprzeczności zarówno z wielobóstwem, jak i deifikacją cesarów czy nadrzędną rolą kultów imperialnych.

Obecnie niektóre wcześniejsze opinie są podawane w wątpliwość. Wskazuje się, że w I w. trudno mówić o szerokiej fali prześladowań chrześcijan. Sprowokowane przez Nerona działania miały ograniczony charakter i dotyczyły samego Rzymu. Wzmiankuje się natomiast o specyficznym charakterze religii imperialnej na terenie Azji Mniejszej (van Henten, 2006, s. 181-203). Stawia się tezy o przesadnej gorliwości czynników administracyjnych władzy imperialnej w propagowaniu kultów imperialnych (Kotecki, 2006, s. 40). W konsekwencji nadgorliwość lokalnej administracji rzymskiej prowadzić miała do konfliktów z powstającymi na tym terenie wspólnotami chrześcijańskimi. Pod względem swobody religijnej lokalna sytuacja chrześcijan w Efezie i całej rzymskiej prowincji Azja miałyby być gorsza niż w innych regionach imperium z Rzymem włącznie (Mounce, 1997, s. 17). Kwestia wyjątkowości relacji Rzym–chrześcijaństwo w Azji Mniejszej nie została jednak jeszcze do końca wyjaśniona. Bez wątpienia autor Ap był prześladowany przez Rzymian. Z pewnością w Ap zawarta jest krytyka imperialnego Rzymu, która wyrażona jest w oryginalny sposób w szczególnych obrazach. Zdają się one przekraczać poziom analogii do możliwych konkretnych sytuacji historycznych, w których znaleźć się mogli pierwsi chrześcijanie w Azji Mniejszej.

2. MOŻLIWE ODNIESIENIA DO IMPERIALNEGO RZYMU W AP

Treść Ap jest niejednolita pod względem literackim. Zasadniczo dostrzega się w niej dwie główne części oraz wstęp i zakończenie (zob. Kotecki, 2013, s. 19-20). Pierwszą z części głównych stanowią Listy do Kościołów w Ap 2-3. Natomiast część drugą stanowią wizje w Ap 4,1-22,5. W części wstępnej wyróżnia się adres (Ap 1,1-3), wstępny dialog liturgiczny (Ap 1,4-8) oraz wizję wstępną (Ap 1,9-20). Część końcowa jest określana jako końcowy dialog liturgiczny (Ap 22,6-20).

O sytuacji spowodowanej przez Rzym autor wspomina w wizji wprowadzającej (Ap 1,9) oraz Liście do Kościoła w Pergamonie (Ap 2,13; zob. Kotecki, 2008, s. 286-308). Do głównych symboli, które wiążą się z imperialnym Rzymem, należy zaliczyć bestię z morza

(Ap 13,1-10; 16,10.13; 19,19-20), bestię z ziemi (Ap 13,11-18; 14,9; 16,13; 19,20) oraz wielką Babilonię (Ap 14,8; 16,19; 17,1-18; 18,1-24)¹.

Bestia z morza. Podobnie jak większość symboli w Ap figura bestii z morza jest efektem kreatywności autora Ap, który nawiązując do treści znanych ze Starego Testamentu tworzy nowe symbole, wkomponowane w całości teologicznego przesłania księgi (por. Karczewski, 2010, s. 50-70). Sam wygląd bestii nawiązuje do Dn 7,2-28; por. 4 Ezd 12,10-32 (Beale, 1999, s. 683-687). Z perspektywy teologicznej Ap pierwszorzędne znaczenie ma fakt, że bestia ta jest na usługach smoka-szatanu (Ap 13,1-2). O związku ze smokiem świadczą zarówno jego atrybuty (głowy, rogi, diademy; por. Ap 12,3-4b), jak i symboliczne przekazanie władzy i tronu (Ap 13,2b; zob. Dogondke, 2012, s. 40-41)). Według wizji autora Ap bestia będzie sprawowała władzę, podejmując bezpardonową walkę z Bogiem i Jego wyznawcami. Cechą tej władzy jest dążenie bestii, by przyjmować cześć boską ze strony ludzi. Tendencję do deifikacji i absolutyzacji władzy bestii interpretuje się jako nawiązanie do statutu władzy imperialnej Rzymu. Klasyczny element, który miałby wskazywać na związek z Rzymem, stanowi cudowne uzdrowienie jednej z głów bestii (Ap 13,3). Uzdrowienie śmiertelnie zranionej głowy świadczy o związku z legendą o cudownym powrocie obalonego Nerona, znanej jak *Nero Redivivus* i może stanowić parodię zmartwychwstania Chrystusa (Wojciechowski, 2012, s. 283-284). Symbol bestii z morza interpretowany jest jako symbol agresji imperialnego Rzymu wobec prawdziwego kultu Boga i próby ubóstwienia struktur politycznych (por. Ap 13,4; zob. van Henten, 2006, s. 197-201).

Bestia z ziemi. Również druga bestia pozostaje w bliskim związku ze smokiem-szatanem (Ap 13,11b). Współpracuje ona ściśle z pierwszą bestią. Dyskutuje się na temat charakteru jej wyglądu, który miałby parodiować Baranka – Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego (zob. Karczewski, 2016, s. 58-59). Ze względu na swoją działalność poza Ap 13,11-18 bestia z ziemi określana jest jako fałszywy Prorok. Według wizjonera oddziaływanie tej bestii będzie dotyczyło dwóch poziomów: agresywnej propagandy zmuszającej do udziału

1 W historii egzegezy pojawiały się także inne interpretacje. W przypadku Babilonii obok rozpowszechnionej interpretacji rzymskiej istnieje także interpretacja jerozolimiska (zob. Witkowski, 2012, s. 365-371).

w fałszywym kulcie oraz kontroli sfery gospodarczej. Jej efektem będzie fizyczna eliminacja tych, którzy odrzucą udział w bałwochwaltwie oraz ich wykluczenie ekonomiczne. Zarówno męczeństwo, jak i dotkliwe kary ekonomiczne mogły dotyczyć prześladowań chrześcijan w Imperium Rzymskim (zob. Taylor, 2009, s. 580-596). W opisie kultu dostrzegalne są aluzje do rzymskich ceremoniałów dworskich i kultów pogańskich (zob. Prigent, 2000, s. 310). Kluczowy element symboliczny znajduje się w Ap 13,18. Stanowi go liczba bestii – 666. Według klasycznych interpretacji egzegetycznych liczbę 666 należy interpretować jako kryptonim imienia jednego z cesarów. Najbardziej rozpowszechniona jest opinia, że jest to zaszyfrowane określenie – „Neron Cesarz”. Nie brakuje jednak wypowiedzi, że chodzi o innego cesarza lub jest to symbol otwarty (zob. Wojciechowski, 2012, s. 291).

Wielka Babilonia. Chociaż o wielkiej Babilonii wspomina się już w Ap 14,8 i 16,19, to pełen jej opis znajduje się w Ap 17,1-18 i Ap 18,1-24 (zob. Witkowski, 2012).

W Ap 17,1-18 autor biblijny koncentruje się na dwóch głównych symbolach – bestii i siedzącej na niej kobiecie (por. 17,3a). Kolor bestii – określane jako „purpurowy”, „szkarłatny” – jest utożsamiany z Imperium Rzymskim (Wojciechowski, 2012, s. 327-328). Bestia jest podobna do bestii z morza (por. Ap 13,1-2). Jej wygląd wskazuje również na związek ze smokiem-szatanem. Autor poświęca sporo uwagi symbolice jej rogów i ich identyfikacji w relacji władzy królewskiej (Ap 17,9-12). Zależni od bestii królowie podejmą walkę z Barankiem, ale zostaną pokonani (Ap 17,13-14). Ostatecznie bestia doprowadzi do upadku siedzącą na niej kobietę (Ap 17,16). Kobieta bestii przedstawiana jest jako „wielka prostytutka siedząca nad wielkimi wodami” (Ap 17,1.15). Siedem głów bestii wskazuje na siedem gór, nad którymi się rozsiadła (Ap 17,9b). Są one identyfikowane z siedmioma wzgórzami, na których leży miasto Rzym. Kobieta jest ubrana w purpurę i szarłat, nosi ozdoby ze złota, drogocenne kamienie i perły i trzyma w ręku złoty puchar (Ap 17,4). prostytutka nosi symboliczne imię – „wielka Babilonia, matka nierządu, ohyda ziemi” (Ap 17,5; zob. Witkowski, 2012, s. 343-373). Jest ona odpowiedzialna za krwawe prześladowanie chrześcijan (Ap 17,6; por. 18,24). Zarówno odniesienie do Babilonii, jak i temat nierządu nawiązują do zakorzenionej w tradycji starotestamentowej symboliki Babilonii jako stolicy

falszywych kultów i agresora wobec biblijnego Izraela (por. Iz 13-14; Jr 50-51; Ps 137). W nierządzie wielkiej Babilonii uczestniczą dwie symboliczne kategorie ludzi – królowie ziemi i mieszkańcy ziemi (Ap 17,2.8; 18,3; zob. Wojciechowski, 2012, s. 327). Według autora Ap bałwochwalcze imperium będzie nietrwałe, a jego upadek nagły i niespodziewany (zob. Karczewski, 2019, s. 294-299).

Tekst Ap 18,1-24 ma wyjątkowy styl literacki określane czasem jako elegia lub pieśń żałobna o charakterze satyrycznym. Temat główny stanowi zapowiedź kary Bożej i związanego z nią nieodwołalnego upadku wielkiej Babilonii (Ap 18,5b.10b.21-24;). Akcent położony jest na dwie kwestie. Z upadkiem Babilonii wiąże się lament tych, którzy korzystali z jej bałwochwalczych praktyk. Szczegółne znaczenie ma tu handel (zob. Witkowski, 2012, s. 180-227. Kwestia druga, to skierowane do chrześcijan wezwanie, by wyjść z Babilonii i nie uczestniczyć w jej przewinieniach (zob. Karczewski, 2012 s. 239-246). Upadek imperium o charakterze antyboskim i antychrześcijańskim będzie powodem wielkiej radości, ogarniającej wspólnotę zbawionych (Ap 18,20, por. Ap 19,1-8).

W symbolicznej figurze wielkiej Babilonii dostrzegalne są liczne elementy wskazujące na jej związek z imperialnym Rzymem. Obok wspomnianych już barw i siedmiu pagórków, należą do nich wielki przepych w stroju kobiety, symbole wielkich wód i morza. Rzym imperialny jest przedstawiany jako centrum świata skoncentrowanego na ubóstwianiu własnej potęgi politycznej i ekonomicznej. Rzym jest stolica fałszywych kultów. Jest też śmiertelnym wrogiem chrześcijan i lekceważy potęgę Boga.

Inne. We wstępie do księgi, w autoprezentacji, autor Ap przedstawia siebie jako brata odbiorców księgi, uczestnika ucisku, z powodu prześladowań przebywający na wygnaniu na wyspie Patmos (Ap 1,9). Pobyt Jana na Patmos jest interpretowany jako efekt kary administracyjnej nałożonej na proroka przez władze rzymskie (Kotecki, 2008, s. 286-288).

W kontekście specyfiki rządów rzymskich w Azji Mniejszej odczytuje się także elementy Listu do Kościoła w Pergamonie (Ap 2,12-17). W kluczu nagromadzenia kultów pogańskich, w tym kultów imperialnych, interpretuje się symbol tronu szatana (Ap 2,13). Mogłoby tu chodzić także o specyfikę architektoniczną górnej części miasta, bogatej w świątynie i stanowiącej jakby jego symboliczny

szczyt. Z prześladowaniami chrześcijan przez Rzymian wiąże się także męczeństwo efeskiego chrześcijanina Antypasa (Kotecki, 2008, s. 289-295).

We wszystkich tekstach zawierających aluzje do imperialnego Rzymu przedstawia się je jako strukturę destrukcyjną, wrogą wobec chrześcijaństwa.

3. IMPERIALNY RZYM W AP WE WSPÓŁCZESNYCH INTERPRETACJACH EGZEGETYCZNYCH

Pomimo różnic w interpretacji symbolicznych obrazów imperialnego Rzymu w Ap istnieje wspólna baza, którą uwzględniają wszyscy egzegeci. Należą do nich m.in. zastosowanie jasnej metodologii prowadzonych badań oraz odrzucenie wszelkich interpretacji o charakterze ideologicznym (zob. Aune, 2006, s. 43-70). W przypadku krytyki Rzymu w Ap w epoce egzegezy przednaukowej nierzadko wiązano ją z doraźną sytuacją religijną lub polityczną. Symbole Rzymu odnoszono wówczas do współczesnych komentatorów, konkretnych przeciwników religijnych czy politycznych (zob. Schüssler Fiorenza, 1994, s. 16-27). Obecne badania egzegetyczne relacji Ap z imperialnym Rzymem dotyczą różnych płaszczyzn, począwszy od tradycyjnych badań o charakterze diachronicznym, poprzez poszukiwania dotyczących jej oryginalności teologicznej, aż do prób zastosowania nowoczesnych metod lingwistycznych (zob. Linton, 2006, s. 9-41).

Krytyka Rzymu jako świadectwo sytuacji historycznej. Fundamentalne znacznie dla egzegezy Ap mają szeroko pojęte badania o charakterze historyczno-literackim i historyczno-religijnym. W kontekście prowadzonych studiów podejmuje się różnorakie kwestie dotyczące relacji zawartych w Ap treści do tzw. *Sitz im Leben* wspólnoty religijnej, w której księga powstała. Stan wiedzy na temat kontekstu historycznego, religijnego i społecznego zawartej w Ap krytyki imperialnego Rzymu zmienia się. Jednak wszyscy podejmujący naukową egzegezę tekstów Ap dotyczących tej kwestii muszą ustosunkować się do obiektywnych efektów prowadzonych dotychczas badań. Bardzo wiele dokonano już w przestrzeni badań nad zakorzenioną w kontekście historyczno-kulturowym symboliką Ap, ale wciąż

pozostają kwestie wymagające precyzacji². Specyfika prowadzonych przez niektórych egzegetów badań nad relacją Ap do imperialnego Rzymu polega na akcentowaniu lub ograniczeniu się wyłącznie do badań o charakterze historycznym³. Księga Ap jest traktowana przede wszystkim jako jedno ze starożytnych świadectw literatury wczesnochrześcijańskiej.

Ponadczasowy wymiar symboliki antyrzymskiej. W drugim głównym nurcie badań egzegetycznych nad wymiarem antyrzymskim Ap nie pomija się faktów o znaczeniu historycznym. Zwraca się jednak również uwagę na ponadczasowe znaczenie elementów krytyki Rzymu⁴. Ponadczasowość dotyczy kwestii etycznych i społecznych, takich jak potępienie władzy o profilu totalitarnym, polemika z przejawami niewolnictwa, brak tolerancji dla postaw religijnych, absolutyzacja materializmu praktycznego, wykluczenie kobiet itd. Niekiedy w tekstach polemicznych wobec imperialnego Rzymu dostrzega się treści o charakterze teologiczno-moralnym. Zwrócenie uwagi na przesłanie etyczne lub teologiczno-moralne wiąże się z faktem uznania w Ap tekstu o wyjątkowym znaczeniu. Dla poszukujących w niej treści etycznych Ap jest cennym świadectwem budowania właściwych relacji międzyludzkich. W perspektywie teologiczno-moralnej Ap jest traktowana jako Słowo Boga, jedna ze świętych ksiąg chrześcijaństwa.

Symboli Rzymu jako elementy profetyczne Ap. Ostatni nurt badań nad negatywną relacją do Rzymu w Ap stanowią studia koncentrujące się nad jej wymiarem eschatologicznym i profetycznym⁵. Także tutaj punkt wyjścia stanowią badania o charakterze historycznym

2 Na przykład brak jasnej metodologii ustalania stopnia zależności zawartych w Ap symboli od pozostałej literatury biblijnej i judaistycznej. Wiele symboli zawiera aluzje do kilku tekstów Starego Testamentu bądź pozabiblijnych jednocześnie (zob. Karczewski, 2010, s. 71-84).

3 Zob. m.in. Biguzzi, 2001, s. 339-471; Klauck, 2001, s. 683-698; Yarbro Collins, 2004, s. 1542-1547.1560-1562.1565-1567; Aune, 2006, s. 58-59.60-64; Osborne, 2006, s. 488-522.606-661.

4 Zob. m.in. Giesen, 1986, s. 61-76.106-112-143; Uland, 1997, s. 340-350; Kowalski, 2004; Schüssler Fiorenza, 2006, s. 243-269; Wojciechowski, 2012, s. 85-89.

5 M.in. Vanni, 1988; Corsani, 1996, s. 159-168; Lancellotti, 1996, s. 37-43; Mounce, 1997, s. 243-263.306-340; Bauckham, 2000; Prigent, 2000, s. 59-62; Ravasi, 2002, s. 113-119.142-160; Jankowski, 2005, s. 83-84.131-136.156-160.172-176; Kotecki, 2008, s. 269-322; Witkowski, 2012, s. 372-373; Karczewski, 2019, s. 302-303.

i literackim. Istotne znaczenie mają jednak próby opisanie symboliki imperialnego Rzymu w oryginalnej perspektywie teologiczno-biblijnej Ap, uwzględniającej cel i kontekst eklezjalny powstania księgi (zob. Kotecki, 2012, s. 16-34). Teksty dedykowane krytyce Rzymu odczytywanie są nie tylko jako świadectwo literatury wczesnochrześcijańskiej, ale również jako natchnione Słowo Boże⁶. Typowy dla Ap wielopoziomowy charakter zawartych w niej symboli dotyczy także negatywnych symboli Rzymu⁷. Przyjmuje się, że nawiązująca do realiów imperialnego Rzymu symbolika ma znaczenie profetyczne (por. Garbacki, 2018, s. 185-194). Bada się także kwestię związków prezentowanych w Ap wrogich chrześcijaństwu struktur polityczno-ekonomicznych z satanologią księgi (zob. Karczewski, 2013).

W perspektywie eschatologicznej antytezę nawiązującej do imperialnego Rzymu apokaliptycznej Babilonii stanowi eschatologiczna niebiańska nowa Jerozolima (Ap 17-18; 21,1-22,5; por. 12,1-17). Apokaliptyczna narracja o smoku i bestiach podejmujących wysiłek by budować skierowane przeciwko Bogu antykrólestwo kończy się wraz z wrzuceniem ich do jeziora siarki i ognia (Ap 19,20; zob. Jankowski, 2005, s. 156-160). Zapowiadana całkowita eliminacja struktur zła jest związana z wypełnieniem obietnic nadejścia pełni królowania Boga (Kotecki, 2013, s. 413-426).

W perspektywie profetycznej apokaliptyczna polemika antyrzymska jest zawsze aktualna. Proroctwo o bestiach i wielkiej Babilonii jest interpretowane jako forma stałego przesłania skierowanego do chrześcijan (zob. Papieska Komisja Biblijna, 2009, pkt 116, s. 116).

6 Treść Ap inspirowała Ojców Kościoła, świętych chrześcijańskich i mistyków. Jej złożone obrazy symboliczne stanowiły przedmiot licznych komentarzy o charakterze teologiczno-duchowym i pastoralnym (zob. Barzaghi, Moraldi, 1997, s. 359-381.450-490).

7 Mówi się o tzw. poliwalentnym charakterze symboli Ap i znaczeniu podmiotu interpretującego, który pierwotnie stanowiła chrześcijańska wspólnota liturgiczna. Kontynuowane są badania nad różnymi wymiarami zawartej w Ap teologii. Ap jest postrzegana jako żywa księga obietnic, które się już spełniają. Należą do nich również zapowiedzi definitywnego przezwyciężenia destrukcyjnego oddziaływania struktur politycznych, społecznych i gospodarczych wrogich chrześcijaństwu. Ostateczny cel stanowi udział w wiecznym szczęściu, czyli eschatologicznym rajem (zob. Karczewski, 2010, s. 87-149.201-203).

Opisy upadku imperialnego Rzymu mają znaczenie ponadczasowe (zob. Lopez, 1998, s. 253-265).

PODSUMOWANIE

Zawarte w Ap odniesienia do Imperium Rzymskiego mogą być analizowane z różnych perspektyw badawczych. Egzegeci muszą uwzględnić realia historyczne, w których powstała księga. Powinni wziąć pod uwagę stan badań nad złożoną symboliką Ap, jej zakorzenieniem w środowisku literackim judaizmu biblijnego, związkami z judaistyczną literaturą apokaliptyczną, Nowym Testamentem i pozakanoniczną literaturą wczesnochrześcijańską. W przypadku studiów o charakterze teologiczno-biblijnym egzegeta powinien uwzględnić fakt, że w środowisku chrześcijańskim Ap jest uważana za pismo natchnione i integralną część Nowego Testamentu. Ma ona zatem szczególne znaczenie w kontekście eklezjalnym oraz stanowi źródło nadziei pojedynczych chrześcijan. Zgodnie z zapowiedziami chrześcijańskiego proroka, autora Ap, wrogi chrześcijaństwu historyczny imperialny Rzym przeminął. Stało się tak pomimo faktu, że w momencie spisywania wizji Imperium Rzymskie było w fazie dynamicznego rozwoju. Proroctwo Ap wskazuje, że żaden „wielki Babilon” nie ma przyszłości. Istniejące niekiedy napięcie między egzegezą historyczną i teologiczną może zmienić się w wymianę doświadczeń i wyników prowadzonych badań. Dzięki temu temat krytyki imperialnego Rzymu w tekstach Ap będzie mógł być analizowany w sposób coraz bardziej wszechstronny, adekwatny do ich charakteru literackiego i rzeczywistej głębi teologicznej.

BIBLIOGRAFIA

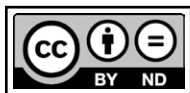
- Aune, D.E. (2006). *Apocalypse Renewed: An Intertextual Reading of Apocalypse of John*. W: D.L. Barr (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Society of Biblical Literature Symposium Series 39. Atlanta: Society of Biblical Literature, s. 43-70.
- Barzaghi, A. i Moraldi, L. (1997), *Apocalisse di Giovanni con commento tratto dai Padri, Santi e Mistici della Chiesa*. Montespertoli: La Fucina Editrice.

- Bauckham, R. (2000). *The Cimex of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*. London – New York: T&T Clark International.
- Beale, G.K. (1999). *The Book of Revelation*. Grand Rapids – Cambridge: Eedermans Publishing Company.
- Biguzzi, G. (2001). Interpretazione antiromana e antigerosolimitana di Babilonia in Ap. *Rivista Biblica Italiana*, t. 49, s. 173-201.
- Corsani, B. (1996). *L'Apocalisse e l'apocalittica del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Dogondke, D. (2012). Dalla trascendenza all'immediata presenza: l'immagine del trono di Dio nell'Apocalisse. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, vol. 5, s. 35-50.
- Garbacki, Ł. (2018). *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Pelplin: Bernardinum.
- Giesen, H. (1986). *Johannes-Apokalypse*, Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 18. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Jankowski, A. (2007). *Eschatologia Nowego Testamentu*, Myśl Teologiczna. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Karczewski, M. (2010). *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*. Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Karczewski, M. (2012). Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, t. 5, s. 103-113.
- Karczewski, M. (2012). Wyjście z Babilonu w świetle Ap 18,4b-5. W: W. Chrostowski i B. Strzałkowska (red.). *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga pamiątkowa dla ks. prof. J. Łacha*. Warszawa: Wyd. Stowarzyszenie Biblistów Polskich, s. 238-249.
- Karczewski, M. (2013). *Szatan w Apokalipsie św. Jana*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Karczewski, M. (2016). *Baranek w Apokalipsie św. Jana*. Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Karczewski, M. (2019). *Znaczenie terminu ὥρα w Apokalipsie Janowej*. „*Verbum Vitae*”, t. 35, s. 279-306.
- Klauck, H.-J. (2001). Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung. *Biblica*, t. 73, s. 153-182.
- Kotecki, D. (2006). *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*. Rozprawy i Studia Biblijne 26, Warszawa: Vocatio.
- Kotecki, D. (2008). *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*. Series Biblica Paulina 6. Częstochowa: Święty Paweł.
- Kotecki, D. (2012). Kryteria interpretacji Apokalipsy. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, t. 5, s. 15-34.

- Kotecki, D. (2013). *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*. Scripta Theologica Thoruniensia 27. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kowalski, B. (2004). *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*. Stuttgarter Biblische Beiträge 52. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Lancellotti, A. (1996). *Apocalisse*. Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali 46. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Linton, G.L. (2006). Reading Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre. W: D.L. Barr (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politic in the Book of Revelation*. Society of Biblical Literature Symposium Series 39. Atlanta: Society of Biblical Literature, s. 9-41.
- Lopez, J. (1998). *La figura da la bestia entre histoia y profecia. Investigacion teologico-biblica de Apocalypsis 13,1-18*. Tesi Gregoriana Serie Teologia 39. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana.
- Mounce, R.H. (1997). *The Book of Revelation. Revised*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans Publishing Company.
- Osborne, G.R. (2006). *Revelation*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic.
- Popielewski, W. (2001). Związek religii imperialnej z czasem ucisku: „Sitz im Leben” Apokalipsy. W: W. Chrostowski (oprac.), *Duch i Obłubienica mówią: „przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla o. A. Jankowskiego OSB w 85 rocznicę urodzin. Warszawa: Vocatio, s. 365-382.
- Prigent, P. (2000). *L’Apocalypse de Saint Jean*. Commentaire du Nouveau Testament XIV Deuxième Série. Genève: Labor et Fides.
- Ravasi, G. (2002). *Apokalipsa*. Kielce: Jedność.
- Schüssler Fiorenza, E. (1994). *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*. Biblioteca biblica 16. Brescia: Editrice Queriniana.
- Schüssler Fiorenza, E. (2006). Babylon the Great: A Rhetorical-Political of Revelation 17-18. W: D.L. Barr (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politic in the Book of Revelation*. Society of Biblical Literature Symposium Series 39. Atlanta: Society of Biblical Literature, s. 221-269.
- Taylor, F.D. (2009). The Monetary Crisis in Revelation 13:17 and the Provenance of the Book of Revelation. *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 71, s. 580-596.
- Ulland, H. (1997). *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 21. Tübingen-Basel: Francke Verlag.
- Witkowski, S. (2012). *„Wielki Babilon” w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogięgo Bogu świata*. Kraków: La Salette.

- Wojciechowski, M. (2012). *Apokalipsa św. Jana*. Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX. Częstochowa: Święty Paweł.
- Van Henten, J. (2006). Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13. W: D.L. Barr (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Society of Biblical Literature Symposium Series 39, Atlanta: Society of Biblical Literature, 181-203.
- Vanni, U. (1988). *L'Apocalisse – eremenutica, esegesi, teologia*. Rivista Biblica Supplementi 17. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Yarbro Collins, A. (2004). Apokalipsa św. Jana. W: R.E. Brown, J.A. Fitzmeyer i R.E. Murphy (eds.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa: Vocatio, 1542-1572.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



MATEUSZ FILARY-SZCZEPANIK

<http://orcid.org/0000-0001-9185-7904>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
e-mail: m.z.filary@gmail.com

DOI: 10.35765/HP.1885

Principle of economy of language and the question of anthropomorphism of state – A case of Okhams razor?

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the paper is twofold: (1) polemics with Alexander Wendt's thesis that state is a person and (2) innovative approach to the problem of anthropomorphism of state in general theories of International Relations.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: How is anthropomorphism of the state present in the language of grand theories of IR? How the language as a system shapes the phenomenon of anthropomorphism of the state in those? Research methods: qualitative content analysis and close reading research technique

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: Using these research method and techniques, the author analyses theories of Hans Morgenthau, Raymond Aron, Headley Bull, Morton Kaplan, and Kenneth Waltz seeking the presence of anthropomorphism as a feature of their language. He summarises his findings that enable him to critically engage with Alexander Wendt's thesis, hence fulfilling the scientific objective of the paper.

RESEARCH RESULTS: On the basis of the conducted research, the anthropomorphism of state is a fact of language of the analysed theories.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS: The author problematizes Alexander Wendt's thesis that state is a person by pointing out that anthropomorphism of state is not predicated upon the

Sugerowane cytowanie: Filary-Szczepanik, M. (2019). Principle of economy of language and the question of anthropomorphism of state – A case of Okhams razor? *Horyzonty Polityki*, 11(34), 125-139. DOI: 10.35765/HP.1885.

ontological reality of state as person, but on the linguistic rule that language seeks the economy of utterances. Pointing out to this fact is novel, since the literature referred in the article largely omits it. It is an important contribution for all the scholars for whom the problem of the state is a major research interest.

KEYWORDS:

International Relations Theory, State, Anthropomorphism, International Relations. State-Ontological Status

The idea of this article came to my mind when I was conducting workshops on group decision-making. They involved a simple simulation game – the participants played the roles of European Union policy-makers and had to make a joint decision on the EU's approach to the mass influx of immigrants from Northern Africa and the Middle East. Each participant had a predefined number of votes, ability to influence others, and preferences regarding the way the immigration crisis should be handled. The proper decision-making simulation was preceded by a short lecture discussing the definition of state, the way it makes decisions on foreign policy, and the rules of decision-making simulation. I have noticed during the lecture that the more terms specific to international relations theory and foreign policy analysis I used to describe states, the less interested the audience was. But when I described states using expressions normally referring to human beings, i.e. stating that a given state may want, think, or do something, the audience paid more attention.

This occurrence led me to the debate sprung by Alexander Wendt and his ontological claim that the state is a proper person¹ (Wendt 1999, 2004, 2005), as he argues that the wide spread of state's anthropomorphism in the discourse of IR is an indication of ontological reality of the state-person. This ontological claim was contested fiercely

1 The subject of state in International Relations is widely discussed in general terms in English literature – see for example: Waltz, 2001 [1959]; Wolfers 1962; Banks, Shaw, 1991; Ringmar, 1996; McCarthy, 1998, Lake, 2008, Krasner, 2009, Schuett, Stirk, 2015. In Polish literature, the problem of the state in International Relations in general terms was discussed among others in: Haliżak, Popiuk-Rysińska (ed.), 1995, Anioł, 2002, Kuźniar (ed.), 2005, Kłosowicz, (ed.), 2013; as well as on the margin of the reflection: Wojciuk., 2010, Pawluszko, 2014, Sadłocha, 2015.

on the grounds of philosophical ontology – as pertinent to scientific ontology of IR on the grounds of ontological monism (Jackson 2004), scientific realism (Wight 2004) and general terms (Kaliher, Oprisko 2014). It was contested based on normative concerns about the consequences of treating state as a (biological) person (Neumann 2004, Lomas 2005), genealogical postmodern critique (Schiff 2008), critique challenging practicality of Wentian anthropomorphism on legalistic grounds (Kustermans 2011), or as a metaphorical device (Höne 2014). There are two interlocked problems with the above discussions. First, although some referred authors do mention the linguistic aspect of the state's ontological status, they do so either as a short mention about the usefulness of anthropomorphism of state for: 1) understanding or explaining social phenomena (Wight 2004, p. 56; Höne 2014, p. 12-14; Kaliher, Oprisko 2014, p. 44); 2) making the case that the state is a real person (Wendt 2004, p. 290-291, Wendt 2005, p. 359-360) or they present it as a discursive metaphor that conveys but also distorts the meaning of social phenomena (Neumann 2004, p. 265; Schiff 2008, p. 371; Kustermans 2011, p. 2-3 ; Höne 2014, p. 89). None of them explains anthropomorphism of the state in the discourse of IR in strictly linguistic terms nor do they actually thoroughly analyse the phenomenon as it occurs in the texts of the discipline², which is the second problem with the referred discussion.

To fill this gap in the literature, I want to answer to two research questions: "How is anthropomorphism of the state present in the classical grand theories of IR?" and "How the language as a system shapes the phenomenon of anthropomorphism of the state in those?" The first one will be answered using qualitative content analysis of the selected grand theories of IR with the term anthropomorphism operationalized on the basis of this category taken from the theory of literature. The second question will be answered with reference to the findings from the first question and the principle of the economy of the language.

2 With the exceptions being Neumann 2004, p. 60 and Höne 2014, p. 13-51 but still their analysis is lacking in depth as a general reconstruction without the proper examples from classical texts. The subject of metaphors present in the discourse of IR have been taken also by Marks 2011, 2018.

In this context, anthropomorphism means attributing human features to the abstract notion of state. I will attempt to find out how classics of IR grand theory use it and what this usage tells us about the general conditions of the occurrence of the phenomenon. To properly operationalise the concept, it is worth quoting literary theory definition of this category: “humanising portrayal of phenomena of non-human world, as well as abstract creations of mind and imagination. Close to personification, it is less conventional in comparison, does not eliminate the proper nature of a phenomenon, does not transform it into a human being, but only attributes human traits, behaviours, and feelings to it” (Sławiński 1994, p. 18)³. Thus, in the analysed theories, I will have to reconstruct the theoretical meaning of the category of state, and compare it with the use of the word “state” elsewhere in the texts. The state will be considered anthropomorphised if the author of analysed theory attributes human traits to it even though he also gave it a concrete theoretical meaning.

As a method of presentation and interpretation supplementing the qualitative content analysis, I will use the so-called close reading from Anglo-Saxon literature studies, as it emphasises interpreting the text within the work itself without considering the textual reality outside it, at least on the first stage of the analysis. Close reading requires long quotations followed by interpretation. It allows reconstructing the interpreted author’s thought without paraphrasing and partial quotations that may distort its meaning (Cieślak-Sokołowski 2012, p. 86-92)

The choice of works containing international relations theories has to be justified here. The subject of the analysis will be the works containing grand theories of international relations by Hans Morgenthau (1948), Morton Kaplan (1957), Raymond Aron (1962), Hedley Bull (1977), Kenneth Waltz (1979). Firstly, this choice allows presenting both classicists (Morgenthau, Aron, Bull) and behaviouralists (Kaplan, Waltz), or – generally – mainstream International Relations scholars from the “golden age” of grand international theory. Secondly, it allows discussing theories from both the United States (Morgenthau, Kaplan, Waltz) and Europe (Aron, Bull).

³ For the similar albeit more sparse definition from English literature see: Baldik 2001, p. 190.

* * *

In Morgenthau's theory, the state is an organisation that acts as a set of norms channelling the individual lust of power of the citizens so that its execution is not a threat to their survival. At the same time, this individual lust of power is projected outwards, into international politics on the level of the entire community. In consequence, states not only aim at preserving their own existence, but also act aggressively in order to gain more power than they need to survive. State in *Politics Among Nations* is also a historically conditioned guarantor of moral standards inside the community it watches over: it aims not only at surviving as an organisation, but also at evolutionary development of the nation as a community of values (Filary-Szczepanik 2019, p. 250-255).

State's agency in Morgenthau's theory may also be considered the burden of statesman's ethics of responsibility. It is him, a great politician, who connects the singular and the community. Acting on behalf of his political community, he takes part in world politics as his state's avatar. State as a subject, object of theoretical reference, also has the components of national power that to some extent allow determining what it is (formation having these characteristics). Morgenthau considers them to be: geography, natural resources, industrial capacity, number and quality of citizens, military, preparedness, national character, morale of the society, quality of diplomacy, and efficiency of the government (Morgenthau 2006 [1948], p. 122-162).

An example of anthropomorphism of the state in the language of Morgenthau's theory is the following quotation: "In view of their unsettled conflict over the status quo of Versailles, France translated the abstract ratio of equality into standards of actual armaments that were likely to perpetuate France's preponderance. On the other hand, Germany transformed the same ratio into concrete standards that, if effectuated, would have carried it to preponderance over France. Thus, France insisted upon its need for a larger army than Germany's because of the larger German population and its greater rate of increase. Germany countered by pointing to the superiority of France in trained reserves and to the large reserves of manpower and raw materials in the French colonial empire. Germany demanded a certain amount of artillery and airplanes because of its geographical

position in the midst of potentially hostile nations. France denied that need by reminding the conference of its own special defense needs in view of its lack of natural strategic frontiers with Germany and of the fact that thrice within a century France had become the victim of German invasion." (Morgenthau 2006 [1948], p. 416).

The fragment contains theoretically structured elements, mostly national power components, and reference to interest, an important category for the theoretical construction of *Politics*, as state's characteristic. On the other hand, the states described in the above fragment are indeed anthropomorphised, in particular through the attribution of needs and actions such as refusing, requesting, etc. Thus, in Morgenthau's case anthropomorphism of the states is clearly present.

Aron treats and defines states as basic subjects of theoretical consideration of international political system. Relations between them form international relations that are the primary component of this system. This approach conceptualises the state very intuitively, defining it through its traits, ways of conducting foreign policy, and building international systems (Aron, 1995 [1962], p. 69-166). This concept is intuitive, because Aron does not precisely define the state (apart from traditionally considering it a Weberian independent, sovereign entity) or he seemingly assumes that the reader understands this term intuitively. The transition from the unitary to the community level, like in Morgenthau's case, uses two symbols of the state – soldier and diplomat. Basically, the avatars of the state are also used in *Peace and War*, although the normative level of this device, which in Morgenthau's work takes the form of statesman's ethics of responsibility, is much less visible (Aron, 1995 [1962], p. 17).

The relevant quotation reads the following:

Among the belligerents, one – state or bloc – is juridically criminal. What is the result of this "incrimination" of war that was once merely called unjust? Optimistically, let us suppose that the criminal state is defeated. How is it to be punished, and where are the criminals? Suppose we punish the state itself – in other words, amputate its territory, forbid it to arm, and deprive it of a share of its sovereignty. Now what matters most is that the clauses of the peace treaty prevent war's return: is it wise that the desire for punishment, however legitimate, should influence the treatment of the enemy and the clauses of the peace treaty? And we are considering, let us recall, the optimistic hypothesis. It is easy to imagine the use that the victorious Reich

would have made of its right to punish the “criminal” states (Poland, France, Great Britain) (Aron, 1995 [1962], p. 153).

The above fragment is about international law, but it portrays states as criminals with all its consequences, which allows concluding that Aron too uses anthropomorphism. I would also like to stress that Bull’s treatment of the state is not akin to the judicial person similar to the proposition made by Kustermans (Kustermans 2011, p. 2-3), but rather as a metaphor linked to the popular imagination of a person standing trial. Regardless, some theoretical aspects of Aron’s category of state, such as sovereignty, territory, etc., are mentioned here, but anthropomorphism is present anyway, as he could have referred not to states themselves, but to their officials being punished.

Bull also understands the state rather intuitively. Although for Aron and Morgenthau the state is an important starting point for reflection, Bull’s starting point may be interpreted as the order in social relations. Of course, he focuses on order in world politics, which is by default interpreted as the activity of states. In this concept, the state, apart from its traditional understanding in categories of an independent entity with some power and some interests, is categorised as a supplier of order for particular individuals in their relations inside it. This order is considered a situation in which the following objectives can be pursued in a given community (in fact, they make it a community): 1) protection of lives of community members; 2) guarantee of honouring the agreements concluded between community members; 3) ensuring that property rights are respected (Bull 2012 [1977], p. 3-23).

It is also worth emphasising that for Bull, like for Aron and Morgenthau, the transition from the unitary level (citizens) to state’s agency as an actor of world politics (community level) is made through the indication that some citizens exercising certain political functions act on state’s behalf as its avatars (Bull 2012 [1977], p. 63).

Let us now interpret a fragment of Bull’s work:

The alternative to an international order in which the United States and the Soviet Union, or these two powers plus China, have a special stake may not be an order in which the rights of all states are equally provided for, but simply one in which these custodians and guarantors are replaced by others.

In fact, the international order sustained by the great powers enjoys a wide measure of support throughout international society. The great powers do, however, have a permanent problem of securing and preserving the consent of other states to the special role they play in the system. Great powers can fulfil their managerial functions in international society only if these functions are accepted clearly enough by a large enough proportion of the society of states to command legitimacy (Bull 2012 [1977], p. 221).

What is interesting, anthropomorphism in the language of his theory seems to involve treating states like people forming a society, so we can speak of sociological reductionism here.⁴ Unlike in Wendt's case, I do not believe that for Bull the state is a real (in ontological sense) person. State is treated like a human in the sense that its actions in a community are a result of its perception in this community (whether it is authorised to take action), thus the above quotation seems to indicate that the anthropomorphism of state as a human being in a community is semi-deliberate but refers metaphorically to exactly that – human-in-the-community is a metaphor for state in international community.

For Kaplan, state is principally an entity the behaviour of which can be observed and generalised in order to explain and predict its actions. Kaplan uses theories that allow him to classify a given state-actor as having particular internal features. The problem here is the extent to which a state as an organisation follows its own rules and laws or – to the contrary – is subjected to the will of an individual or a small group that governs it at the moment, as well as balance in social sub-systems forming it (Kaplan 2005 [1957], p. 61-86). State is also characterised by capabilities, which however – understood substantially – are not the most important variable in Kaplan's theory (theoretical framework). He seems to focus rather on formal characteristics of systems, and capabilities play a role only when he writes about game theory (Kaplan 2005 [1957], p. 189-217). Despite this abundance of categories, Kaplan also anthropomorphises the state making it an analogue of human being and human behaviour in

4 In this case, reductionism is understood as reducing the explanations occurring in one discipline to the contents created within another one, considered more exact and better developed. More on the significance of the category of reductionism in: *reductionism* [in:] Honderich, 1995.

behavioural psychology. However, it should not come as a surprise, given that Kaplan was one of the most prominent representatives of the behaviouralist approach. It does not undermine the fact that Kaplan also uses reductionism, this time psychologising (Filary 2010, p. 346-347).

Let me now examine Kaplan's text and his use of anthropomorphism:

These rules [of the tight bipolar system – M.F-S.] undoubtedly will operate to increase dysfunctional tension between the bloc actors. Both blocs will approach the hierarchical or mixed hierarchical form. The leading national actors within the blocs will tend to have much closer control of policy objectives [of the entire bloc – M.F-S.] and will pay less attention to the demands and objectives of the non-leading national actors within the blocs. Since the rules for mixed or hierarchical blocs make the blocs highly incompatible, tension between the blocs will be great. Since the leading actors of these blocs will have greater control over bloc policy, the neglect of the domestic interests of non-leading bloc members will increase tension within the blocs (Kaplan 2005 [1957], p. 52).

Not only the specific language of systems theory and cybernetics is conspicuous, but also attributing actions such as paying or not paying attention, having requirements or control over something to states-actors. It leads us to the issue of anthropomorphism present, as it seems, in this fragment. Although the anthropomorphising reduction to behavioural psychology seems deliberate, its implementation is far from perfect – behavioural psychology studies behaviours, not inner states such as paying attention or having requirements. Also, what is evident is much greater care with which Kaplan uses his category of state if compared to the earlier presented examples. This difference should be obvious if we remember that Morgenthau, Aron and Bull represent the classical approach, whereas Kaplan is one of the main proponents of scientism in IR. Thus, in his somewhat tiring style, he is loyal to his own claims for proper explication, definition and rigorous usage of social scientific terms – state as actor in this instance. This interpretation of the difference between the style of earlier classics and Kaplan is important from the perspective of the economy of language it will turn to later.

In Waltz's theory, state is categorised as a "like unit". It means that for the purposes of his theory, states are identical in terms of aiming at

preserving their existence. They are differentiated by capabilities, so mostly materialistically understood components of power. As such, state in his theory is a theoretical term constituting a useful fiction understood in nominalist terms. Its function is to allow the theory to explain, i.e. create laws that can be used to explain state's behaviour. Actually, there is only one law in Waltz's theory: states as like units, trying to survive in an anarchical international system, will present behaviours aiming at balancing the capabilities of other states. It is worth emphasising that the imagery of Waltz's thought is explicitly microeconomic – he consequently draws a parallel between state and firm or consumer on the market in the meaning of the neoclassical economic theory. Therefore, state is not reduced to a human being, but to a firm or consumer. However, it can be still considered a reduction, as explanation of international politics is reduced to the explanatory logic originating from economics (Guzzini, 1997; Filary-Szczepanik, 2019).

Let us examine anthropomorphism in the following fragment:

Some have hoped that changes in the awareness and purpose, in the organization and ideology, of states would change the quality of international life. Over the centuries states have changed in many ways, but the quality of international life has remained much the same. States may seek reasonable and worthy ends, but they cannot figure out how to reach them. The problem is not in their stupidity or ill will, although one does not want to claim that those qualities are lacking. The depth of the difficulty is not understood until one realizes that intelligence and goodwill cannot discover and act on adequate programs. Early in this century Winston Churchill observed that the British-German naval race promised disaster and that Britain had no realistic choice other than to run it. States facing global problems are like individual consumers trapped by the "tyranny of small decisions." States, like consumers, can get out of the trap only by changing the structure of their field of activity (Waltz 1979, p. 110).

The anthropomorphism of state seems not only clear, but also deliberate. The transition between the level of individual and community remains problematic though. Waltz tries to avoid it in two ways. Firstly, using his metatheoretical assumptions: treating the state – the like unit – as a theoretical notion understood in nominalist terms without direct links to empirical reality, so ultimately

unverifiable. Secondly, writing about particular international politicians as though they were undertaking certain actions. Although this stylistic device seems to pave the way to anthropomorphism of state in his theory, it is unjustified from the point of view of this very theory. Moreover, I could say that it brings it closer to classic realist theories with their statesman or diplomat as the avatar of state, which makes Waltz's statements regarding the properly scientific and exact nature of his theory problematic – he seems trapped between the need to use microeconomic language (for scientific legitimization of this theory), and traditional language of anthropomorphism (that he knows will convey the message he wants to send to the reader).

* * *

Anthropomorphism is indeed a feature of the language of the selected IR grand theories. Yet, contrary to the Wendt's claim that the its pervasiveness is a proof of its ontological status as a person, I would argue that the authors I analysed anthropomorphise out of convenience, not of ontological necessity. It is a practice understood and explained in the discipline for quite some time but sadly forgotten to large degree⁵:

If nation-states are conceived of as the sole actors, it is inevitable that they be treated as if endowed, like human beings, with wills and minds of their own that permit them to reach decisions and to carry them out. Moreover, if state behavior is to be intelligible and to any degree predictable, states must be assumed to possess psychological traits of the kind known to the observer through introspection and through acquaintance with other human beings. States must be thought capable, for example, of desires and preferences, of satisfaction and dissatisfaction, of the choice of goals and means (Wolfers 1962, p. 10).

This is where the need, to explain – even roughly – this feature of the language of the discussed theories from the perspective of linguistics comes to the fore. Practically, we can cautiously attempt to explain it in two ways. Firstly, as a result of the economy principle of language. Secondly, reaching to the history of ideas. From the linguistic perspective, the economy of language, called the Zipf's law or

⁵ Quite the paradox being that the notable exception is Wendt himself Wendt 2004, p. 290-291.

the law of least effort, states that the language aims at saving means used to communicate a given meaning. Simply put, the Zipf's law tells the sender: "speak in a way that allows you to communicate the maximum meaning using the minimum language content", and the recipient "choose the communicates you are able to understand with minimum effort" (Zipf 1948). If we accept this law at face value, we will understand, at least partially, both the anecdote opening this paper and the linguistic phenomenon (anthropomorphism) in the analysed texts. It also allows justifying deliberate usage of this device in scientific discourse when both the recipient and the sender is aware of it, when the term itself is properly defined at the beginning of the conversation. The quote from Wolfers also can be understood in new light from this perspective – the anthropomorphism of the state is a linguistic practice not only predicated upon the need to convey the message in the way the receiver would understand (and hence the attribution of the human qualities to the state, qualities the recipient knows from their own introspection and the communication of it to other like subjects capable of it), but also in the way that satisfies the economy principle. Simply put, if we, as IR scholars, communicated our findings about world politics with the constant use of our own theoretical notions of state, it would be a very lengthy and boring communication. Not only to the interested layman or decision-maker, but to ourselves as well. This, on the one hand, calls for explicit understanding of anthropomorphism as a fact of language we are using, on the other, it involves our careful consideration of what we are anthropomorphising in our everyday professional discourse – what meaning of the state we are using. I would claim that this is much more important than the answer to the philosophical question of the ontological status of the state, as presented in the opening of this article, or at least, that if one is determined to divulge in that question, it should not be without reference to the problem of economy of language – a gap that I hope I filled to an extent or at least made it known.

The second issue that may at least partially explain the phenomenon of anthropomorphism present in the analysed grand theories can be found not only in early modernity's political theory (Ringmar, 1996, p. 444-446), but also in earlier medieval European political thought (Szlachta 2013, p. 135-139). In this case, the prince is the connection between the individual subjects and their polity as a social whole – and

if we consider the way classics' theories in one way or another use the avatar of the state in the person of the soldier, diplomat or a statesmen, we certainly see the history of this idea as something pertinent to the discourse on the political in the West for quite some time. From this perspective, the anomaly that is Kaplan's use of behavioural language when he theorises about the state is also quite telling. Him being one of the strongest proponents of the so-called scientific approach, from the perspective of history of ideas, comes from the tradition opposed to the holistic presentation of the state through its avatar – methodological and ontological individualism (Filary, 2010).

To a degree, we can decide which of these rough explanations is more satisfying. It may be achieved through similar case studies of theories created within the American analysis of foreign policy. Taking into consideration that this type of theories created within IR seems more distant from holistic inspiration, the presence of anthropomorphism in them would be in favour of the explanation based on the economy principle of language. A similar case could be also made if anthropomorphism were present in postmodern, gender, queer and critical literature of IR, as it is claimed that it is consciously clear of this phenomenon (Lomas 2005, p. 355). If it is the case in both instances, it would strongly corroborate the thesis that it is the language structuring its users toward the economy of their communication forcing them to anthropomorphise and not the "fact" that the state is a real person as Wendt claims it to be. Hence the Ockham's razor – instead of lofty philosophical debate about the personhood of the state, maybe let's just focus on precise and cogent usage of the language we have.

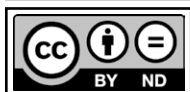
BIBLIOGRAPHY

- Anioł, W. (2002). Państwo postsuwerenne? Rozproszenie władzy w środowisku międzynarodowym. *Sprawy Międzynarodowe*, no. 4, p. 5-26.
- Aron, R. (1995) [1962]. *Pokój i wojna między narodami*. Warsaw: Centrum im. Adama Smitha.
- Banks, M., Shaw, M. (1991). *State and Society in International Relations*. New York: Palgrave.

- Bull, H. (2012) [1977]. *Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. Basingstoke: Columbia University Press.
- Cieślak-Sokołowski, T. (2012). Blisko tekstu – lektura krytyczna, dydaktyka uniwersytecka a teorie kulturowe. *Edukacja*, Vol. 118, no. 2.
- Filary, M. (2010). Wybrane problemy metodologiczne II debaty w stosunkach międzynarodowych. *Polilteja*, Vol. 13, no. 1, p. 345-374.
- Filary-Szczepanik, M. (2019). *Anarchia i dyscyplina. Rzecz o realistycznych teoriach stosunków międzynarodowych Hansa Morgenthaua i Kennetha Waltza*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Haliżak, E., Popiuk-Rysińska, I. (ed.) (1995). *Państwo we współczesnych stosunkach międzynarodowych*. Warsaw: ISM UW.
- Honderich T. (ed.) (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Höne, K.E. (2014). *The State-as-Person in International Relations Theory, PhD thesis*. Aberystwyth: Aberystwyth University, Department of International Politics.
- Jackson, P.T. (2004). Hegel's House, or 'People Are States Too'. *Review of International Studies*, Vol. 30, no. 2, p. 281-287.
- Kaliher, K., Oprisko, R. (2014). The State as a Person?: Anthropomorphic Personification vs. Concrete Durational Being. *Journal of International and Global Studies*, Vol. 6, no. 1, p. 31-49.
- Kaplan, M. (2005) [1957]. *System and Process in International Politics*. Colchester: EPCR Press.
- Kłosowicz, R. (2013). Pojęcie dysfunkcyjności państw – geneza i definicje. [in:] R. Kłosowicz (ed.), *Państwa dysfunkcyjne i ich destabilizujący wpływ na stosunki międzynarodowe*. Krakow: Wydawnictwo UJ.
- Krasner, S. (2009). *Power, the State, and Sovereignty: Essays on International Relations*. London – New York: Routledge.
- Kustermans, J. (2011), The state as citizen: state personhood and ideology. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 14, p. 1-27.
- Kuźniar, R. (ed.) (2005). *Porządek międzynarodowy u progu XXI wieku: wizje, koncepcje, paradygmaty*. Warsaw: Wydawnictwo UW.
- Lake, D. (2008). State and International Relations. [in:] C. Reus-Smit, D. Snidal, *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Lomas, P. (2005). Anthropomorphism, personification and ethics: a reply to Alexander Wendt. *Review of International Studies*, p. 349-355.
- Marks, P. (2011). *The Role of Metaphors in International Relations Theory*. New York: Palgrave.
- Marks, P. (2018). *Revisiting Metaphors in International Relations Theory*. New York: Palgrave.

- McCarthy, L. (1998). *Justice, the State and International Relations*. London: Plagrave.
- Morgenthau, H. (2006) [1948]. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: McGraw-Hill.
- Neumann, I.B. (2004). Beware of organicism: the narrative self of the state. *Review of International Studies*, Vol. 30, p. 259-267
- Pawluszko, T. (2014). *Kategoria systemu międzynarodowego w badaniach stosunków międzynarodowych*. Toruń: Adam Marszałek Press.
- Pietraś, M., Haliżak, E. (ed.) (2013). *Poziomy analizy w nauce o stosunkach międzynarodowych*. Warsaw: Rambler
- Reus-Smit, C., Snidal, D. (2008). *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Ringmar, E. (1996). On the Ontological Status of the State. *European Journal of International Relations*, Vol. 2(4), p. 439-466.
- Sadłocha, J. (2015). *Krytyczna analiza kategorii interesu w teorii stosunków międzynarodowych*. Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Schiff, J. (2008). 'Real'? As If! Critical Reflections on State Personhood, *Review of International Studies*, Vol. 34, no. 2, p. 363-377.
- Schuett, R., Stirk, P. (2015). *The Concept of the State in International Relations: Philosophy, Sovereignty and Cosmopolitanism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sławiński, J. (1994). *Podręczny słownik terminów literackich*. Warsaw: Open.
- Szlachta, B. (2013). Sprawiedliwość a racja stanu. [in:] A. Krzynówek-Arndt (ed.), *Kryterium etyczne w koncepcji racji stanu*. Krakow, p. 135-139.
- Waltz, K. (1979). *Theory of International Politics*. Boston: McGraw-Hill.
- Waltz, K. (2001) [1959]. *Man, the State and War*. New York: Columbia University Press.
- Wight, C. (2004). State agency: social action without human activity? *Review of International Studies*. Vol. 30, p. 269-280.
- Wojciuk, A. (2010). *Dylemat potęgi. Praktyczna teoria stosunków międzynarodowych*. Warsaw: Wydawnictwo UW.
- Wolfers, A. (1962) [1959]. *Discord and collaboration – Actors in International Politics*. Johns Hopkins Press, Baltimore, p. 3-24.
- Zipf, G. (1949). *Human Behavior and the Principle of Least Effort*. Cambridge: Mass.: Addison-Wesley.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2020, Vol. 11, N° 34



SEWERYN OSOWSKI

<http://orcid.org/0000-0003-0759-7842>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział: Historii i Dziedzictwa Kulturowego

e-mail: aleksander.severin@gmail.com

DOI: 10.35765/HP.1903

Lojalni obywatele czy zdrajcy narodu? Żydzi mesjanistyczni w relacji do państwa Izrael

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest przedstawienie skomplikowanych stosunków panujących pomiędzy Żydami mesjanistycznymi a współczesnym państwem izraelskim.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Podniesiony problem dotyczy dyskryminacji religijnej członków Ruchu mesjanistycznego oraz wpływu biblijnych idei na kształtowanie ich stosunku do współczesnego państwa Izrael. Zastosowano metodę badawczą analizy tekstów oraz syntezy wniosków w zakresie przedmiotowego problemu.

PROCES WYWODU: Składa się on z kilku części. We wstępie przedstawiona została właściwa definicja Ruchu mesjanistycznego. W dalszej części artykułu opisano jego genezę, wskazując na ważne aspekty historyczne prowadzące do jego powstania. Następnie ukazano stosunek wierzących w Jezusa Żydów do współczesnego państwa Izrael, uwzględniając jego biblijny kontekst. W ostatnich rozdziałach przedstawiono kwestię religijnej dyskryminacji zachodzącej w izraelskim społeczeństwie oraz związanych z nią dalszych implikacji.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Proces przeprowadzonej analizy kończy się stwierdzeniem, że Żydzi mesjanistyczni są lojalnymi obywatelami państwa Izrael, jednocześnie podlegają oni stałej dyskryminacji religijnej. Zmiana tej sytuacji jest procesem długim i powolnym.

Sugerowane cytowanie: Osowski, S. (2020). Lojalni obywatele czy zdrajcy narodu? Żydzi mesjanistyczni w relacji do państwa Izrael. *Horyzonty Polityki*, 11(34), 141-156. DOI: 10.35765/HP.2019.1903.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: 1. Głównym wnioskiem jest konieczność zmiany izraelskiego prawa, aby umożliwić Żydom wierzącym w Jezusa uzyskanie obywatelstwa na podstawie Prawa Powrotu. 2. Ze względu na zachodzące zmiany w mediach izraelskich dotyczące przedstawiania Żydów mesjanistycznych w bardziej obiektywny sposób, możliwe jest w dłuższej perspektywie polepszenie ich odbioru w społeczeństwie. 3. Żydzi mesjanistyczni cechują się niezachwianą lojalnością względem państwa Izrael z uwagi na silne religijne wierzenia.

SŁOWA KLUCZOWE:

Ruch Mesjanistyczno-Żydowski, Żydzi mesjanistyczni, judaizm mesjanistyczny, dyskryminacja religijna

Abstract

LOYAL CITIZENS OR TRAITORS TO THE NATION?
MESSIANIC JEWS IN RELATION
TO THE STATE OF ISRAEL

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is to present the complicated relations between the Messianic Jews and the contemporary Israeli state.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The problem raised concerns the religious discrimination of members of the Messianic Movement and the influence of biblical ideas on the formation of their attitude towards the modern state of Israel. A research method was used to analyze texts and synthesize conclusions about the problem.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: It consists of several parts. The introduction provides a proper definition of the Messianic Movement. In the further part of the article the process of its origin is described, indicating important historical aspects leading to its creation. Then the attitude of believers in Jesus Jews towards the modern state of Israel is shown, taking into account its biblical context. The last chapters present the issue of religious discrimination taking place in Israeli society and its further implications.

THE RESEARCH RESULTS: The process of analysis concludes that the Messianic Jews are loyal citizens of the State of Israel, and at the same time are subject to constant religious discrimination. Changing this situation is a long and slow process.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: 1. The main conclusion is that the Israeli law needs to be amended to enable

Jews who believe in Jesus to acquire citizenship under the Return Law. 2. Due to the changes in the Israeli media concerning the presentation of the Messianic Jews in a more objective way, it is possible to improve their reception in society in the long term. 3. The Messianic Jews have an unwavering loyalty to the State of Israel due to their strong religious beliefs.

KEYWORDS:

Messianic Jewish Movement, Messianic Jews,
Messianic Judaism, Religious discrimination.

WSTĘP

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia stosunku Żydów⁶ mesjanistycznych do współczesnego państwa Izrael, którego rozwój wywarł kluczowy wpływ na powstanie Ruchu mesjanistycznego. Celem publikacji jest ukazanie najistotniejszych aspektów myśli mesjanistycznej dotyczącej omawianej problematyki, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji wierzących w Jezusa Żydów zamieszkujących Ziemię Świętą. Autor artykułu stawia tezę, że mamy do czynienia z trwałym procesem wspierania przez członków kongregacji mesjanistycznych państwa Izrael w wielu jego aspektach.

Z uwagi na wciąż niewielką liczbę publikacji w polskim środowisku naukowym odnośnie do prezentowanego zagadnienia, najpierw wymaga doprecyzowania, czym w swojej istocie jest współczesny Ruch mesjanistyczny? Jego właściwą definicję przedstawił Artur Juszcak (2019, s. 47) opisując go w następujący sposób:

Ruch mesjanistyczno-żydowski (ang. *Messianic Jewish Movement*) to zapoczątkowany w 1970 r. ruch religijny o strukturze kongregacyjnej, w której podstawową jednostką organizacyjną są wspólnoty wiernych, nazywane najczęściej mesjanistycznymi kongregacjami, synagogami lub kahałami. Ruch zrzesza zarówno Żydów, jak i nieżydowskich wyznawców, którzy deklarują wiarę w to, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem i Zbawicielem oraz pragną swoją religię praktykować w sposób, który w pełni lub selektywnie oparty jest na zasadach tradycyjnej żydowskiej obserwacji i ekspresji religijnej.

⁶ W tekście przyjęto zapis Żydzi pisane z dużej litery. Jest on spowodowany trudnością w oddzieleniu wyznania od narodowości.

NARODZINY RUCHU

Wielu badaczy upatruje korzeni Ruchu mesjanistycznego w XIX w., w powstałym wówczas Zrzeszeniu Hebrajskich Chrześcijan. Związane było ono z zachodnioeuropejskim światem protestanckim, na łonie którego zrodziło się u części jego członków przekonanie w Boży zamiar wypełnienia biblijnych obietnic względem Żydów i terenów dawnego państwa Izraela. Dlatego już w XIX w. niektórzy protestanci chrześcijanie podjęli modlitwę w tych intencjach, pragnąc widzieć Żydów rozpoznających w Jezusie Mesjasza oraz oczekiwali ich powrotu do utraconej ziemi (Brickner, 2009, s. 71). Przekonania te zaczęły wywierać coraz większy wpływ na licznych członków Kościołów pochodzenia żydowskiego, czego efektem było coraz częstsze podkreślanie przez nich swojej żydowskiej tożsamości. Dalszym rezultatem szerzenia omawianych przekonań było utworzenie w Wielkiej Brytanii w 1860 r. Zrzeszenia Hebrajskich Chrześcijan. Skupiało ono w swoich szeregach wierzących w Jezusa Żydów, należących do różnych Kościołów powstałych w wyniku reformacji. Jego wyjątkowość polegała na umożliwieniu im zachowania własnej żydowskiej tożsamości, określanej głównie poprzez łączące ich wspólne pochodzenie, kulturę oraz język (jidysz). Członkowie wspierali się także w wyznawanej wierze, kładąc duży nacisk na ewangelizację społeczności żydowskich. Dla Hebrajskich Chrześcijan podstawowe znaczenie miała przynależność religijna, a nie etniczna. Zrzeszenie Hebrajskich Chrześcijan stopniowo poszerzało swoją działalność o inne kraje; w 1915 r. doszło do powstania Amerykańskiego Zrzeszenia Hebrajskich Chrześcijan. Ostatecznie w 1925 r. zostało utworzone Międzynarodowe Zrzeszenie Hebrajskich Chrześcijan, zajmujące się wspieraniem wierzących w Jezusa żydowskich członków Kościołów (Hocken i Juster, 2015, s. 14).

Przełomowym wydarzeniem dla dalszego rozwoju Ruchu były lata 60. XX w. Należy wspomnieć o dwóch wydarzeniach, które dokonały jego trwałej transformacji, będąc katalizatorami istotnych zmian dających początek Ruchowi mesjanistycznemu. Pierwszym z nich był wybuch w 1967 r. Wojny Sześciodniowej. Pokonanie przez Izrael wrogich armii i ponowne włączenie Jerozolimy w granice państwa wywołało potężny entuzjazm wśród wierzących w Jezusa Żydów. Wielu odczytywało zaistniałą sytuację w kontekście czasów

ostatecznych i wypełnienia się biblijnych prorocत्व, odnosząc je do zapowiedzi Jezusa „Jerozolima będzie deptana przez pogan, aż czasy pogan przeminą” (Łk 21, 24) (Hocken i Juster, 2015, s. 16). Zaistniała sytuacja rozbudziła oczekiwania mesjanistyczne wśród wielu Żydów, czego rezultatem była chęć poszukiwania przez nich głębszych korzeni swojej żydowskiej tożsamości (Dein, 2009, s. 80).

Drugim kluczowym wydarzeniem było powstanie w latach 60. w Stanach Zjednoczonych chrześcijańskiego ruchu zwanego „Jesus Movement”. Cechował się on charyzmatyczną ekspresją wiary, obejmując swoim oddziaływaniem życie tysięcy młodych ludzi. Jego początki związane były z silnym oddziaływaniem ruchu hipisowskiego i potężnej rewolucji kulturowej, która przetoczyła się przez znaczną część globu. Wielu młodych ludzi znalazło się pod ich wpływem. Część z nich głosiła poglądy pacyfistyczne jako reakcję na prowadzoną przez rząd USA wojnę w Wietnamie. W tej ogólnie panującej atmosferze zagubienia, buntu przeciwko ówczesnym elitom pojawiały się wśród młodych ludzi również egzystencjalne pytania dotyczące sensu ich życia. „Jesus Movement” stał się odpowiedzią dla wielu z nich, którzy w podążaniu za Jezusem odkrywali sens swojego istnienia oraz radykalną drogę zmiany swojego życia. Znaczna część nawracających się osób wywodziła się ze środowiska żydowskiego. Odegrały one później znaczącą rolę w powstaniu Ruchu mesjanistycznego (Hocken i Juster, 2015, s. 16).

Omawiane wydarzenia wpłynęły na zmianę akcentów wśród Żydów wierzących w Jezusa. Coraz większe znaczenie miało odkrywanie własnej tożsamości żydowskiej oraz zakładanie osobnych mesjanistycznych kongregacji, w których propagowano nowy żydowski styl życia w Jezusie. Ostatecznie w 1975 r. władze Amerykańskiego Zrzeszenia Hebrajskich Chrześcijan podjęły decyzję o zmianie nazwy na Amerykańskie Zrzeszenie Żydów Mesjanistycznych, wskazując przez to na przyjęty nowy mesjanistyczny kierunek jego rozwoju (Hocken i Juster, 2015, s. 18).

Warto zauważyć, że od samego początku powstania Ruchu mesjanistycznego obserwujemy jego stały rozwój. Obecnie liczbę Żydów mesjanistycznych można oszacować na około sto pięćdziesiąt tysięcy. W literaturze przedmiotu spotykamy różne dane statystyczne, najczęściej oscylują one wokół 80-350 tysięcy członków Ruchu mesjanistycznego (Yaakov, 2011, s. 17, Dein, 2009, s. 80; Christianity Today,

2010). Największa liczba kongregacji występuje na terenie Stanów Zjednoczonych oraz w Izraelu. Innymi państwami, w których można spotkać znaczną liczbę Żydów mesjanistycznych, są: Ukraina, Niemcy, Anglia oraz Australia. Pomniejsze grupy znajdują się także w wielu innych krajach, również ich niewielka liczba znajduje na terenie Polski (Kościańczuk, 2012, s. 10).

STOSUNEK DO PAŃSTWA IZRAEL

Żydzi mesjanistyczni postrzegają odrodzenie państwa Izrael w 1948 r. oraz powstanie Ruchu mesjanistycznego w ujęciu eschatologicznym. Ma to swój związek z ich głęboko zakorzenioną wiarą w Boską interwencję dotyczącą współczesnej historii narodu wybranego. Oba wspomniane wydarzenia rozpatrywane są w kontekście wizji proroka Ezechiela, która przywołuje obraz zrastających się na nowo wysuszonych kości (Nerel, 2000, s. 67):

Potem spoczęła na mnie ręka Pana, i wyprowadził mnie On w duchu na zewnątrz, i postawił mnie pośród doliny. Była ona pełna kości. I polecił mi, abym przeszedł dokoła nich, i oto było ich na obszarze doliny bardzo wiele. Były one zupełnie wyschłe. I rzekł do mnie: „Synu człowieczy, czy kości te powrócą znowu do życia?” Odpowiedziałem: „Panie Boże, Ty to wiesz”. Wtedy rzekł On do mnie: „Prorokuj nad tymi kośćmi i mów do nich: «Wyschłe kości, słuchajcie słowa Pana!» Tak mówi Pan Bóg: Oto Ja wam dam ducha po to, abyście się stały żywe. Chcę was otoczyć ścięgnami i sprawić, byście obrosły ciałem, i przybrać was w skórę, i dać wam ducha po to, abyście ożyły i poznały, że Ja jestem Pan”. I prorokowałem, jak mi było polecone, a gdy prorokowałem, oto powstał szum i trzask, i kości jedna po drugiej zbliżały się do siebie. I patrzyłem, a oto powróciły ścięgna i wyrosło ciało, a skóra pokryła je z wierzchu, ale jeszcze nie było w nich ducha. I powiedział On do mnie: „Prorokuj do ducha, prorokuj, o synu człowieczy, i mów do ducha: Tak powiada Pan Bóg: Z czterech wiatrów przybądź, duchu, i powiejj po tych pobitych, aby ożyli”. Wtedy prorokowałem tak, jak mi nakazał, i duch wstąpił w nich, a ożyli i stanęli na nogach – wojsko bardzo, bardzo wielkie. I rzekł do mnie: „Synu człowieczy, kości te to cały dom Izraela. Oto mówią oni: «Wyschły kości nasze, minęła nadzieja nasza, już po nas». Dlatego prorokuj i mów do nich: Tak mówi Pan Bóg: Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój, i wiodę was do kraju Izraela, i poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasze groby otworzę

i z grobów was wydobęde, ludu mój. Udzielę wam mego ducha po to, byście ożyli, i powiodę was do kraju waszego, i poznacie, że Ja, Pan, to powiedziałem i wykonam” – wyrocznia Pana Boga (Ez 37, 1-14).

Wydarzenie to traktuje się jako jeden z największych Bożych cudów współczesnych czasów (Dein, 2009, s. 80). Należy podkreślić, że tego typu wierzenia tożsame są z poglądem części środowisk ewangelicznych pochodzących głównie ze Stanów Zjednoczonych (Kollontai, 2004, s. 195-196). Natomiast w niniejszym artykule skupimy się głównie na wierzeniach Ruchu mesjanistycznego.

Żydzi mesjanistyczni mieszkający w Izraelu czują się w pełni lojalnymi obywatelami tego państwa. Znajduje to swój wyraz przede wszystkim w pełnionej przez nich służbie wojskowej oraz korzystaniu z publicznych instytucji (Zaretsky i in., 2004, s. 32). Kilkuletni pobyt w armii traktowany bywa przez Izraelczyków jako wyraz patriotycznej postawy wobec swojego państwa. Jest to szczególnie ważne z uwagi na tworzenie pozytywnego wizerunku Żydów mesjanistycznych w społeczeństwie, coraz częściej widzianych jako lojalnych obywateli kraju (*One for Israel*).

W Izraelu można zaobserwować stały wzrost liczby Żydów mesjanistycznych. Według danych z roku 1999 w kraju mieszkało 5 tysięcy wierzących. Kolejne badania z roku 2017 wykazały, że liczba ta wzrosła do 30 tysięcy⁷. Mamy więc do czynienia z procentowo dużym przyrostem, co niewątpliwie wpływa na coraz większe znaczenie Ruchu mesjanistycznego w Izraelu. Znaczący wpływ na to miała ogromna imigracja w latach 80. i 90. ponad miliona Żydów zamieszkujących tereny dawnego Związku Radzieckiego. Wydarzenie to postrzegane jest w Ruchu mesjanistycznym jako wypełnienie Bożej obietnicy dotyczącej ponownego zgromadzenia Żydów zamieszkujących różne kraje, w szczególności z ziemi północnej (*One for Israel*):

Dlatego oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – kiedy nie będą już mówić: „Na życie Pana, który wyprowadził synów Izraela z ziemi egipskiej”, lecz raczej: „Na życie Pana, który wyprowadził i przywrócił pokolenie domu Izraela z ziemi północnej i ze wszystkich ziem, po których ich rozproszył”, tak że będą mogli mieszkać w swej ziemi (Jr 23,7-8).

⁷ Liczba ta może ulec korekcie po publikacji prowadzonych na szeroką skalę badań przez Caspari Center (Caspari Center, 2019).

Stosunek wielu Żydów mesjanistycznych do państwa Izrael dobrze oddaje wypowiedź jednego z najważniejszych europejskich liderów Ruchu Władimira Pikmana z Berlina:

Ustanowienie państwa Izrael jest prawdopodobnie najważniejszym wydarzeniem w historii Żydów po Holokauście. W nim, pragnienie narodu żydowskiego posiadania własnego kraju stało się rzeczywistością. Od 1948 roku imigrowały tam miliony Żydów. Po utworzeniu państwa Izrael natychmiast stało się ono centralnym punktem tożsamości żydowskiej. Bez względu na to, w jakim kraju żyją Żydzi, to przede wszystkim uważają Izrael za „swoją” kraj i miejsce „schronienia” na wypadek potrzeby. Bezpieczeństwo i dobrobyt Izraela jest głębokim pragnieniem narodu żydowskiego na całym świecie. Widać to na przykład w modlitwie za Izrael w liturgii żydowskiej, w sposobie, w jaki religijni Żydzi kierują swoje modlitwy w kierunku Jerozolimy oraz w sposobie, w jaki świeccy Żydzi uważnie śledzą wiadomości z Izraela. Izrael jest także w centrum uwagi Żydów. Izrael i Żydzi są związani razem. Każde znaczące wydarzenie w Izraelu ma swoje implikacje i konsekwencje dla Żydów na całym świecie i do pewnego stopnia determinuje dobrobyt Żydów żyjących w diasporze. Dlatego, prezentując naszą soteriologię mesjanistyczną, musimy uwzględnić współczesny Izrael jako dowód wiernego Bożego postępowania w stosunku do narodu żydowskiego oraz kolejny krok w przygotowaniach do przybycia Mesjasza (Pikman, 2012, s. 2).

Częstokroć w kongregacjach mesjanistycznych praktykowana jest „modlitwa za Izrael”. Przejawia się ona w różnej formie, najczęściej mamy do czynienia z wznoszeniem modłów za: pokój, ochronę granic, sytuację ekonomiczną, izraelskie władze, wrogów Izraela oraz niewierzących w Mesjasza Żydów (Dulin, 2010, s. 23-24). W niektórych kongregacjach (głównie w USA) można spotkać się ze zwyczajem obchodzenia współczesnych świąt izraelskich, takich jak: Yom Ha'atzmaut (Dzień Niepodległości Izraela), Yom HaShoah (Dzień Pamięci Holokaustu), Yom HaAliyah (Dzień Aliji; powrotu do Izraela), Yom Yerushalayim (Dzień Jerozolimy; upamiętnienie włączenia miasta w granice państwa) oraz Jom ha-Zikkaron (Dzień Pamięci Poległych Żołnierzy Izraelskich i Ofiar Terroryzmu) (*Beth Messiah Congregation, Congregation Baruch HaShem*).

ZAPATRYWANIA POLITYCZNE

Pomiędzy Żydami mesjanistycznymi istnieją różne opinie, w jaki sposób należy rozwiązać konflikt na Bliskim Wschodzie. Powszechnie panuje pragnienie pokoju w regionie, co wyrażane bywa we wznoszonych do Boga modlitwach. Wielu popiera syjonistyczne ideały widziane z perspektywy mesjanistycznych prorocत्व. Dlatego większość Żydów mesjanistycznych zajmuje negatywne stanowisko odnośnie do koncesji terytorialnych na rzecz Palestyńczyków. Warto zauważyć, że część Żydów mesjanistycznych mieszkających w Izraelu zaangażowana jest w służbę pojednania z ich arabskimi sąsiadami. Pomimo politycznych i narodowościowych podziałów wierzący w Jezusa Żydzi oraz chrześcijanie spotykają się regularnie na wspólnej modlitwie, dzieląc wspólnotowe życie. Istnieją także grupy, które wykazują znacznie mniej empatii, jeśli chodzi o cierpiących nieżydowskich mieszkańców Izraela. W Ruchu mesjanistycznym obecne są różne spojrzenia na tematy polityczne, nie mamy do czynienia z monolitem, jednakże istnieje powszechna zgodność co do wiary w Bożą interwencję w przypadku powstania państwa Izrael. Członków Ruchu mesjanistycznego żyjących w Izraelu oraz poza nim cechuje duże przywiązanie do współczesnego państwa Izrael, widząc go często jako ziemię daną im przez Boga, aby na nowo zgromadzić na niej naród wybrany (Zaretsky i in., 2004, s. 32-33).

Przykładem politycznego zaangażowania organizacji mesjanistycznych i próby wpłynięcia na rozwój wydarzeń na Bliskim Wschodzie jest działalność Alliance for Israel Advocacy (AIA). Głosi ona na podstawie Biblii prawo posiadania przez Izrael ziemi na zajmowanych przez siebie terenach. Organizacja ta prezentuje stanowisko zgodne z wierzeniami znacznej liczby członków Ruchu mesjanistycznego⁸. Jest ona częścią Messianic Jewish Alliance of America, jednej z największych parasolowych organizacji mesjanistycznych w Stanach Zjednoczonych. Alliance for Israel Advocacy opowiada się za całkowitym odrzuceniem podziału terytorium państwa na dwie części (*two-state solution*), zamiast tego popiera w zdecydowany sposób

8 Istnieją także krytyczne opinie, podkreślające negatywny wpływ forsowanych przez AIA propozycji na rzecz działań służących zbliżeniu Żydów mesjanistycznych z arabskimi chrześcijanami (Christianity Today, 2019).

niepodzielność kraju (*one state solution*). Jednym z przedstawianych przez organizację rozwiązań jest promowanie emigracji wśród Palestyńczyków żyjących na Zachodnim Brzegu. Zachętę przeniesienia się do innych krajów mają stanowić otrzymane przez nich środki finansowe. W 2018 r. podjęto polityczne działania, aby przekonać władze Stanów Zjednoczonych do poparcia idei głoszonych przez organizację (*Alliance for Israel Advocacy*, 2016). Oficjalnie zaproponowano, aby wsparto ideę emigracji Palestyńczyków poprzez przekazanie środków na ten cel z wydawanych corocznie przez rząd USA pieniędzy na Agendę Narodów Zjednoczonych dla Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie (*United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East, UNRWA*) argumentując, że środki te są obecnie wykorzystywane przez władze palestyńskie na rzecz rozprzestrzeniania terroryzmu (*The Intercept*, 2018). Działania te stanowią dowód na rosnące znaczenie Ruchu, nie tylko w samym Izraelu, ale również globalnie.

PRAWO POWROTU

Od samego początku powstania państwa Izrael kluczowa dla jego władz stała się odpowiedź na pytanie: kto jest Żydem? Kto może skorzystać z Prawa Powrotu? Dla społeczności mesjanistycznej wiąże się to z nieustannym zmaganiem i walką o przyznanie pełni praw obywatelskich (*Høyland*, 2008, s. 83). Prawo Powrotu uchwalone zostało w 1950 r., gwarantowało ono przyznanie obywatelstwa dla wszystkich Żydów migrujących do Izraela. Jednocześnie definiowało Żyda jako osobę urodzoną z żydowskiej matki bądź też będącą konwertytą na judaizm. W 1970 r. dokonano uściślenia tej definicji, zaznaczając że członkowie innych religii nie mogą skorzystać z przywileju Prawa Powrotu (*Neuhaus*, 2014, s. 4). W 1989 r. Izraelski Sąd Najwyższy uznał w swoim wyroku, że Żydzi mesjanistyczni nie mogą skorzystać z tego prawa, zajmując przy tym stanowisko tożsame z ortodoksyjnym judaizmem (*Dein*, 2009, s. 82). W tym kontekście żydowscy wyznawcy Jezusa traktowani są przez izraelskie instytucje jako chrześcijańscy konwertyci i dlatego odmawia się im prawa do Aliji (hebr. wstąpienie; żydowska imigracja do Izraela) zgodnie z uchwalonym Prawem Powrotu. Mimo to każdego roku niewielka

liczba Żydów mesjanistycznych osiedla się w Izraelu, częstokroć nie przyznając się do swojej wiary podczas kontaktu z żydowskimi służbami imigracyjnymi (*Jews for Jesus*).

Z uwagi na rosnącą liczbę odrzuconych wniosków składanych przez Żydów mesjanistycznych, jedna z największych izraelskich gazet „Haaretz” opublikowała w 1988 r. Sondaż, w którym postawiono następujące pytanie:

osoba urodzona z żydowskiej matki, lojalna wobec państwa Izrael, służąca w IDF, płacąca podatki, obchodząca żydowskie święta, zachowująca przykazania Tory i tradycję, czująca się Żydem, jednakże wierząca w Jezusa jako Mesjasza, która nie była ochrzczona w religii chrześcijańskiej – czy pozostaje Żydem zgodnie z powszechnym izraelskim prawem, a w szczególności z Prawem do Powrotu? (Bendel, 2016, s. 20).

Z udzielonych przez ponad 1000 respondentów odpowiedzi wynikało, że 78% z nich odpowiedziało twierdząco na przedstawione zapytanie. Pomimo rosnącej w społeczeństwie izraelskim przychylności w stosunku do Żydów mesjanistycznych, najwyższe władze Izraela do tej pory odmawiają im korzystania z Prawa Powrotu (tamże).

Pozytywne rozpatrzenie wniosku o obywatelstwo zależy od stanowiska Ministerstwa Sprawiedliwości, które od wielu lat jest pod wpływem ortodoksyjnego stronnictwa politycznego. Dlatego też Żydzi mesjanistyczni nie mogą liczyć na przychylne jego nastawienie odnośnie do ich państwowego statutu. Przykładem znanej sprawy jest odrzucenie wniosku o Aliję ocalałej z Holokaustu Renate Kaufmann. Jej wniosek został odrzucony przez izraelskie władze ze względu na jej wiarę w Jezusa. Jej mąż, będący wierzącym w Mesjasza obywatelem Izraela, po tej decyzji spotkał się z prześladowaniami. Został m.in. kilka razy pobity oraz zwolniony z pracy. Sprawa Renate Kaufmann obrazuje paradoksalną sytuację – podczas okupacji wojennej została ona uznana przez nazistowskie władze za Żydówkę, za co skazano ją na zagładę. Pomimo tego współczesne państwo Izrael odmawia jej przyznania obywatelstwa, nie traktując jej jak Żydówkę (Bendel, 2016, s. 20-21). Inną znaną sprawą jest historia urodzonego w Republice Południowej Afryki małżeństwa Garego i Shirley Bertsford. Oboje, mając pochodzenie żydowskie, w latach 70. uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza. W 1982 r. złożyli podanie o imigrację do

Izraela. Z uwagi na ich wierzenia zostało ono odrzucone, pomimo urodzenia przez żydowskie matki. Dlatego kilka lat później złożyli ponownie pismo, tym razem do izraelskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, celem skorzystania z Prawa Powrotu. Ponownie nie przyniosło ono zamierzonego rezultatu. Tym razem odmowę uzasadniono uznaniem ich za wyznawców innej religii. Ostatecznie w 1989 r. zwrócili się do Sądu Najwyższego argumentując, że są Żydami wierzącymi w Jezusa i nigdy nie zostali członkami żadnego kościoła chrześcijańskiego. I znowu określono ich mianem wyznawców innej religii. Jeden z trzech wyrokujących sędziów, Menachem Elontak, przedstawił swoje stanowisko w następujący sposób:

Żydzi mesjanistyczni próbują odwrócić koła historii mającej dwa tysiące lat. Ale naród żydowski podjął decyzję w ciągu tych dwóch tysięcy lat, że Żydzi mesjanistyczni nie należą do żydowskiego narodu i nie mają prawa, aby się o to starać (Cohn-Sherbok, 2000, s. 198-199, cyt. 199).

Mamy tutaj do czynienia również z konfliktem na poziomie religijnym. Możemy o nim mówić z uwagi na kontrolowanie religijnych sądów przez ortodoksyjnych przywódców, którzy odpowiadają za wydawanie urzędowych poświadczeń dotyczących konwersji, ślubów oraz rozwodów. Stosują oni właśnie taką zawężoną definicję Żyda (zgodnie z prawem halachicznym) jako osoby urodzonej z żydowskiej matki bądź konwertyty na judaizm. Wywołuje to sprzeciw także u pozostałych grup w społeczeństwie, które obawiają się, że takie podejście ogranicza przyrost demograficzny państwa. Bowiern w przyszłości może to sprawić, że z uwagi na duży przyrost naturalny wśród ludności arabskiej, społeczność żydowska stanie się mniejszością we własnym kraju (Høyland, 2008, s. 83).

SKOMPLIKOWANA PERSPEKTYWA

Warto zauważyć, że prześladowania dotyczą Żydów mesjanistycznych nie tylko na szczeblu rządowym. Wielokrotnie można spotkać się z obraźliwym nazewnictwem, pojawiającym się przede wszystkim w mediach, sądownictwie oraz wśród polityków, którzy stygmatyzują kongregacje mesjanistyczne jako sekty (*Jews for Jesus*).

Od początku swojego istnienia Ruch mesjanistyczny napotyka na duży opór ze strony przedstawicieli głównych nurtów w judaizmie. Przez większość z nich Żydzi mesjanistyczni traktowani są jako apostaci, uważani są za chrześcijańskich konwertytów. W Izraelu Żydzi mesjanistyczni wielokrotnie spotykają się z wrogim stosunkiem do nich, przede wszystkim ze strony członków ortodoksyjnego judaizmu. W przeszłości prześladowania wyrażały się nie tylko w formie słownych i fizycznych ataków, ale także cechował je społeczny ostracyzm. Udokumentowany jest także terrorystyczny atak na wierzących w Jezusa Żydów (Dein, 2009, s. 82).

Wierzący w Jezusa Żydzi bywają nieustannie dyskryminowani w społeczeństwie z uwagi na wyznawaną przez nich wiarę w Mesjasza. Poświadcza to przypadek mesjanistycznej pary pochodzącej z miejscowości Rishon l'Zion, której odmówiono wynajęcia sali pod ślubną ceremonię. Otrzymali oni warunkowe zezwolenie, jeśli zobowiążą się, że podczas ceremonii ślubnej nie zostaną odczytane fragmenty z Nowego Testamentu. Sprawa została przez młodą parę skierowana na drogę sądową, zarzucając właścicielowi obiektu religijną dyskryminację (Bendel, 2016, s. 21).

Mimo napotykaných trudności, Żydzi mesjanistyczni są coraz bardziej obecni w izraelskim przekazie medialnym. Mamy do czynienia z widoczną jego zmianą. O ile w latach 80. i 90. ich wizerunek ukazywany był w znacznej mierze z perspektywy przeciwników Żydów mesjanistycznych, to po roku dwutysięcznym ich stanowisko zaczęło być coraz częściej uwzględniane przez media. Dało to także niektórym osobom szansę na możliwość publicznego dzielenia się wiarą w Jezusa Mesjasza. Umiarkowana przychylność w mediach pozwala niektórym organizacjom mesjanistycznym na większą skalę publikować w prasie materiały dotyczące wyznawanej przez nich wiary (Bendel, 2016, s. 26). Warto odnotować także zmiany w środowisku żydowskich naukowców. Przykładem jest reformowany rabin Dan Cohn-Sherbok, który uważa Żydów mesjanistycznych za przedstawicieli w pełni usankcjonowanej formy judaizmu (Dein, 2009, s. 82).

KONKLUZJA

Należy stwierdzić, że mimo lojalnej postawy wobec państwa Izrael, Żydzi mesjanistyczni wciąż nie są uznawani przez oficjalne władze za prawowitych obywateli. Niezależnie też od coraz lepszego odbioru Ruchu mesjanistycznego w izraelskich mediach i w społeczeństwie, prześladowania nie ustępują (Bendel, 2016, s. 28). Z perspektywy czasu można jednak zaobserwować pozytywne zmiany. W społeczeństwie izraelskim Żydzi mesjanistyczni spotykają się z coraz większą akceptacją. Widać jednocześnie, że jest to proces długotrwały, trwający dziesięciolecia, przełamujący powoli bariery społeczne w odniesieniu do żydowskich wyznawców Jezusa. Wciąż jednak obecne są różne formy dyskryminacji oraz występują wymierzone przeciwko nim ataki (Dein, 2009, s. 82).

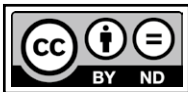
Na zakończenie można stwierdzić, że podstawowym czynnikiem umożliwiającym zwalczenie religijnej dyskryminacji Żydów mesjanistycznych, jest konieczność przyznania im obywatelstwa na podstawie Prawa Powrotu. Z pewnością oficjalne przyjęcie do społeczności żydowskiej wierzących w Jezusa Żydów będzie miało ogromny wymiar symboliczny. Powinno ono również wpłynąć na zainteresowanie tą częścią żydowskiej historii, która przez wieki stanowiła temat tabu dla wyznawców judaizmu, dając szansę na uzdrowienie ran przeszłości i zbliżenie z chrześcijaństwem. Można wyrażać także nadzieję na dalszą poprawę postrzegania wierzących w Jezusa Żydów przez znaczną część społeczeństwa izraelskiego, co będzie stanowić istotny czynnik nacisku do poprawy ich prawnego statutu. Jednocześnie nic nie wskazuje na zmianę stosunku społeczności mesjanistycznej wobec państwa Izrael, w związku z tym należy spodziewać się kontynuacji tej lojalnej postawy.

BIBLIOGRAFIA

- Alliance for Israel Advocacy. (2016). *Time to Dump the "Two State Solution"*. Pozyskano z: <https://www.israeladvocates.org/assets/2state.pdf> (dostęp: 26.03.2020).
- Bendel, L. (2016). How Has the Image of Messianic Jews in Israel Changed in the Last 37 Years? *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 76/2, s. 2-28.
- Beth Messiah Congregation. *Calendar*. Pozyskano z: <https://www.beth-messiah.com/calendar> (dostęp: 7.03.2020).
- Brickner, D. (2009). How Christian Is Christian Zionism. *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 60/1, s. 69-80.
- Caspari Center. (2019). *How Many Messianic Jews in Israel?*. Pozyskano z: <https://www.caspari.com/2019/10/07/how-many-messianic-jews-in-israel/> (dostęp: 24.03.2020).
- Cohn-Sherbok, D. (2000). *Messianic Judaism*. London – New York: Cassell.
- Christianity Today. (2010). Carnes, T. *A Ministry Grows in Brooklyn*. Pozyskano z: <https://www.christianitytoday.com/ct/2010/september/28.19.html> (dostęp: 3.04.2020).
- Christianity Today. (2019). Casper, J. *How Palestine Divides Messianic Jews*. Pozyskano z: <https://www.christianitytoday.com/ct/2019/may/messianic-jews-advise-evangelicals-israel.html> (dostęp: 24.03.2020).
- Congregation Baruch HaShem. *Calendar*. Pozyskano z: <https://mycbh.org/events/calendar> (dostęp: 7.03.2020).
- Dein, S. (2009). Becoming A Fulfilled Jew: An Ethnographic Study of a British Messianic Jewish Congregation. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 12/3, s. 77-101.
- Dulin, J.Ch., (2010). *Messianic Judaism as a mode of fundamentalist authenticity: grammar of authenticity through ethnography of a contested identity*. San Diego: Univeristy of California.
- Gershon, N. (2000). Rome in Jerusalem: The Pope, the Jews and the Gospel in Israel?. *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 32/1, s. 59-70.
- Hocken, P., i Juster, D. (2015). *Żydowski ruch mesjanistyczny: wprowadzenie*. Katowice: Emmanuel.
- Høyland, K. (2008). News from the Israeli Scene. *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 57/4, s. 83-84.
- Jews for Jesus. Stout, S. *Messianic Jews in Modern Israel*. Pozyskano z: <https://jewsforjesus.org/publications/havurah/messianic-jews-in-modern-israel> (dostęp: 27.03.2020).
- Juszczak, A.R. (2019). *Judaizm mesjanistyczny. W drodze do Kościoła czy do Synagogi?*. Kraków: Domarton.

- Kollontai, P. (2004). Messianic Jews and Jewish Identity. *Journal of Modern Jewish Studies*, 3, s. 195-205.
- Kościańczuk, M. (2012). *Tożsamość wspólnot mniejszościowych. Kulturoznawcza analiza tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich*. Poznań: UAM Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych.
- Neuhaus, D.M., (2014). "So That They May Be One": Ecumenism in Israel-Palestine Today. *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 72, s. 2-8.
- One for Israel. *Findings Of New Research On The Messianic Movement In Israel*. Pozyskano z: <https://www.oneforisrael.org/bible-based-teaching-from-israel/findings-of-new-research-on-the-messianic-movement-in-israel/> (dostęp: 26.03.2020).
- Pikman, V., (2012). Jewish and Historical Foundations for Post-Holocaust Messianic Soteriology. *Kesher. A Journal Of Messianic Judaism*, 26, s. 1-11.
- The Intercept. (2018). Fang, L. *Messianic Jewish Lobbying Group Builds Support for U.S. Funded Ethnic Cleansing Plan in Palestine*. Pozyskano z: <https://theintercept.com/2018/12/16/israel-messianic-jews-ethnic-cleansing-palestinians-pence/?menu=1> (dostęp: 26.03.2020).
- Yaakov, A. (2011). Jews and New Religious Movements: An Introductory Essay. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15/1, s. 5-21.
- Zaretsky, T. (red.), Kjær-Hansen, K., Kvarme, O.Ch., Skjøtt, B.F., Harvey, R., Newell, T. (2004). *Jewish Evangelism. A Call to the Church. Lausanne Occasional Paper*, 60. Pozyskano z: <https://israel.dk/wp-content/uploads/2013/04/Jewish-evangelism-a-call-to-the-church.pdf> (dostęp: 31.03.2020).

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

INFORMACJE DLA AUTORÓW

(wymogi edytorskie, etyczne oraz merytoryczne)

ZASADY OGÓLNE

1. Artykuły przyjmowane są zarówno w języku angielskim (preferowany), jak i w języku polskim.
2. Wszystkie nadesłane teksty są recenzowane. Warunkiem opublikowania tekstu jest pozytywna opinia co najmniej dwóch recenzentów potwierdzona akceptacją do opublikowania przez Komitet Redakcyjny.
3. Złożony do „Horyzontów Polityki” tekst nie powinien być wcześniej nigdzie publikowany ani w tym samym czasie złożony w redakcjach innych czasopism.
4. Autor (autorzy) wraz z tekstem artykułu naukowego składają wniosek o jego nieodpłatne opublikowanie oraz oświadczenie, którego wzór dostępny jest na stronie internetowej czasopisma. Autor jest zobowiązany przesłać do Redakcji (faks, dokument zeskanowany, tradycyjna poczta) oświadczenie o wyrażeniu zgody na nieodpłatną publikację artykułu w wersji papierowej i elektronicznej (PDF) oraz indeksowanie abstraktu artykułu w krajowych i międzynarodowych bazach danych, z którymi współpracuje Redakcja.
5. Zapraszamy zarówno do zgłaszania artykułów tematycznych (każdy numer poświęcony jest odrębnemu tematowi, danemu zagadnieniu, artykuły te są publikowane w dziale „Artykuły tematyczne”), jak i artykułów na dowolny temat (publikowanych w dziale „Varia”). Artykuły przyjmowane są w następujących terminach:
 - do 31 marca – do numeru marcowego następnego roku (teksty w języku polskim i/lub językach kongresowych)
 - do 30 czerwca – do numeru czerwcowego następnego roku (teksty w języku polskim i/lub językach kongresowych)
 - do 30 września – do numeru wrześniowego następnego roku (teksty w języku polskim i/lub językach kongresowych)
 - do 31 grudnia – do numeru grudniowego następnego roku (teksty w języku polskim i/lub językach kongresowych)

(w/w terminy mogą być zawężone w wypadku niektórych numerów tematycznych, szczególnie dotyczące artykułów tematycznych podawane są w odrębnych zaproszeniach do składania artykułów tzw. Call for Papers)

6. Czasopismo nie pobiera opłat za proces wydawniczy (APC) oraz za zatwierdzenie tekstu (submission charge).

WYMOGI TECHNICZNO-EDYTORSKIE

1. Nadsyłane do Redakcji propozycje artykułów powinny być opracowane zgodnie z przyjętymi przez Redakcję zasadami edytorskimi:
 - a. czcionka: Times New Roman, 12 pkt;
 - b. odstępy między wierszami: 1,5 wiersza;
 - c. tekst obustronnie wyjustowany;
 - d. wcięcia akapitowe: standardowe;
 - e. tytuły i podtytuły: czcionka Times New Roman, 12 pkt, pogrubiona;
 - f. marginesy: standardowe (2,5 cm z każdej strony);
 - g. numeracja stron: ciągła, pośrodku dolnej części strony;
 - h. cytaty w tekście pisane w cudzysłowie.
2. Nadesłany tekst powinien objętościowo zawierać 20 000-30 000 znaków ze spacjami (tj. 0,5-0,75 ark. aut.).

3. W artykule należy stosować odwołania do literatury w systemie „autor – data wydania” (tzw. nawiasy referencyjne) według **stylu APA 6** (<http://www.apa-style.org/> oraz Przewodnik po kodowaniu w stylu APA; przydatna strona w języku polskim: <http://socjolekt.uni.opole.pl/?p=2531>). Zgodnie z nim przypisy umieszcza się bezpośrednio po cytacie lub w innym miejscu wymagającym wskazania źródeł w formie skróconej informacji bibliograficznej: w nawiasach podaje się nazwisko autora (ewentualnie współautorów) lub skrót tytułu źródła (w przypadku prac zbiorowych bez podanego redaktora), datę wydania oraz numery stron, na które powołuje się autor pracy, np. (Smith, 2012, s. 44). Pełną bibliografię należy podać na końcu artykułu w formie wykazu alfabetycznego.
4. Jeżeli w proponowanym artykule występują ilustracje, powinny być one przesłane w osobnych plikach graficznych (.tif; .eps; .jpg) w rozdzielczości 300 dpi; a wykresy (tylko odcienie szarości) przygotowane za pomocą Microsoft Office Excel należy dołączyć wraz z plikami źródłowymi (.xls).
5. **Propozycje artykułów powinny być przesłane pocztą elektroniczną, po uprzednim zalogowaniu do systemu OJS:** <https://horyzonty.ignatianum.edu.pl/index.php/HP> według jednego z trzech sposobów:
 - Jeśli Autor zna swój login i hasło, bo wcześniej zakładał swoje konto w „Horyzontach Polityki” (jako autor, recenzent, czytelnik): <https://horyzonty.ignatianum.edu.pl/index.php/HP/login>
 - Jeśli Autor nie jest pewny, czy posiada konto w systemie OJS lub nie pamięta hasła: <https://horyzonty.ignatianum.edu.pl/index.php/HP/login/lostPassword>
 - Jeśli Autor rejestruje się po raz pierwszy: <https://horyzonty.ignatianum.edu.pl/index.php/HP/user/register>
6. Proszę się rejestrować jako „czytelnik”, „autor” oraz w wypadku osób z co najmniej stopniem doktora jako „recenzent”. Domyślnie rejestracja uwzględnia tylko „czytelnika”, a brak zaznaczenia opcji „autor” uniemożliwi wygranie artykułu.
7. **UWAGA: Przy wgrzywaniu artykułu proszę umieścić plik bez danych Autora, ze względu na podwójnie tzw. ślepą recenzję, natomiast w „Metadanych”: imię i nazwisko, stopień, tytuł naukowy, numer osobisty ORCID, miejsce pracy: uczelnia, wydział, instytut, katedra, zakład z adresem, ew. numer grantu, z jakiego powstał artykuł.**

STRUKTURA ARTYKUŁU

1. Nadesłane propozycje artykułów powinny mieć następującą strukturę:
 - imię i nazwisko autora/autorów wraz z jego/jej/ich afiliacją (podane w metadanych do wiadomości Redakcji)
 - tytuł w języku polskim (lub języku oryginału)
 - streszczenie w języku polskim (lub języku oryginału)
 - słowa kluczowe w języku polskim (max. 5)
 - tytuł w języku angielskim
 - streszczenie w języku angielskim 1500-2000 znaków ze spacjami
 - słowa kluczowe w języku angielskim (max. 5)
 - właściwy artykuł z uwzględnieniem merytorycznej struktury: wstęp, metody badawcze, część zasadnicza, wyniki i wnioski
 - wykaz wykorzystanej bibliografii
2. Streszczenie powinno prezentować główne tezy artykułu, a nie informacje o problemach, które autor porusza, i być zrozumiałe bez czytania pracy. Streszczenie powinno zawierać 1500-2000 znaków ze spacjami i posiadać określoną strukturę, odzwierciedlającą istotę artykułu:

WZÓR:

STRESZCZENIE

CEL NAUKOWY:

PROBLEM i METODY BADAWCZE:

PROCES WYWODU:

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:

WYMOGI MERYTORYCZNE

1. Przed nadesłaniem propozycji artykułu prosimy zapoznać się z formularzem recenzji, w którym szczegółowo wyartykułowano zasady oceny merytorycznej artykułu. Formularz recenzji można pobrać ze strony internetowej czasopisma.
2. Każdy nadesłany artykuł powinien składać się z następujących części:
 - a. **WSTĘP**, gdzie opisany jest cel naukowy artykułu, hipoteza badawcza/teza badawcza (problem badawczy) w formie krótkiej i zrozumiałej, z zaznaczeniem nowości/wyjątkowości stawianego problemu badawczego
 - b. **INSTRUMENTY I NARZĘDZIA BADAWCZE** (metody) (bezwzględnie wymagane dla artykułów statystyczno-analitycznych) oraz źródła badawcze z uwzględnieniem najnowszej literatury naukowej dotyczącej traktowanej problematyki
 - c. **CZĘŚĆ ZASADNICZA (PROCES WYWODU)** (z możliwością podziału na sekcje według schematu 1; 1.1; 1.1.1; 2; 2.1.) przeprowadzona w sposób zrozumiały i konkretny, która powinna wykazać znaczenie wyników dociekań naukowych w sposób komparatywny
 - d. **WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ** – jasne i zwięzłe
 - e. **WNIOSKI**, które są odpowiedzią na wcześniej postawiony problem badawczy z konkretnymi **INNOWACJAMI/REKOMENDACJAMI NAUKOWYMI** – może stanowić krótką, niezależną część podsumowującą całość wyводу

Przydatna pomoc naukowa:

http://www.ease.org.uk/sites/default/files/ease_guidelines-june2014-polish.pdf

Autorzy tekstów badawczych wykorzystujących analizy statystyczne są proszeni o zapoznanie się z uwagami:

http://www.pwe.com.pl/files/1436255816/file/wiecej_respektu_dla_liczb_i_zasad_statystyki.pdf

ARTYKUŁY NIEPOSIADAJĄCE TYCH ELEMENTÓW NIE BĘDĄ PRZYJMOWANE DO DAJSZEGO PROCEDOWANIA.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

GENERAL PRINCIPLES

1. Articles will be accepted in both English (preferred), as well as in Polish
2. All articles submitted for consideration will undergo a process of peer-review. In order for the article to be published, it will need to receive two positive reviews, and confirmation of acceptance from the Editorial Board.
3. Submissions to "Horizons of Politics" should not already have been published elsewhere, or be currently under consideration by another academic journal.
4. The author(s), along with the text of the academic article, must submit a statement and a declaration consenting to the article's free publication, a template of which is available on the journal's website. The author is required to send to the Editor (in the form of a fax, scanned document, or through the post) a statement that consents to the publication of the article free of charge in both hard copy and electronic formats (PDF), as well as for the indexing of the article abstracts in national and international data bases, with whom the editor collaborates.
5. We invite you to submit articles on particular subjects (each issue is devoted to a separate topic, and these articles are published in a special section in each edition that discusses a particular subject), as well as articles on other subjects (published in the section 'Varia'). Deadlines for future editions are:
 - 31 March – the March edition next year (text in Polish and / or congress languages, preferably English);
 - 30 June – the June edition next year (text in Polish and / or congress languages, preferably English);
 - 30 September – the September edition next year (text in Polish and / or congress languages, preferably English);
 - 31 December – the December edition next year (text in Polish and / or congress languages, preferably English);

(These deadlines may be restricted in the case of some special subject issues, especially in relation to thematic articles, which will be invited for submission after a 'call for papers').

6. No article submission or article processing (APC) fees are charged.

TECHNICAL and EDITORIAL REQUIREMENTS

1. Articles sent to the Editor for consideration should be prepared in accordance with the editorial rules:
 - a. font: Times New Roman, 12 pt.;
 - b. line spacing: 1.5 lines;
 - c. the text justified on both sides;
 - d. indentation: standard;
 - e. headings and subheadings: font Times New Roman, 12 pt, bold;
 - f. margins: standard (2.5 cm on each side);
 - g. numbering: continuous, at the centre of the bottom of the page;
 - h. citations contained within the text should be enclosed in quotation marks.
2. The submitted text should contain 20 000-30 000 characters.
3. References to the literature contained in the article should use the author-date system (i.e. the parenthesis system) according **style APA 6** (<http://www.apastyle.org/>). Accordingly, the notes placed directly after the citation or elsewhere should indicate the source in an abbreviated form or bibliographic information. This

following should be enclosed within brackets: the author(s) or in the absence of authors an abbreviated title of the source (such as in the case of collective works without a clear editor), the date of publication, as well as the page number(s) which are cited in the article, e.g. (Smith, 2002, p. 44). A complete bibliography should be produced at the end of the article, and the sources should be listed in alphabetical order.

4. If the article contains an illustration it should be sent in the following file types (.tif; .eps; .jpg) at a resolution of 300 dpi; and graphs (only shades of gray) prepared using Microsoft Office Excel must be accompanied by the source files (.xls).
5. **Articles submitted for consideration should be sent via email, after the sender has logged in at this address:** <https://horyzonty.ignatianum.edu.pl/index.php/HP>
6. **Because of "blind review", please submit article without of informations about the author(s).**
7. Informations about the author(s) should contain the following data: the first and family name(s), the author(s)' degree and academic title, personal ORCID number their place of work (university, faculty, institute, research unit) with address, please submit in the "Metadata".

STRUCTURE of the ARTICLE

1. The submitted article should contain the following structure:
 - The first name and family name(s) of the author(s) along with their institutional affiliation (in the Metadata)
 - The title in Polish (or the original language)
 - An abstract written in Polish (or the original language)
 - Key words in Polish (a maximum of 5)
 - The title in English
 - An abstract written in English of between 1500-2000 characters including spaces
 - Key words in English (a maximum of 5)
 - The article should take into consideration the following substantive structure: an introduction, methodology, some basic results and conclusions
 - A bibliography of sources consulted
2. The abstract should present the main thesis of the article, and not information about the problems that the author is pursuing and which can be understood without reading the article. The abstract should contain 1500-2000 characters including spaces and be structured in a way reflects the essence of the article.

TEMPLATE:

ABSTRACT

RESEARCH OBJECTIVE:

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:

THE PROCESS of ARGUMENTATION:

RESEARCH RESULTS:

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

BASIC RECOMMENDATIONS

1. Before submitting your article for consideration we ask that you refer to the reviewer's form, which presents the details of the guidelines of assessment of the article. The review form can be downloaded from the journal's internet page.
2. Each submitted article should consist of the following parts:
 - a. Introduction, which describes the aims of the article, the research hypothesis/thesis (the research problem) in a way that is short and understandable, indicating the new/original research problem.
 - b. Research tools (methods) (essential for those articles using statistical analysis) as well as the sources of research taking into consideration the newest academic literature in relation to the issues that are being discussed.
 - c. The body of the article (development of the argument) (which can be divided into sections according to the following scheme 1; 1.1; 1.1.1; 2; 2.1.) This should be presented in a clear and concrete manner, and place the research results in a comparative context.
 - d. Results of the research analysis – which should be clear and concise
 - e. Conclusion, which provides an answer to the problem which had been earlier posed with innovations and recommendations – there can also be a short separate section that summarizes the whole argument
A useful study aid can be found: http://www.ease.org.uk/sites/default/files/ease_guidelines-2015.pdf

ARTICLES WHICH DO NOT CONTAIN THE ABOVEMENTIONED ELEMENTS WILL NOT BE ACCEPTED FOR FURTHER CONSIDERATION.

Warunki prenumeraty

„Horyzontów Polityki”

Roczna prenumerata

„Horyzontów Polityki” wynosi 100,00 PLN

Cena 1 egz. w sprzedaży detalicznej wynosi 27,00 PLN
w prenumeracie 25,00 PLN

Annual Subscription Price 80,00 € (mailing cost included)

Zamówienia prosimy kierować na adres:

Akademia Ignatianum w Krakowie

„Horyzonty Polityki”

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

ALIOR BANK SA

nr konta: 94 2490 0005 0000 4600 9871 1366

SWIFT: ALBPPLPW

DYSKURS POLITOLOGICZNY

Seria wydawnicza Instytutu Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie pod redakcją Włodzimierza Bernackiego, Wita Pasierbka, Bogdana Szlachty

Dotychczas w części „monografie” ukazały się publikacje:

- Anna Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny. Wokół sporu o demokrację deliberatywną*, Kraków 2010, ss. 416.
- Paweł Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, Kraków 2011, ss. 324.
- Radosław Rybkowski, *Upadek stopni – stopnie upadku. Problemy amerykańskiego szkolnictwa wyższego*, Kraków 2011, ss. 224.
- Konrad Oświecimski, *Grupy interesu i lobbng w amerykańskim systemie politycznym*, Kraków 2012, ss. 652.
- Mirosław Lakomy, *Rynek radiowy w Polsce*, Kraków 2012, ss. 144.
- Paweł Armada, *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*, Kraków 2012, ss. 612.
- *The Problem of Political Theology*, ed. by Paweł Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek, Kraków 2012, ss. 228.
- Agnieszka Puskow-Bańka, *Polska i Polacy w myśli narodowej demokracji na przełomie XIX i XX wieku (Jan Ludwik Poptawski, Zygmunt Balicki, Roman Dmowski)*, Kraków 2013, ss. 314.
- Mirosław Lakomy, *Demokracja 2.0. Interakcja polityczna w nowych mediach*, Kraków 2013, ss. 404.
- Rafał Lis, *Ku społeczeństwu cywilnemu i bogactwu narodów. Główne koncepcje polityczne i prawne szkockiego Oświecenia*, Kraków 2014, ss. 399.
- Konrad Oświecimski, *Lobby etniczne a polityka zagraniczna USA – wybrane przykłady*, Kraków 2014, ss. 311.
- *Problemy demokracji*, redakcja naukowa Mirosław Lakomy i Maria Nowina Konopka, Kraków 2014, ss. 221.
- Mirosław Lakomy, Leszek Porębski, Natalia Szybut, *Polityka 2.0. Aktorzy polityczni w świecie nowych technologii*, Kraków 2014, ss. 254.

- Aleksandra Pohl, *Autorytaryzm. Studium psychologiczne*, Kraków 2015, ss. 286.
- *NetoDEMOKracja: Web 2.0 w sferze publicznej*, redakcja Konrad Oświecimski, Aleksandra Pohl, Mirosław Lakomy, Kraków 2016, ss. 268.
- *Zarządzanie i nowe technologie ICT w sferze publicznej*, redakcja Mirosław Lakomy, Konrad Oświecimski, Kraków 2017, ss. 178.
- Konrad Oświecimski, Mirosław Lakomy, *E-kampanie prezydenckie w USA i w Polsce*, Kraków 2017, ss. 286.
- Tomasz Litwin, Krzysztof Łabędź, Radosław Zyzik, *Aktualna debata wokół zasad ustrojowych w Polsce*, Kraków 2019, ss. 168.
- Mateusz Filary-Szczepanik, *Anarchia i dyscyplina. Rzecz o realistycznych teoriach stosunków międzynarodowych Hansa Morgenthaua i Kennetha Waltza*, Kraków 2019, ss. 460.

Dotąd ukazały się następujące zeszyty tematyczne
„Horyzontów Polityki”

- 2010, Vol. 1, N° 1 – Polityczna natura człowieka /
Political Nature of Man
- 2011, Vol. 2, N° 2 – Polityczny potencjał człowieka /
Political Potential of Man
- 2011, Vol. 2, N° 3 – Edukacja polityczna / Political Education
- 2011, Vol. 3, N° 4 – Nie-ludzki wymiar polityki /
Non-Human Dimension of Politics
- 2012, Vol. 3, N° 5 – Religijne wizje polityki /
Religious Visions of Politics
- 2013, Vol. 4, N° 6 – Patriotyzm i tożsamość /
Patriotism and Identity
- 2013, Vol. 4, N° 7 – Rzeczpospolita i republikanizm /
Polish Commonwealth and Republicanism
- 2013, Vol. 4, N° 8 – Europeizacja Europy /
Europeanization of Europe
- 2013, Vol. 4, N° 9 – Poza horyzont / Beyond the Horizon
- 2014, Vol. 5, N° 10 – Procesy europeizacji / Europeanisation
Processes
- 2014, Vol. 5, N° 11 – Ćwierć wieku wolności: Polska 1989-2014 /
25 Years of Freedom: Poland 1989-2014
- 2014, Vol. 5, No 12 – System polityczny: autonomia, auto-
reprodukcja i dehumanizacja? /
The Political System: Autonomous,
Self-Reproducing and Non-Human?
- 2014, Vol. 5, N° 13 – Różne oblicza polityki / Politics, Policy
and Polity
- 2015, Vol. 6, N° 14 – Suwerenność / Sovereignty
- 2015, Vol. 6, N° 15 – Dehumanizacja adwersarza politycznego /
The Dehumanization of the Political
Adversary
- 2015, Vol. 6, N° 16 – Polityka publiczna / Public Policy
- 2015, Vol. 6, N° 17 – European Economy and Geopolitics /
Gospodarka europejska a geopolityka
- 2016, Vol. 7, N° 18 – Wokół sporów o suwerenność / Around
the Disputes over Sovereignty

- 2016, Vol. 7, N° 19 – Osoba, wspólnota, polityka / Person, Community, Politics
- 2016, Vol. 7, N° 20 – Konflikt na Ukrainie – reaktywacja geopolityki? / The Conflict in Ukraine – the Reactivation of Geopolitics?
- 2016, Vol. 7, N° 21 – Secularization of Political Thought in Russia: From the “Right of Existence” to the Empire and Geopolitics
- 2017, Vol. 8, N° 22 – Handel międzynarodowy / International Trade
- 2017, Vol. 8, N° 23 – Międzynarodowe stosunki gospodarcze / International Economics
- 2017, Vol. 8, N° 24 – Globalne dobra publiczne / Global Public Goods
- 2017, Vol. 8, N° 25 – The Scottish Enlightenment and the Challenges of Commercial Society
- 2018, Vol. 9, N° 26 – Analiza zapisów Konstytucji z 1997 r. / Analysis of the Provisions of the Constitution from 1997
- 2018, Vol. 9, N° 27 – Procesy sekularyzacyjne w Kościele katolickim / Secularization in the Catholic Church
- 2018, Vol. 9, N° 28 – Namysł politologiczny nad Konstytucją RP z 1997 roku / The Reflection on the Constitution of the Republic of Poland 1997 from the Political Science Perspective
- 2018, Vol. 9, N° 29 – Local Public Policies
- 2019, Vol. 10, N° 30 – Namysł nad władzą polityczną / The Reflections on the Power
- 2019, Vol. 10, N° 31 – Władza polityczna w tradycji judeo-chrześcijańskiej / Political Power in Judeo-Christian Tradition
- 2019, Vol. 10, No 32 – Władza polityczna i natura ludzka w refleksji starożytnej / Political Power and Human Nature in Ancient Thought
- 2019, Vol. 10, N° 33 – Koncepcja władzy politycznej w refleksji średniowiecznej i renesansowej / The Notion of Political Power in Medieval and Renaissance Thought