

## Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи*

**Daniele Stasi**

Uniwersytet Rzeszowski

### Jedność polityczna i problem wartości

*Политическое единство и проблема ценностей*

#### 1. Suwerenność i „droga wartości”

Celem tego artykułu jest przedstawienie paru refleksji na temat relacji pomiędzy jednością polityczną a tym, co możemy nazwać sferą wartości. Moje uwagi ograniczają się do dwóch założeń: po pierwsze mówienie o wartościach może stanowić zagrożenie dla neutralności państwa i pluralizmu, czyli dwóch podstawowych fundamentów nowożytnego państwa prawa, po drugie pluralizm implikuje permanentne ryzyko utraty jedności politycznej.

Aby ukazać sens i wagę problematyki, która stanowi przedmiot tych refleksji, posłużę się terminologią Carla Schmitta zawartą w jego pracy *Die Staatsethik und pluralistischer Staat*<sup>1</sup>. Według tego niemieckiego prawnika, trudno jest osiągnąć jedność polityczną w państwie, w którym istnieje wiele odmiennych grup społeczno-religijno-kulturowych<sup>2</sup>, z uwagi na to, że żadna z nich nie może być legislatorem dla pozostałych. Innymi słowy, ponieważ każdy punkt widzenia, w tym typie społeczeństwa, który możemy nazwać społeczeństwem pluralistycznym, ma taką samą wartość, nie może on pełnić roli powszechnego normatywu. Nie może stanowić kryterium rozstrzygającego o tym, jaki punkt widzenia może mieć walor normatywny dla innych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Die Staatsethik und pluralistischer Staat*, „Kant-Studien” 1930, nr 35.

<sup>2</sup> „Der Staat erscheint tatsaechlich in weiten Masse von den verschiedenen sozialen Gruppen abhaengig, bald als ein Opfer, bald als Ergebnis ihrer Abmachungen”. *Ibidem*, s. 21.

<sup>3</sup> Zob. E. Parise, *Carl Schmitt. La difficile critica del liberalismo*, Napoli 2002, s. 22–25.

Z powodu różnic istniejących pomiędzy różnymi wizjami świata w przestrzeni publicznej, jedność polityczna, czyli sytuacja, w której nie narastają konflikty dotyczące racji wspólnego życia oraz współprzynależności do jednego państwa, jest zawsze zagrożona. Innymi słowy, pluralizm może pociągać ze sobą, jako konsekwencję, utratę jedności politycznej. Ta utrata wynika z tego, że każda grupa bądź jednostka, która stoi na stanowisku diametralnie odmiennym w stosunku do innych, może dostrzegać współistnienie z innymi grupami lub jednostkami jako wartość drugorzędną wobec prymatu swoich poglądów politycznych, religijnych, itd. Według Carla Schmitta, aby unikać utraty jedności politycznej, zespół norm odzwierciedlający pewne wartości, na podstawie którego porządek prawno-polityczny jest tworzony, musi być wynikiem zdolności pewnej grupy do dominacji. Jedność polityczna jest zatem rezultatem panowania jednych poglądów bądź grup nad innymi. Warto zapytać, jak dalece paradygmat tego niemieckiego prawnika przypomina filozofię porządku Thomasa Hobbesa?<sup>4</sup> Zarówno wg Hobbesa, jak i Schmitta, porządek społeczny i jedność polityczna nie są możliwe w sytuacji, w której wszyscy aktorzy społeczni sytuują się na tej samej pozycji, zajmując tę samą oś horyzontalną. Żeby sytuacja stała się dynamiczna, musi nastąpić zmiana, tzn. należy stworzyć władzę suwerenną, która musi przyjąć pozycję wertykalną. Suweren na mocy umowy staje się twórcą porządku społecznego, co jest konsekwencją ustanowienia zasady suwerenności będącej punktem normatywnym dla wszystkich innych możliwych postanowień społecznych. Konsekwencją ustalenia punktu odniesienia (suwerenności) w tworzeniu prawno-politycznego porządku jest nierówność społeczna. Wszystkie możliwe stanowiska w tym scenariuszu mogą być zgodne lub niezgodne z wolą suwerena, ale nie mogą być równe jego woli. Jedność polityczna jest osiągalna zatem poprzez decyzję suwerena, która w każdym przypadku stanowi punkt odniesienia dyskursów o prawie, polityce i moralności.

Poza instytucją suwerena, drugi sposób osiągnięcia jedności politycznej to ten, który możemy nazwać „drogą wartości”. Opiera się on na przekonaniu, że decyzja polityczna może wynikać z odwołania się do wartości, które mogą zostać powszechnie zaakceptowane w sferze publicznej i równocześnie mogą stanowić podstawę decyzji prawno-politycznej<sup>5</sup>. Droga wartości odróżnia się od tej sformułowanej przez Schmitta tym, że wartości a nie decyzja suwerena, która *de facto* odzwierciedla jedynie jeden pogląd, mogą stanowić szansę na realizowanie integracji politycznej oraz bazę harmonii społecznej. Chodzi tu o wartości, które nie budzą kontrowersji i sprzeciwu. Kiedy na przykład mówimy o życiu, naturze, sprawiedliwości i wolności, czyli o wartościach powszechnie akceptowanych, mamy na uwadze pewne odniesienia „samo-oczywiste”, dzięki którym

<sup>4</sup> Zob. D. Stasi, *Thomas Hobbes. Modernità e teoria politica*, Cantalupa Torino, 2007.

<sup>5</sup> O kwestii fundamentu decyzji prawno-politycznych w semantyce nowożytnej zob. D. Stasi, *Filozofia porządku polityczno-prawnego w nowożytności*, Rzeszów 2009.

możemy tworzyć niekontrowersyjne decyzje polityczne. Z uwagi na to, że wszyscy opowiadają się za naturą, wolnością, sprawiedliwością, różnica *amicus/hostis*<sup>6</sup> nie jest potrzebna do realizacji jedności politycznej. W tym kontekście wszyscy, parafrazując słynną frazeologię Schmitta, należeliby do grupy „przyjaciół” (*der Freund*) i nie byłoby miejsca na konflikt dotyczący istotnych aspektów społecznego porządku.

Widać więc wyraźnie, że realizacja jedności politycznej zakłada anulowanie różnic wynikających z „niezgody”, zarówno na poziomie społecznym, jak i politycznym. Wartości stanowią więc sposób ograniczania pluralizmu, ponieważ implikuje on uznanie ich przez wszystkich oraz zobowiązanie wszystkich bez wyjątku do ich realizacji. Te abstrakcyjne uwagi mają implikacje empiryczne<sup>7</sup>.

Jednym z najważniejszych elementów filozofii współczesnej jest uznanie, że żadna wartość nie podlega kryterium „prawda/fałsz”, tzn. żadna z nich nie może być zdefiniowana jako prawdziwa albo fałszywa z punktu widzenia czystej logiki<sup>8</sup>. I tak np. wolność czy natura nie jest sama w sobie prawdziwa lub fałszywa. A zatem, nie można uporządkować wartości wedle kryterium „prawda/fałsz”, a to dlatego, że każde z tych określeń ma charakter relatywny. Sprawa skomplikuje się bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę to, co wygląda na niewątpliwe w sferze moralności. Na przykład, można stwierdzić, że wartość życia jest najważniejsza ze wszystkich i że jest ona pojęciem „samo ewidentnym”, które może służyć jako podstawa możliwej hierarchii wartości bądź jako punkt odniesienia dla każdej decyzji politycznej. W związku z tym kwestia konkretyzacji jedności politycznej w sferze publicznej może być rozwiązana za pomocą silnej struktury wartości, która nie pozwala na istnienie różnicy w ramach państwa. Innymi słowy, wartość bądź pojęcie życia nie pozwala na różnorodność zdań.

Pojęcie życia nie jest jednak „samo-oczywiste”. Można zapytać na przykład, czy w przypadku wojny trzeba bronić życia, czy też nie? Ale czyjego życia? Mówiąc inaczej, jeśli jesteśmy za życiem, to czy możemy tolerować używanie broni przez naszą armię, która stanowi przecież zagrożenie życia innych ludzi? Czy sami mamy prawo brać udział w wojnie? Jak łatwo zauważyć, pojęcie życia budzi kontrowersje i prowokuje do formułowania odmiennych punktów widzenia na tę sprawę. Dobrym tego przykładem jest eutanazja. Spór pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami eutanazji polega na odmiennych koncepcjach życia, tzn. na tym, jak się to pojecie definiuje, czy traktuje się je jako pierwotniejsze wobec np. wolności, czy nie. W przypadku sporu o eutanazję na scenie politycznej będą przedstawione różne kolidujące ze sobą stanowiska. Cechą charaktery-

<sup>6</sup> H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart 1994, s. 80–85.

<sup>7</sup> E. Parise, *op.cit.*, s. 26.

<sup>8</sup> Tego zdania są między innymi Gianni Vattimo i Dario Antiseri, którzy wyrażali swoje poglądy dotyczące możliwości filozoficznego rozumu i roli wartości w pracy *Ragione filosofica e fede religiosa*, Soveria-Mannelli 2008.

styczną wszystkich stanowisk jest to, że opierają się one na łańcuchu argumentów wynikających jeden z drugiego<sup>9</sup>. Jeśli ktoś jest za eutanazją, musi uzasadnić swoją tezę, odwołując się do jeszcze innej wartości, na przykład „wartości równej wolności”<sup>10</sup> każdego obywatela. Łańcuch argumentacji za albo przeciwko eutanazji nie może być kontynuowany *ad infinitum*. Mówiąc inaczej, przechodząc od jednej wartości do innej, można dojść do sytuacji, w której każdy aktor sporu będzie się posługiwał wartością pierwszą (fundamentem), która nie podlega argumentacji, lecz tylko preferencjom osobistym. Innymi słowy, ostatnia wartość nie może być uzasadniona ani poprzez odwołania do innych wartości, ani przez kryterium „prawda/fałsz”. Można zatem stwierdzić, że w stosunku do realizowania porozumienia co do praw, spór o wartości prowadzi do ślepej uliczki. Wystarczy wyobrazić sobie dialog pomiędzy dwoma przywódcami politycznymi kierującymi się odmiennymi systemami religijnymi. Każdy z nich, kierując się dobrymi intencjami, będzie chciał służyć swojemu Bogu poprzez realizację indywidualnych dla danej religii wartości czy idei. Oni mogą komunikować się, posługując się samymi pojęciami, jak na przykład „wola Boga”, „sprawiedliwość”, „moralność”, „dobro wspólne”, ale tak naprawdę oni rozmawiają, nie prowadząc rzeczywistego dialogu.

W świetle tych przypadków można stwierdzić, iż alternatywne poglądy na scenie politycznej, bazujące na wartościach, wykluczają możliwości porozumienia i zwiększają trudność w podejmowaniu decyzji obowiązujących wszystkich, w ramach nie tylko państwa, ale także na przykład w sytuacji międzynarodowej współpracy. W społeczeństwie nowożytnym, złożonym i pluralistycznym, rozmowa o wartościach w obrębie polityki prowadzi albo do wzmocnienia konfliktu, albo do jedności politycznej osiągalnej tylko poprzez siłę, czyli poprzez rolę dominanta jednego aktora społecznego, który jest przedstawicielem pewnych wartości nad drugim. To, co zostało nazwane poprzednio „drogą wartości”, ma jako konsekwencję potwierdzenie konieczności paradygmatu Schmitta.

## 2. Ethnos religii i jedność polityczna

Tezy te są wystarczające, żeby rozumieć słabości stanowiska Habermasa w kwestii konfliktowości i możliwości jej przekroczenia w normalnej sytuacji

---

<sup>9</sup> Szczególnie w Italii o eutanazję toczy się między innymi spór pomiędzy zwolennikami świeckiego państwa a zwolennikami roli religii w życiu publicznym. Polemika zasługuje na uwagę zwłaszcza ze względu na domniemane zagrożenie życia każdego na skutek postanowień politycznych o różnej proveniencji. Ryzyko likwidacji wolności i granic tego, co możemy nazwać generalnie sferą prywatną, stanowi bazę dyskusji o *biopolityce*. Zob. R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

<sup>10</sup> Zob. J. Carter, *La libertà eguale*, Milano 2005, s. 34.

komunikacyjnej. Teoria Habermasa<sup>11</sup> zakłada, że najważniejszą wartością jest wartość komunikacyjnego działania dążącego do porozumienia, które musi mieć przewagę i musi poprzedzać, z punktu widzenia aksjologicznego, wszystkie inne wartości. Innymi słowy, wartość porozumienia, która jest osiągalna poprzez argumentację, musi mieć pierwsze miejsce zarówno w strategii komunikacyjnej każdego uczestnika mowy, jak i też w swoim własnym systemie wartości.

Jeśli jednak nie zakładamy, że argumentacja nie toczy się tylko pomiędzy „czystymi rozumami”, czyli pomiędzy podmiotami pozbawionymi cech wynikających przede wszystkim z kultury oraz mentalności, wtedy musimy przypuszczać, że hierarchia wartości (preferencje wartościowe) każdego aktora komunikacji polityczno-społecznej ma pierwszeństwo wobec porozumienia. Mówiąc inaczej, w zespołach wartości tych, którzy mogą uczestniczyć w procesie argumentacyjnym, zarówno argumentacja, jak i porozumienie mają znaczenie drugorzędne w stosunku do prawdy (oraz wartości), która jest wspierana przez samych uczestników procesu komunikacyjnego. Jedność polityczna z tego względu jest osiągalna tylko za pomocą idealnej sytuacji komunikacyjnej, która niestety pozostaje dość abstrakcyjna. Zresztą bez tej sytuacji idealnej, do której aktorzy muszą kierować swoją strategią komunikatywną, cała teoria Habermasa by upadła. Warto podkreślić, że tak jak w przypadku innych zespołów wartości, wartość porozumienia (podobnie jak sytuacja idealna) Habermasa nie tylko nie może być oceniana według kryterium „prawda/fałsz”, ale ostatecznie ta wartość jest niepoznawalna, nie ma empirycznego znaczenia.

Słabość myśli autora *Der philosophische Diskurs der Moderne*<sup>12</sup> jest podobna do wady tradycji doktryny politycznej kontraktualizmu. W myśl Grocjusza, Hobbesa, Locke’a i Rousseau, pojęcie pierwotnej sytuacji, która służy jako podstawa wszystkich założeń filozoficznych, odgrywa wielką rolę<sup>13</sup>. W ich ujęciu ta sytuacja, mająca inne cechy w filozofii każdego myśliciela, jest nazwana stanem natury. Bez pojęcia stanu naturalnego, który jest formą nieporządku społecznego lub niedoskonałości w obrębie stosunków między ludźmi, trudno by było zdefiniować wartość stanu cywilnego, czyli państwa. Inaczej mówiąc, filozofia kontraktualizmu podlega rozróżnieniu: „jeśli to ... więc”. Ponieważ istnieje stan natury, musi istnieć państwo. Można powiedzieć, że porządek państwa jest racjonalny wobec „nieporządku” stanu naturalnego. Sytuacja pierwotna (stan natury) stanowi jednak założenie filozoficzne, a nie fakt historyczny. Ona służy temu, by przedstawić pewną formę porządku społeczeństwa poprzez jego negację. Możemy określić stan natury i sytuację idealną jako „niezbędne hipotezy rozumu”, dzięki którym możemy zdefiniować typ porządku społeczeństwa, czyli typ porządku, który ma charakter względny.

<sup>11</sup> Zwracam uwagę tu na: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

<sup>13</sup> Zob. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Torino 2004.

Powracając do głównego wątku moich rozważań, mogę stwierdzić, że dzięki sytuacji idealnej komunikacji społecznej jedność polityczna pozostaje nieosiągalna. Do pewnego stopnia zdawał sobie z tego sprawę Habermas, który w ostatnich latach, mówiąc o jedności politycznej, skłonny był do akceptowania roli tego, co zostało wykluczone z nowożytności (moderności): czyli religię<sup>14</sup>. Według Habermasa, religia stanowi szansę dla społeczeństw postsekularyzowanych, które nie mogą znaleźć *ubi consistam* ich integracji. Z tego punktu widzenia religia pełniłaby pozytywną rolę w stosunku do społeczeństw liberalnych. Dzięki religii, czyli dzięki pewnemu *ethnos* i pewnej tożsamości kulturalnej, jedność polityczna, integracja i stabilność społeczna byłyby łatwiej osiągalne<sup>15</sup>. Według Habermasa struktury tożsamości religijnej muszą podlegać regułom oraz formom tworzenia decyzji politycznych społeczeństwa nowożytnego, czyli społeczeństwa, które ugruntowało się negując rolę publicznej religii<sup>16</sup>. W tym sensie religia *civils* jest zaprzeczeniem takiej separacji, ponieważ z jej punktu widzenia państwo nie jest w stanie samo zrealizować swojego porządku polityczno-prawnego. Na poziomie społecznym, Kościół *de facto* podporządkowuje rolę, sens i literę konstytucji swoim zasadom i wartościom. W tej sytuacji reguły państwa mają sens tak długo, jak długo są one zgodne z wartościami Kościoła<sup>17</sup>. W dalszych rozważaniach, chciałbym dowieść dlaczego, oprócz wad „pierwotnego założenia” filozofii Habermasa, ta „forma kompromisu” jest nieracjonalna ze względu na to, że nie może być zaakceptowana właśnie przez Kościół i generalnie religię. Pierwszy argument mówiłby o niemożliwej rezygnacji przez religię ze swojego prymatu wśród innych aktorów komunikacji, drugi wskazywałby na nierówność, kompromitującą stan idealny komunikacji określony przez Habermasa, wynikającej z niemożliwej rezygnacji ze swojego statusu przez Kościół. Aby to zanalizować, zwracam szczególną uwagę na formę relacji Kościoła z państwem w Italii.

Historia relacji Kościoła z państwem może być podzielona na dwie fazy. Pierwsza faza, która rozpoczęła się w IV wieku, charakteryzuje się dominującą rolą Kościoła katolickiego w społeczeństwie, w którym wszyscy są *christifideles*. Każdy członek tego społeczeństwa podlega nie tylko woli i racjonalności państwa, ale też *desiderata* Kościoła<sup>18</sup>. Druga faza charakteryzuje się natomiast separacją pomiędzy obywatelem a wierzącym. Ta druga faza następuje mniej więcej w tym samym czasie, co sekularyzacja i pod wieloma względami może

<sup>14</sup> Zob. J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, G. Bosetti (red.), Brescia 2004.

<sup>15</sup> Dwojakość przekonań Habermasa co do roli religii została podkreślana przez Vittorio Possentiego w *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli 2007, s. 106.

<sup>16</sup> Zob. R. Pezzimenti, *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Roma 2004, s. 21.

<sup>17</sup> G. Zagrebelsky, *Religio civilis vs democrazia*, „Almanacco di filosofia”, Micromega 2009, nr 3/131, s. 74.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

być z nią utożsamiona. W pierwszej fazie ewolucji relacji pomiędzy państwem a Kościołem, którą możemy nazwać fazą *societas Christiana*<sup>19</sup>, Kościół domagał się *potestas circa temporalia*. To znaczy prawa do ingerowania w sprawy świeckie, zgodnie z sugestią, że droga do zbawienia nie polega na kontemplacji, lecz zaangażowaniu chrześcijan w *instaurare omnia in Christo*, zgodnie z zasadą *extra ecclesia nulla salus*<sup>20</sup>. W tym okresie autorytet Kościoła był niezbędnym środkiem zbawienia sumień nieustannie zagrożonych przez grzech i zło. Państwo miało być tylko instrumentem walczącym z grzechem i złem. Zadanie Kościoła polegało na kontrolowaniu, aby instrument ten działał skutecznie<sup>21</sup>.

Oprócz Reformacji protestanckiej, proklamowanie praw człowieka stanowi przełom pomiędzy pierwszą a drugą fazą wymienionej relacji. Proklamowanie praw jednostek zakładało również określenie pojęcia obywatela jako jednostki mającej status niezależny od wiary religijnej. Każda jednostka uzyskiwała w ten sposób status obywatela *pleno iure* bez względu na to, czy była członkiem danej religii, czy też nie. W ten sposób religia została sprowadzona do sfery prywatnej obywateli i zredukowana do zwykłego zjawiska życia indywidualnego. W konsekwencji Kościół miał już teraz do czynienia tylko z wiernymi a nie z całością społeczeństwa i jego strukturami prawno-politycznymi, przestał więc pełnić rolę podmiotu politycznego, autorytetu ważniejszego niż państwo.

Przez około 150 lat (od rewolucji do Piusa XII) Kościół zwalczał każdą postać moderności<sup>22</sup>. Liberalizm i demokracja zostały określane przez hierarchię Kościoła jako „błędy”, „choroby społeczne”<sup>23</sup>, itd. Stanowisko Kościoła w sprawie moderności zmieniło się wraz z powstaniem społecznej doktryny Kościoła. Cechą charakterystyczną tej doktryny jest to, iż przedmiotem opieki Kościoła są nie tylko wierni, lecz także społeczeństwo. Kościół chciał bronić nie tylko dobra religijnego, lecz także dobra wspólnego, czyli *civitatis*. Odpowiedź Kościoła katolickiego na moderność miała wymiar społeczny a nie polityczny. Faktycznie jednak Kościół starał się nadal pełnić rolę znaczącego podmiotu politycznego, partycypującego obok innych aktorów instytucjonalnych w tworzeniu porządku społecznego. W ostatnich czasach, szczególnie we Włoszech, można odnotować coraz większy rozkwit nauk i instytucji typu *think-thanks*, które pod patronatem Kościoła jawnie konkurują z naukami oraz instytucjami nauki świeckiego świata. W ten sposób religia, stając się *religio civilis*, dąży do określenia zbawienia *in re sociali* w świetle jej wartości i poglądów i jest trak-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Państwo miało zasadniczo funkcję *catechon*, ograniczenia zła. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Köln 1950, s. 28 i n.

<sup>22</sup> T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006, s. 122–124.

<sup>23</sup> S. Veca, *Simul stabunt simul cadent*, „Almanacco di filosofia”, Micromega 2009, nr 3/131, s. 100.

towana jako uzupełnienie niedoskonałości rozumu<sup>24</sup>. Misja Kościoła katolickiego w sprawie zbawienia nie jest jednak zgodna z państwem liberalnym, a nawet może stanowić zagrożenie dla porządku prawno-politycznego, zwłaszcza wtedy, gdy chce odgrywać znaczącą rolę.

Istotny aspekt relacji państwa z Kościołem opiera się na fakcie, że państwo, jak zresztą Kościół, jest *societas perfecta* w swojej działalności. Jako suweren, państwo nie ma prawa ingerować w sprawy Kościoła, podobnie jak Kościół nie ma prawa ingerowania w życie państwa. Państwo i Kościół to dwa porządki odseparowane i niezależne od siebie<sup>25</sup>. Religia *civils* jest zaprzeczeniem takiej separacji, ponieważ z jej punktu widzenia państwo nie jest w stanie samo zrealizować swojego porządku polityczno-prawnego. Na poziomie społecznym, Kościół *de facto* podporządkowuje rolę, sens i literę konstytucji swoim zasadom i wartościom. W tej sytuacji reguły państwa mają sens tak długo, jak są one zgodne z wartościami Kościoła.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że religia może być środkiem do osiągnięcia jedności politycznej, ponieważ przedstawia na scenie publicznej zespół wartości, z którego mogą wynikać odpowiednie prawa. Wartości Kościoła katolickiego wypływają z określonej koncepcji Boga i mają sens dzięki temu fundamentowi. Problem polega na tym, iż Kościół uzasadnia swoje poglądy, odwołując się do wartości absolutnych, które mogą być bądź nie są podzielane przez tych, którzy nie należą do danych religii. W tym kontekście zwątpienie lub zakwestionowanie fundamentu wartości oraz norm, które na tym fundamencie się wspierają, według Kościoła jest grzechem, winą, aktem arogancji rozumu, itd. Z kolei „sakralizacja” polityki może prowadzić do sytuacji, w której jedność polityczna i ograniczenie kontyngencji są osiągalne poprzez fundament, który nie może stanowić podstawy prawa dla tych grup, które nie identyfikują się z Kościołem. Poglądy i wartości tych ostatnich grup są więc drugorzędne w stosunku do przekonań Kościoła, czyli do grupy społecznej, która może określić tematy, które zasługują lub nie zasługują na miano prawa w sferze publicznej, albo są potraktowane jako zagrożenie *res publicae*. Podobnie jak w paradygmacie Schmitta jedność polityczna jest osiągalna, ale różnice są wykluczone i pluralizm znikł.

### 3. Postmetafizyka i racjonalność polityki

Mój dotychczasowy wywód może przypominać lub nawiązuje do myśli postmetafizycznej lub do nurtu filozofii nazwany *il pensiero debole*, którego

---

<sup>24</sup> Rola rozumu i zadania nauki i filozofii zostały określone między innymi w encyklice Jana Pawła II *Fides et Ratio*, 1998.

<sup>25</sup> Tak jest napisane na przykład we włoskiej konstytucji w art. 7.



najsłynniejszym reprezentantem jest Gianni Vattimo<sup>26</sup>. Według zwolenników tych sposobów myślenia, struktura bytu nie jest poznawalna poprzez rozum. Z tej samej nieosiągalnej struktury wynikałyby możliwości określenia tego, co może mieć walor normatywny dla wszystkich. Możliwości co do zrealizowania jedności politycznej poprzez wartości napotykają pewną przeszkodę, mianowicie nie mogą być uznane za logiczne i prawomocne przez wszystkich.

Z uwagi na to, że struktura bytu nie jest poznawalna i nie może być fundamentem normatywnym uznanym przez wszystkich, można stwierdzić, iż norma nie realizuje wartości absolutnych. Zależy od okoliczności albo, jak w przypadku myśli Carla Schmitta, od stosunków sił w danym układzie politycznym. W każdym razie, jedność polityczna nie wynika z poznania prawdy, lecz z *die Wille zur Macht* pewnej grupy nad innymi.

Odwołując się do myśli postmetafizycznej, możemy stwierdzić, że operujemy pojęciami, które są ujęte w historyczne ramy zmiennych form językowych i w związku z tym wartości mają sens tylko w obrębie systemu językowego, w którym występują. Te okoliczności nie odzwierciedlają struktury „bytu absolutnego” mającej fundament transcendentny, lecz stanowią gry semantyczne w ramach struktur komunikacyjnych, które są poza kontrolą podmiotu. Zgodnie z myślą postmetafizyczną, podmiot nie tylko jest pozbawiony możliwości panowania nad grami językowymi, w których realizuje się sens życia wspólnego, lecz ono samo jest sztucznym wytworem tych gier. Sens życia wspólnego i w związku z tym jedność polityczna byłyby rezultatem okazjonalnych i przypadkowych gier semantyczno-językowych. W tej sytuacji indywiduum jest „rzuczone” i podporządkowane biegowi kontyngencji, która pozostaje poza kontrolą rozumu.

Wobec myśli postmetafizycznej można mieć pokusę zrehabilitowania teorii Schmitta, by realizować jedność polityczną. Można wspierać prymat polityki, pomimo tego, że to utożsamia się z prymatem pewnej grupy, aniżeli uznać nieobecność normatywnego punktu odniesienia w ramach występowania kontyngencji w przestrzeni publicznej<sup>27</sup>. Teoria Carla Schmitta pojawiła się w fazie ewolucji społeczeństwa nowożytnego, w której starano się stworzyć prymat polityki nad resztą komunikacji społecznej. Obok teorii Schmitta, która stanowi naczelną konceptualizację *des Stimmungs des dritten Reiches*, można tu wymienić faszyzm i bolszewizm<sup>28</sup>. Sens wspólnego życia, jedność polityczna, porządek społeczny są związane z prymatem polityki. Doktryny takie jak faszyzm i bolszewizm są podobne w tym, że uważają państwo za nośnik pewnych intere-

---

<sup>26</sup> G. Vattimo, D. Antiseri, *Ragione filosofica e fede religiosa*, Soveria Manelli, Brescia 2004, s. 13.

<sup>27</sup> K. von Beyme, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1991, s. 24–27.

<sup>28</sup> Podobieństwo dotyczące *praxis* politycznej marksizmu-leninizmu i faszyzmu zostało analizowany przez L. Pellicani w pracy naukowej *Lenin e Hitler. I due volti del totalitarismo*, Soveria Monelli 2009.

sów i wartości oraz za odbicie pewnego rozdziału porządku społecznego. Podbój państwa oznaczałby zatem realizację porządku społecznego wedle ich wartości i partykularnego wyobrażenia sensu wspólnego życia.

#### 4. Zakończenie

Na zakończenie można zauważyć, że pokusa planowania społeczeństwa wedle wartości nadal istnieje i idzie w parze z próbą określenia różnicy między parami przeciwieństw moralny/niemoralny, wróg/przyjaciel; dobro/zło. Te różnice mogą być wprowadzone do komunikacji politycznej. Budują one złudzenie, że komunikacja społeczna (lub po prostu społeczeństwo) może być pod kontrolą polityki, władzy i przemocy. To złudzenie stanowi niestety tylko negację form ewolucji społeczeństwa nowożytnego, czyli między innymi form komunikacji społecznej wynikających z różnicy pomiędzy polityką a moralnością, prawem a religią, sferą publiczną a sferą prywatną. Nowożytność z tego punktu widzenia utożsamia się z procesem emancypacji komunikacji społecznej od jednego normatywnego punktu odniesienia bazującego na wartościach<sup>29</sup>. W tym scenariuszu każda informacja dotycząca zrealizowania norm na podstawie wartości ma charakter kontyngentny i nie stanowi punktu odniesienia wobec innych informacji w realizowaniu jedności politycznej. Różnica pomiędzy tym, co może zostać normą, a tym, co nie może nią zostać, może być likwidowana na wzór partykularnego stanowiska mogącego pretendować do tego, by realizować porządek, który w końcu nie uznaje różnicy.

Uznanie różnicy utożsamia się w ostatecznej analizie z uznaniem pluralizmu, czyli poparciem dla pewnego sposobu osiągnięcia jedności politycznej. Sposób, który zakłada ryzyko jej utarty i może stanowić pretekst, aby wspierać pokusę despotyzmu.

[znaków 27 044]

*В статье разрабатывается понятие политического единства современного государства. Политическое единство касается интеграции различных ценностей и социального плюрализма, или признания разнообразия политических систем. Современное государство характеризуется наличием суверенитета, т.е. возможностью принятия решения, которое становится действенным в его пространстве. В политических системах используются различ-*

---

<sup>29</sup> Odwołam się do teorii systemów Niklasa Luhmanna, która stanowi szansę interpretowania moderności jako formy racjonalności komunikacji społecznej nieopierającej się na podmiocie ludzkim, tak jak to zwykle czyni tradycyjna myśl społeczna. Zob. N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 2000.

ные методы установления решений. Предметом статьи являются методы, благодаря которым политические решения (нормы) будут реализованы. В статье анализируется религиозный подход, а также подход, связанный с «ценностным методом». Ценностный метод определяется границей между моральным и неморальным (правильным – неправильным). Целью статьи является получение заключения о формах мышления, которые отмечены превосходством и процессом исключения, которые представляют риск для плюралистического общества.

*The paper develops the concept of political unity in the modern state. Political unity concerns the integration of various values and social pluralism, or the acknowledgment of a diversity of political systems. The modern state is characterized by sovereignty, that is by the possibility to make a decision which will become operative in its space. Political systems use several ways in order to establish decisions. The subject of the paper is methods, thanks to which political decisions (norms) will be realized. In the paper there is analyzed a religious approach and that connected with “a value method”. The value method is defined by the boundary between the moral and the immoral (right – wrong). The point of the paper is to reach a conclusion about the forms of thinking which are marked by supremacy and the process of exclusion, which represents a risk for a plural society.*