

## **Novalis. Wspólnota polityczna jako łaska [TPCT 521]**

Jest w samym słowie „łaska” coś, co dzisiejsza politologia odrzuca niemal z politowaniem (*nomen omen*). Oczywiście, jest ono pojęciem teologicznym, i jako takie budzi często u czytelnika wychowanego w tradycji liberalnej naturalną nieufność. Czymże jest łaska w porządku politycznym? Czy nie jest to właśnie rodzaj kategorii, która politykę uprawomocnia w sposób arbitralny, niepodlegający racjonalnej kontroli, a zatem niebezpieczny?

Tę obiekcję należy potraktować poważnie, lecz bez popadania w przesadę, ponieważ kryje się w niej pewne nieporozumienie, które samo w sobie jest symptomem choroby, którą usiłuje diagnozować. Łaska w sensie, który Novalis (Friedrich von Hardenberg) – bohater tego numeru – ma na myśli, przesuwając akcent z rozumu, w kierunku poglądu, że nie jest on sam w stanie ustanowić tego, co jest warunkiem jego własnego działania w przestrzeni politycznej. W gruncie rzeczy jest to krytyka świata, który po dobie oświecenia zbyt szybko rzucił się objęcia wyemancypowanego rozumu i tak rozumianej polityczności. Czy nie warto spojrzeć oczami niemieckiego myśliciela na własną epokę, która doznała już konsekwencji tego skoku?

Novalis bowiem należy do tych rzadkich autorów, których intuicje wyprzedzają ich własną epokę o tyle, że muszą czekać na czytelników zdolnych do ich recepcji, czytelników ukształtowanych przez

doświadczenie, którego sam autor jeszcze nie znał, lecz które w jakiś osobliwy sposób przeczuwał. Romantyzm jeneński zdaje się być poważnym wysiłkiem myśli europejskiej, mierzącym się z wyzwaniem, które z człowiekiem i z jego zdolnością do życia zbiorowego uczyniła nowoczesność. Chodzi bowiem o to, czym jest wspólnota polityczna? Pytanie to jest jedynie pozornie techniczne, w rzeczywistości jednak jest w istocie metafizyczne. Można je formułować w języku teorii umowy społecznej, w języku interesu zbiorowego, w języku praw i obowiązków, i z pewnością wszystkie te języki mają swoją rację bytu, każdy z nich w pewnym stopniu opisuje coś prawdziwego o mechanizmach, dzięki którym ludzie organizują swoje współżycie. Novalis jednak wiedział, że pytanie o mechanizm jest pytaniem drugorzędym wobec pytania o zasadę. Zasady zaś nie szuka się w geometrii stosunków społecznych i w *techne*, lecz w tym, co jest jej możliwością i warunkiem. Wspólnota polityczna, jak przekonywał w *Chrześcijaństwie, czyli Europie*, jest czymś więcej niż sumą woli jednostek – to wyraz pewnego porządku, który człowiek odkrywa, a niekoniecznie ustanawia.

Novalis należy do tych rzadkich autorów, których intuicje wyprzedzają ich własną epokę o tyle, że muszą czekać na czytelników zdolnych do ich recepcji

To rozróżnienie między odkrywaniem a ustanawianiem jest być może najważniejszym, jakie filozofia polityczna może poczynić, i zarazem

tym, które nowożytność konsekwentnie stara się zatrzeć. Projekt oświeceniowy (który przecież dla Novalisa był punktem odniesienia), w swej istocie polega na zastąpieniu odkrycia konstrukcją: zamiast

szukać w rzeczywistości śladów ładu, który poprzedza ludzką wolę, nowoczesność postanawia ład ten sam wytworzyć, narzucić mu kształt, który odpowiada jego wyobrażeniom o tym, co rozumne i pożyteczne. Niemiecki idealista widział w tym geście nie tyle błąd logiczny, ile błąd duchowy, pewien rodzaj pychy (hybris), która zrywa z wdzięcznością na rzecz roszczenia, z recepcją na rzecz produkcji, z pokorą na rzecz suwerenności. Wspomniany wyżej esej *Chrześcijaństwo, czyli Europa* to tekst, który szokuje swoich czytelników, a szokuje ich tym bardziej, im mocniej są oni uformowani przez pewien dominujący sposób myślenia o historii. Novalis opisuje w nim średniowieczną jedność chrześcijańskiej Europy jako rzeczywistość, która – pomimo swoich oczywistych niedoskonałości – zawierała w sobie coś, czego nowożytność nie potrafi zastąpić: poczucie przynależności do wspólnoty. Co ważne! której fundament leży poza zasięgiem ludzkiej decyzji. Jest to diagnoza strukturalnego deficytu, który trawi polityczność nowoczesną od jej początków.

Wspólnota polityczna jest możliwa – i Novalis zdaje się rozumieć to głębiej niż większość jego współczesnych – tylko wtedy, gdy jej członkowie dzielą coś więcej niż interes. Interes łączy ludzi tymczasowo, funkcjonalnie, warunkowo: jesteśmy razem, dopóki nam się to opłaca. Wspólnota w głębszym sensie zakłada natomiast pewne uprzednie związanie, które nie wynika z kalkulacji, lecz ją poprzedza. To właśnie Novalis nazywa – nie wprost, lecz przez obraz i metaforę – łaską: dar przynależności, który człowiek otrzymuje. W tym miejscu romantyczny myśliciel spotyka się w pewnym sensie z grecką filozofią polityczną, a zwłaszcza z arystotelesowskim przekonaniem, że człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym. Natura u Arystotelesa to teleologia: człowiek jest polityczny, ponieważ tylko we wspólnocie politycznej może osiągnąć pełnię swojego bytu, może stać się tym, czym ma być wedle swojej natury. Novalis nie powtarza wprost za

Arystotelesem, lecz stawia podobne pytanie: co się dzieje z człowiekiem, który zostaje wyrwany ze wspólnoty, który traci poczucie, że jego przynależność do czegoś większego niż on sam jest warunkiem jego własnej tożsamości?

Europa musi odnaleźć nową formę jedności, która nie będzie powrotem do przeszłości, lecz będzie świadoma tego, co przeszłość zawierała jako możliwość

Rewolucja Francuska, dla Novalisa i dla całej generacji romantyków, była eksperymentem antropologicznym na wielką skalę, który pokazał, do czego

proceedi radykalne wdrożenie projektu oświeceniowego. Człowiek wyzwolony ze wszystkich więzów tradycji, religii, wspólnoty lokalnej; więcej: człowiek zredukowany do abstrakcyjnego obywatela, okazał się nie wolnym podmiotem, lecz materią, która czeka na uformowanie przez nową przemoc. Terror nie był wypadkiem przy pracy nowoczesnego projektu politycznego, stawał się jego logiczną konsekwencją. Niemniej, warto jednak trzeźwo zauważyć, że Novalis nie był reakcjonistą. Nie chce powrotu do *ancien régime*, nie idealizuje feudalizmu, nie gloryfikuje władzy kościelnej jako takiej. Jego projekt (jeśli w ogóle można użyć tego słowa w odniesieniu do myśliciela, który myśli fragmentem, obrazem, przeczuciem) jest przedsięwzięciem ku odnowie, a nie restauracji. Europa musi odnaleźć nową formę jedności, która nie będzie powrotem do przeszłości, lecz będzie świadoma tego, co przeszłość zawierała jako możliwość. Ta jedność nie może być wynikiem politycznej inżynierii, lecz powinna wyrosnąć z głębszego przeobrażenia ducha, z odzyskania zdolności do przeżywania własnej przynależności. W tym sensie jego romantyczny mistycyzm staje się

najgłębszym uzasadnieniem polityczności: przypomnieniem, że nie wystarczy żadna reforma instytucjonalna, żaden nowy traktat, żadna lepsza procedura, gdy potrzebne jest głębsze zrozumienie także tego, co jest umiejscowione poza samą wspólnotą.

Warto zadać pytanie o to, czy w „odczarowanym” świecie możemy ciągle próbować łączyć polityczność z *sacrum*, jak i badać, czy odrzucając kategorię łaski, nie odrzuciliśmy zarazem samej możliwości trwałej wspólnoty. I czy Europa i chrześcijaństwo mogą odzyskać blask, który postuluje Novalis. Z pewnością czytanie Novalisa, szukanie z nim przyczyn a zarazem konsekwencji rodzącej się nowoczesności, staje się ciekawą lekturą na obecny czas. W jaki sposób przykładać teologiczne miary do polityczności? W jaki sposób szukać uzupełnienia dla zbyt płaskiej racjonalności? Czym może być łaska dla wspólnoty politycznej? To są sprawy, które stale warto stawiać w centrum.

*Jan Czerniecki*

*Redaktor naczelny*

**Wszystkie artykuły z „Teologii Politycznej Co Tydzień”  
[521]: „Novalis. Wspólnota polityczna jako łaska”**