

Piotr Górski: Spiritus flat ubi vult, albo o miejscu racjonalizmu w polityce [SEMINARIUM TP]

Czy z racji tego, że nie może istnieć racjonalna polityka, pozostaje nam uczestniczyć w marnym przedstawieniu dzisiejszych polityków?



Czy z racji tego, że nie może istnieć racjonalna polityka, pozostaje nam uczestniczyć w marnym przedstawieniu dzisiejszych polityków?

Żyjemy w świecie zdominowanym przez racjonalizm. Każdy z nas chce uchodzić za osobę racjonalną i nie znosi, kiedy oskarża się go o nierozumność. Na co dzień wynika z tego wiele kłopotów, ale najbardziej uwidaczniają się one w sferze politycznej. Pikanterii dodaje fakt, że polityka i racjonalizm nie są bohaterami tego samego romansu.

Spór między racjonalizmem a polityką znacznie słabiej sobie uświadamiamy lub w ogóle nie widzimy w nim sprzeczności, nie wspominając już o nadziei pokładanej przez wielu z połączenia tych dwóch żywiołów. Znacznie łatwiej przychodzi nam proste przeciwstawianie racjonalizmu irracjonalizmowi. Dla niektórych oznacza on szaleństwo, dla innych religię. Jednak to, co ich łączy to przekonanie, że dla przejawów irracjonalizmu nie powinno być miejsca w polityce.

Racjonalizm Oświecenia francuskiego

To przeświadczenie jest silnie zakorzeniona w naszych umysłach. Jest jak nie lubiany stetryczący sąsiad – jest nieznośny, ale ma się dobrze. Żyjemy, chcąc nie chcąc, w świecie silnie ukształtowanym przez myśl Oświeceniową. Nie jest ona jednak jednorodna – mieliśmy do czynienia z oświeceniem brytyjskim, amerykańskim, francuskim, wreszcie z niemieckim czy polskim. Każde z nich było inne, nawet całkowicie odmienne. Dobrze widać to na przykładzie polskim i francuskim – to pierwsze było robione przez księży (choć trzeba dodać, że dość ekstrawaganckich jak na kanon katolicki), natomiast te znaną Sekwany i Loary nie dość, że wulgarnie antyklerykalne (choć ksiądz katolicki, Emmanuel-Joseph Sieyès zrobił wielką furorę ogłaszając broszurę *Qu'est-ce que le tiers état?*, jednak i w tym przypadku trzeba przyznać, że był on na łonie Kościoła postacią ekscentryczną), to anty-chrześcijańskie, a wręcz anty-religijne (jeżeli nie liczyć jakiś form teizmu czy kultu istoty najwyższej). To bardzo powierzchowna różnica, ale są także znacznie głębsze.

Gertruda Himmelfarb[1] pokazała je w odniesieniu do przypadku brytyjskiego, amerykańskiego i francuskiego. To pierwsze nastawione było na „cnoty moralne”, drugie na wolność, a trzecie na prymat Rozumu. Hannah Arendt[2] w swoim studium o rewolucji wykazała odmienną myśl we Francji i Stanach Zjednoczonych, a Dariusz Gawin[3] odmienną praktykę z niej wynikającą po obu stronach Atlantyku zawierającą się w przeciwstawieniu rewolucji i konstytucjonalizmu. Reinhart Koselleck z kolei opisując kryterium, które pozwala zasadniczo odróżnić oświecenie niemieckie od francuskiego powiada, że to pierwsze było pod silnym wpływem teologii[4]. We wszystkich tych porównaniach pojawiała się oświecenie francuskie. W Europie (a przecież tu została ukształtowana Hanna Arendt, chociaż oddając się zagadnieniom rewolucji już wiele lat spędziła w Stanach Zjednoczonych) Oświecenie jest postrzegane przez pryzmat wydarzeń we Francji. Dużą rolę odegrała w tym myśl kontroświeceniowa oraz kontrrewolucyjna wyostrzając spór, który już u swych korzeni w myśli francuskiej osiemnastego stulecia był niezwykle ostry.

Wydarzenia z drugiej połowy XVIII wieku w Stanach Zjednoczonych nie są doceniane w świecie Zachodu. Mało kto dziś podąża za myślą Johna Adama, Jamesa Madisona, Thomasa Jeffersona i pozostałych bohaterów ówczesnych wydarzeń, uważa ich za osoby, które odmieniły bieg historii, zrewolucjonizowały świat, a przecież to oni ustanawiali całkiem nowy porządek – *novus ordo seclorum*. To samo można powiedzieć o oświeceniu brytyjskim, które rezygnowało z dążenia do ideałów na rzecz polepszania tego, co możliwe i wypisując na swoich sztandarach dobroczynność. Natomiast rewolucja francuska stała się mitem, obrazem budzącym obawę lub nadzieję, wobec którego nie

można przejść obojętnie. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy widzą w niej wydarzenie, które skupiało dominujące idee ówczesnego świata – z nich wyrastała, je urzeczywistniała.

Te idee łączyło jedno – prymat człowieka nad światem, a więc i samym sobą. Właśnie to uznał za istotę racjonalizmu niemiecki myśliciel Max Weber. Wynikało z tego mnóstwo problemów, które bardzo szybko się uwidoczniły. Czy dominacja człowieka nad światem nie oznacza również dominacji człowieka nad człowiekiem? Kiedy taka relacja może zaistnieć? Czy są sytuacje, w których jest to sytuacja pożądana? Ale główne pytanie dotyczyło tego, czym ma kierować się człowiek w swoim postępowaniu? Na to ostatnie pytanie padała jednoznaczna odpowiedź: rozumem. Jednak musiał charakteryzować się on kilka przymiotami: być oczyszczony ze wszelkich zabobonów, przesądów, tradycyjnych przekonań, wyzbyty naleciałości metafizycznych, transcendentnych, z autorytetem Objawienia na czele[5]. Nie podlegać zmysłom, namiętnościom oraz fantazjom. Powinien kierować się zawsze zasadami nauk przyrodniczych, włączając w to takie dziedziny jak etyka czy polityka, zaś na każdego człowieka patrzeć tak samo, nie zależnie od zakorzenienia w określonej kulturze.

Tak radykalne postawienie sprawy, uwzględniając całą różnorodność konkretnych stanowisk wielu oświeceniowych myślicieli, wywołało reakcję kontroświeceniową. Do grona filozofów należących do tego niejednorodnego nurtu można zaliczyć Hamanna, Herdera, Burke'a, de Maistre'a, de Bonalda, Donoso Cortésa, myślicieli romantycznych, Kierkegaarda, Nietzschego, a w dwudziestym wieku Bierdiajewa, Bergsona, Freuda, Spenglera, Chestertona, Voegelina, Oakeshotta czy Johna Graya. Wszyscy oni bardzo wyraźnie przeciwstawiali się traktowaniu rozumu we wspomniany wyżej sposób lub przynajmniej

niektórym z tych elementów. Inaczej również rozkładali akcenty. Jedni za niedopuszczalne uważali odrzucenie tradycji, inni wymiaru pozaracjonalnego człowieka – zmysłów, namiętności, świadomość, intuicji, sił witalnych. Bardzo często sprzeciw wynikał z motywów religijnych i przywdziewał szaty Opatrznościowe.

Chcąc nie chcąc jesteśmy spadkobiercami tego sporu idei oświecenia i kontroświecenia. Szczególnie uwidacznia się on w dziedzinie polityki, a szczerzej w sferze polityczności. Nic dziwnego, bowiem dotyka ona kształtu naszego świata – środowiska, w którym żyjemy i w którym przyjdzie nam żyć. Nie chodzi oczywiście o wymiar ekologiczny, lecz kulturowy, tego tworzonego przez idee.

Racjonalizm w polityce i jego krytycy

Przejdźmy zatem do kwestii, która najbardziej nas tu interesuje, czyli racjonalizmu w polityce. Najpierw przyjrzyjmy się co mieli do powiedzenia na jego temat jego krytycy. Weźmiemy pod lupę trzech bardzo różnych myślicieli z odmiennych epok – Juana Donoso Cortésa, Stanisława Brzozowskiego oraz Michaela Oakeshotta.

Hiszpański filozof i polityk swoje poglądy na temat racjonalizmu w polityce wyłożył w polemicznym liście z 15 kwietnia 1852 roku w dzienniku Heraldo. Cortés zarzuca wydawcy przeświadczenie, że racjonalizm prowadzi do wszystkiego, co może być rozsądne. Natomiast jego zdaniem jest to po prostu „uznanie szaleństwa”. Wykpiwa: „Racjonalizm od czterech tysięcy lat dyskutuje po swojemu, i cóż zostawił by unieśmiertelnić pamięć swoją? Oto zostawił dwa

nieśmiertelne pomniki, Panteon, w którym leżą poobalane wszystkie filozofie i Panteon, w którym leżą poobalane wszystkie konstytucje”[6]. Widzi tylko jedną drogę by zejść z tej niszczycielskiej ścieżki – jest nią katolicyzm.

Katolicyzm może odmienić oblicze ziemi, poprzez oparcie polityki na miłosierdziu, czymś całkiem odmiennym niż parlamentaryzm, racjonalizm i liberalizm dominujące w czasach Donoso Cortésa, których nowożytnie źródła sięgają XVII wieku. Już w XVIII wieku silnie oponował przeciw nim niemiecki filozof Johann Georg Hamann. „Te podziały – na to, co człowiek winien jest Bogu, i na to, co winien jest cesarzowi, na to, co »publiczne«, i na to, co »prywatne« – wydawały się [jemu – P.G] zgubną metodą krojenia ludzkiej istoty na kawałki, tak jak czyni się to z materią nieożywioną”[7]. Jeżeli religia chrześcijańska jest prawdziwa to należy traktować ją poważnie, a człowiek powinien żyć nią całym sobą, w każdym momencie swojego życia – by użyć dwudziestowiecznego określenia być osobą integralną. U Hamanna widać więc chęć przełamania ścieżki myśli, którą z właściwą sobie bystrością pokazał Carl Schmitt – ścieżki wiodącej od Hobbesa przez Spinozę do ostatecznego zwycięstwa człowieka wolnego nad dowolną formą władzy, „wnętrza” nad „zewnątrzem”[8].

Filozof z Królewca chcąc odwrócić tę tendencję, dostrzegając jednocześnie zmiany jakie zaszły, swe wysiłki kieruje więc ku przywrócenia człowiekowi integralności sumienia i postępowania. Szansę widzi w chrześcijaństwie. Ponieważ „wnętrze” zyskało już przewagę nad zewnętrznymi wobec niego formami władzy, to życie zgodne z zasadami wiary chrześcijan oraz nawrócenie niewierzących musi dokonać się najpierw. Stąd już tylko krok do tego, co głosił Juan Donoso Cortés, czyli oparcia życia wspólnotowego na miłosierdziu,

czyli całkiem odmienionej praktyce politycznej. Ta wizja pozostaje stale obecna jako alternatywa do istniejącego porządku w myśli społecznej Kościoła. Podczas spotkania w Kulturze Liberalnej prof. Marcin Król przyznał, że obecnie nie widzi innej alternatywnej wizji polityki, choć zaznaczył, że jej zaistnienie jest nieprawdopodobne. No cóż, cuda są elementem wiary chrześcijańskiej.

Dzięki katolicyzmowi, pisze Cortés, „rozum przestaje [...] być racjonalizmem, bliżej mówiąc przestaje być ową latarnią świecącą sama przez się, a której nikt nie zapala i ukazuje się nam jako cudowna jasność zawierająca w sobie, oraz wydająca po za siebie, wspaniałe światło dogmatu, najczystsze odbicie Boga, światła wiekuistego istniejącego samo przez się”[9]. Opisując poglądy Hamanna Isaiah Berlin przedstawiał je w podobny sposób: „Cała ta racjonalistyczna gadanina przypomina mu zimne światło księżyca, po którym nie można się spodziewać, by oświetliło nasz wąty umysł lub rozgrzało słabą wolę”[10].

Tę racjonalistyczną paplaninę Cortés określał mianem filozofizmu. Pozostańmy jeszcze przez chwilę w metaforach świetlnych, by zapoznać się z tym, co hiszpański polityk miał do powiedzenia na ten temat. „Filozofizm zaczyna od tego, że zręcznie grubą zasłoną przykrywa prawdę i światło któreśmy z nieba otrzymali, zaś rozumowi podaje nierozwiązalne zagadnienie, jak wyprowadzić w płodny sposób prawdę i światło z wątpliwości i ciemności, rzeczy przeciwnych wszelkiej płodności w rozumie ludzkim. Widzimy, że filozofizm żąda od człowieka rozwiązania trudności, które jest niepodobne do otrzymania dopóty, dopóki wprzód prawa odwieczne a niezmiennie obalone nie zostaną”[11].

Używając języka logiki do zobrazowania tej myśli, można powiedzieć, że nie można dokonywać przekształceń i operacji (myśleć racjonalnie) nie posiadając zespołu aksjomatów. Przez wieki od czasów Euklidesa za aksjomaty uważano zdania prawdziwe, w XX wieku także to się zmieniło i uznano za nie te zdania danej teorii, z której wynikają wszystkie pozostałe zdania. Możemy więc mieć wielość teorii, w ten sposób matematyka przestała być jedynie odtwórczym działaniem, stała się też polem kreatywności – stosując porównanie ze świata informatyki nie jest już tylko obracaniem się w jednym doskonale znanym języku programistycznym, lecz daje możliwość tworzenia nowych języków. Jednak trzeba pamiętać, że te teorie są „niezupełne” oraz nie da się dowieść ich niesprzeczności, o czym przekonał nas austriacki logik i matematyk Kurt Gödel.

Te uwagi o aksjomatach odnoszą się także do polityki. Albo trzeba uznać, że rzeczywistość nie ma w niczym oparcia, albo opiera się na pewnych założeniach – nieuświadomionych lub takich, które można poddać w wątpliwość, co nie oznacza przekreślenia ich.

To właśnie w poszukiwaniu pewności Juan Donoso Cortés kieruje się ku katolicyzmowi. Jednak dostrzega w nim także element niepewny – samego Boga. Jest przekonany, że tak jak człowiek z dobrego może doprowadzić do zła, tak Bóg ze złego może wyprowadzić dobre. Ten zakład Opatrznościowy był podnoszony przez myślicieli takich jak Joseph de Maistre czy Mikołaj Bierdiajew w stosunku do rewolucji – francuskiej i rosyjskiej. Każde wydarzenie ma określone miejsce w anie Opatrznościowym, choć nie zawsze jesteśmy w stanie to pojąć.

Życie przeciw racjonalizmowi

Krytyka racjonalizmu z perspektywy religijnej nie była jedyną. Przeciwwstawiali się jemu także myśliciele, którym perspektywa pozaświatowa była obca, a wręcz przyjmowali zupełnie odmienny punkt wyjścia – całkowitego zanurzenia człowieka w świecie *hic et nunc*. Do tego grona zaliczał się Stanisław Brzozowski.

Polski myśliciel podobnie jak Donoso Cortés czy Hamann widział w myśli francuskiej paplaninę. Pisał: „Francuski wiek XVIII, wiek wytwornego arcyzmu, ukrytego poza prostą filozofią jest takim właśnie przykładem. Idee były czcze, naiwne, puste, gadatliwe, a raczej stają się takie, gdy się z nich układa niepodobną do zniesienia »ewangelie oświecenia«”[12]. Widział w tak postrzeganym racjonalizmie obłudę i chwiejność. Twierdził: „Racjonalizm jest to zawsze życie zamaskowane i życie na szczytach, a są to niekoniecznie wzbudzające zaufanie formy życia”.

Jednak były to tylko złośliwości, a jego krytyka dotyczyła bardziej zasadniczych kwestii. Dla Brzozowskiego jedyną prawdziwą wartością było życie każdego człowieka, które przejawiało się w uczuciach, woli, sprawczości. To dzięki nim tworzony jest ludzki świat. Uważał, że u racjonalistów tylko ten wymiar jest godny uwagi – wszystkie te „pozalogiczne, nielogiczne racje na korzyść [ich – P.G.] logiki”. Stworzone przez nich konstrukcje intelektualne nie wiele znaczą, poza utrwalaniem i umacnianiem istniejącego stanu rzeczy, a

racjonalistyczna postawa oznacza śmierć. Jest to „zasadnicza sprzeczność racjonalizmu: z metody życia staje się on, rozwijając i nabierając samowiedzy, zaprzeczeniem życia”.

W swej istocie racjonalizm jest zaprzeczeniem wspomnianych sił witalnych, które tworzą człowieka, pozwalają mu działać. Dla Brzozowskiego racjonalizm nie jest bowiem czymś abstrakcyjnym, ani nie konstruuje abstrakcji. Zawsze pozostaje zaprzęgnięty w służbę rzeczywistości albo pozwalający trwać, albo pozwalający poruszać się w znanej sobie rzeczywistości.

Jeśli mówimy o pierwszym przypadku, to „żaden logiczny, zakończony system nie da się urzeczywistnić, dlatego właśnie, że już jest urzeczywistniony. Nadając jakimś myślom logiczną formę, stwierdzamy, że są one już wycofane z [...] twórczych sił historii”. Co prawda zdolności twórcze są w zaniku, jednak dzięki racjonalizmowi możliwe jest utrwalanie i rozpowszechnianie – jak mówi Brzozowski – ekstrapolacja. Racjonalizm jest więc bezruchem, czymś co przypomina Fukuyamowski koniec historii. Dla autora *Legendy młodej polski*, liczy się czyn, coś co może zmienić rzeczywistość, a nie to, co służy istniejącemu *status quo*. Nie miał wątpliwości: „Racjonalizm jest metodą urządzania sobie życia przez zwycięzców, przez posiadaczy siły”.

Zdaniem Brzozowskiego często błędnie mniemają oni, że swoją pozycję osiągnęli dzięki logicznym procesom – konieczności. „To, co nazywamy logiką, nie wywiera wpływu na postęp i przebieg procesu poznawczego, który jest stwarzany i utrzymywany zawsze, jako pewna konkretna konstrukcja psychiczna, zależna nie od norm, lecz od konkretnych z

trudem wytwarzanych właściwości duchowych i to samo stosuje się do techniki i do całej wytwórczości”, a więc także i życia politycznego. „Wszelki racjonalizm liczy się z tym, co istnieje już jako opinia, nie może przekroczyć tych granic. Takim był racjonalizm nawet w swych heroicznych czasach: istniał jako opinia, a był siłą twórczą tylko dlatego, że grupował koło siebie siły zwyciężające w życiu”. Jakie siły kiedy zwyciężą? Donoso Cortés powiedziała by „Bóg jeden wie”, Brzozowski, „życie pokaże”[13], a racjonalista będzie głądzić.

Wystarczy otworzyć dzisiaj gazety na stronach poświęconych polityce, obejrzeć programy publicystyczne, zajrzeć do publikacji socjologicznych czy politologicznych, by zobaczyć ilu jest racjonalistów!

Innym przykładem zmiany w polityce wyglądającej na racjonalną, a wywołanej czynnikiem pozaracjonalnym przywołanym przez Brzozowskiego jest prawodawstwo. Powiada: „tu znowu zmiany nie zachodzą dlatego, że pewne zmiany w prawie są logiczne, ale dlatego, że do władzy, do siły społecznej dochodzą ludzie, którzy uważają te zmiany za logiczne”. W pewnych sytuacjach racjonalizm staje się źródłem mocy, daje energię do działania podobną do tej, którą posiadają głosiciele prawdy. Tego myśliciel nie doceniał[14].

Drugi sposób zaprzęgnięcia racjonalizmu w służbę rzeczywistości, który można wyczytać z *Idei* jest planowanie. „Najskromniejszą, najbardziej umiarkowaną w swych założeniach postacią racjonalizmu” jest planowanie życia osobistego – zauważał polski filozof. W umyśle

racjonalisty „własna praca ukazuje się nie jako tworzenie, lecz jako formalność dająca dostęp do udziału w powszechnie i prawidłowo ekstrapolowanym życiu”.

To samo można powiedzieć o planowaniu z większym rozmachem, dotyczącego wspólnoty politycznej. Szczególnie wyraźnie problem ten uwidocznił się w XX wieku za sprawą sporu między zwolennikami ingerowania rządu w gospodarkę, a jego przeciwnikami. Nie był to spór tylko teoretyczny, ale także odbywał się na żywym organizmie politycznym, o czym świadczą przypadki państw takich jak Polska czy Wielka Brytania, które mierzyły się i z jednym i z drugim. Biorąc pod uwagę dzisiejsze inspiracje oraz afiliacje polityczne, nieoczekiwanym towarzyszem idei Brzozowskiego był Friedrich August von Hayek, który w *Konstytucji wolności* opowiadał się za wyrzeczeniem możliwości kontroli i przewidywania rozumu w imię postępu, zmiany, życia[15]. Myśliciele, tacy jak Ludwig von Mises czy właśnie Hayek pokazali liczne słabości i wady interwencjonizmu i centralnego planowania, czyli właśnie racjonalizmu, choć sami popadli w inny racjonalistyczny błąd tworząc doktrynę.

Innym obszarem polityki, w której planowanie odegrało wielką rolę, choć nie zawsze zgodną z zamysłem twórcy, były wojny. Przypomnijmy sobie wszystkie te nieoczekiwane zwycięstwa, niespodziewane porażki, misterne kalkulacje biorące w łeb nie tylko ze względu na przypadek, ale „czynnik ludzki” – wolę ludzi „skazanych” na przegraną, namiętności odwracające losy bitew etc.

To, co łączy planistów w gospodarce i strategów wojennych to niezachwiana wiara w słuszność swojego rozwiązania i pewność jego powodzenie. Według Brzozowskiego ta cecha charakterystyczna jest właśnie racjonalistom.

„Każdy plan i prawidła zapewniające jego wykonanie zależą nie tylko od jednostki i jej woli lub energii, ale także od stosunku, w jakim wola ta i energia pozostaje względem całego układu zbiorowego życia, t.j. życia wszystkich innych jednostek i stwarzanych przez nie ogólnych warunków”. Czy możemy to przewidywać? Czy zmian decyzji jednostki, nie zmienia decyzji pozostałych? Jak to uwzględnić? To pytania, które mógłby zadać racjonalista. Brzozowskiego one w ogóle nie interesują. Ważne jest zadanie, przed którymi stoją ludzie, a które zawiera się w pytaniu: „Co umiemy stworzyć ze świata – w jaki sposób umiemy w nim utrwalić siebie, myśl, co wywalczyć w nim”.

Krytyka czystego racjonalizmu

Tuż po drugiej wojnie światowej, po obserwacji dwóch systemów, które wyrosły z racjonalistycznego spojrzenia na politykę – komunizmu i nazizmu, Michael Oakeshott pisze krytykę takiego podejścia. Jednak jej ostrze nie jest wymierzone w nieistniejącą już III Rzeszę, ani ciągle trwający eksperyment Stalina, lecz w świat Zachodu przesiąknięty racjonalizmem, który szczególnie silnie odciska swoje piętno właśnie w polityce.

Brytyjski filozof jest świadom, że tradycja racjonalizmu jest dla świata Zachodniego bardzo ważna. Jak zauważa to przecież podejście, które cechowało Sokratesa, później scholastyków, choć w czasach porennesansowych zaczął kształtować się jego charakterystyczny model dla całej nowożytnej myśli. To Kartezjusz i Bacon zaszczepili w ludziach nadzieję, że tylko pewna wiedza może stać się odpowiedzią na dręczącą człowieka własną kondycję. Można było ją osiągnąć tylko dzięki odpowiedniej technice czy, jak powiedziałby francuski filozof, metodzie.

Nastawienie właśnie na aspekt techniczny jako rozwiązanie problemów w polityce pojawił się już nieco wcześniej za sprawą florenckiego dyplomaty Niccolo Machiavelliego. Nie odnosił się on co prawda do kluczowych zagadnień wspólnoty politycznej (przynajmniej tych, które my dziś za takie uważamy), a jedynie do sposobu postępowania władcy, jednak wprowadzał pewien sposób myślenia, który naznaczył nowożytną politykę i z którym przychodzi nam się mierzyć także dziś. Jednak i w tym przypadku można przytoczyć uwagę Oakeshotta odnoszącą się do Bacona i Kartezjusza, że „nowoczesny racjonalizm jest tym, co umysły pospolite zrobiły z pomysłów ludzi talentu i geniuszu”[16].

Koncepcja Makiawela nie kończyła się na zastosowaniu wyłożonych w podręczniku sprawowania władzy zasad przez księcia. *De principatibus*, jak określił swoje dziełko w liście do Franciszka Vettoriego w 1513 roku, miał jedynie uutorować mu drogę do ucha Wawrzyńca Medyceusza tak, by móc wykorzystać swoje dotychczasowe doświadczenie. Wiedział, że książka jest miejscem, w którym można zawrzeć tylko to, co jest możliwe do przekazania za pomocą słów, a nigdy nie stanowi to całości

wiedzy. Machiavelli chciał wykorzystać swoją wiedzę praktyczną dla siebie (w tym czasie był w bardzo złej sytuacji finansowej) i swojej wspólnoty.

To właśnie rozróżnienie między wiedzą techniczną i praktyczną, przy jednoczesnym ich nierozłączności w rzeczywistości jest punktem wyjścia Michaela Oakeshotta. Każde działanie człowieka, czy to indywidualne czy zbiorowe, cechuje się wiedzą obu rodzajów – dotyczy to gotowania, pracy w ogrodzie, sztuki, nauki czy wreszcie polityki. Dlatego autor *On human conduct* nie przekreślał również racjonalizmu w całości, ma on bowiem pewną rolę do odegrania w życiu człowieka.

Zasadnicza różnica między jedną wiedzą a drugą dotyczy możliwości i sposobu jej przekazywania, a co za tym idzie także możliwości jej zdobyciu. Wiedza techniczna – która jest jedyną godną miana wiedzy dla racjonalisty – może zostać zawarta w podręcznikach, instrukcjach obsługi, książkach kucharskich czy poradnikach. Może zostać wyuczona na pamięć przez każdego człowieka, praktycznie nie ma barier by móc ją zdobyć – to tylko kwestia wysiłku i czasu. Jest powtarzalna, dzięki temu, że jest podawana za pomocą ogólnych zasad stosowanych do wielu sytuacji, a także dlatego, że łatwo ją powielać i dystrybuować. Odpowiada zasadniczo na pytanie: co robić?

Znacznie bardziej nieuchwytna, a tym samym trudniejsza do przekazania i zdobycia jest wiedza praktyczna. Odnosi się bardziej do pytania: jak coś robić? Wiąże się ona z doświadczeniem konkretnej osoby, jej zdolnościami, które nabyła dzięki długotrwałej praktyce, a niekiedy związana jest także z jej indywidualnymi zdolnościami. Można ją nabyć tylko dzięki terminowaniu, podpatrywaniu, wyrobieniu się.

Związana jest jednak z pewnym wyczuciem, poczuciem smaku, zmysłem estetycznym, zdolnością przewidywania konsekwencji i wyborze środków do osiągnięcia zamierzonego celu. Sama próba opisu wiedzy praktycznej, ubrania jej w słowa przysparza problemów i myślę, że równie niejasne może być to dla odbiorców, ale oddaje to znakomicie właśnie jej charakter.

Nic więc dziwnego, że racjonalista nie uważa jej za coś, czym należy kierować się w swoim postępowaniu, w końcu nie podlega wyłącznie zarządowi rozumu. Dla niego nie liczy się inna wiedza niż techniczna, wiąże się ona bowiem z pewnością – to co ulotne, efemeryczne, uzależnione od sytuacji lub osoby nie może być przecież racjonalne. „Suwerenność »rozumu« oznacza dla racjonalisty suwerenność techniki”[17], jest ona dla niego tym, czym dawniej był Bóg – „dobroczytna i niezawodna”. Jednak przed techniką, co najmniej od początku XX wieku, głośno i wyraźnie stawiane są pytania o jej „ludzki” wymiar – czy aby na pewno jest tak zbawienna dla ludzkości, czy nie jest również niebezpieczna, czy nie przyczynia się do tragedii? Ale także w tym przypomina „Boski charakter”, czyż właśnie nie do tego odnoszą się osoby religijne pytające w dramatycznych sytuacjach „gdzie był Bóg”?

Redukcjonistyczny styl myślenia racjonalisty biorący część wiedzy – tej związanej z wymiarem technicznym – za całość jest szczególnie szkodliwa w dziedzinie polityki. Jak zostało powiedziane wcześniej, w każdej działalności ludzkiej wykorzystywane są dwa rodzaje wiedzy. Jednak „świat polityki – zauważa Oakeshott – zawsze tak bardzo bogaty w elementy zarówno tradycyjne jak okolicznościowe i przemijające, najmniej chyba ze wszystkich światów nadaje się do racjonalistycznej obróbki”[18]. Nie ma w niej miejsca na próby tak jak można to robić na

przykład w kuchni. Każda decyzja przynosi konkretne rezultaty i nie można ich odwrócić, a jedynie uwzględniać przy kolejnych rozwiązaniach.

Natomiast polityka racjonalistyczna chce upodobnić się do inżynierii – tworzyć plany, a następnie wcielać je w życie kontrolując ich przebieg, tak by pod gospodarskim okiem został osiągnięty zamierzony cel. Rzecz w tym, że taki plan nie może przewidywać wszystkiego, co będzie miało wpływ na ostateczny rezultat – sukces lub porażkę. Nie oznacza to oczywiście, że racjonalista swój projekt tworzy w próżni – uwzględnia liczne czynniki, ale mogą to być tylko te, które da się jasno opisać i przewidzieć.

Właśnie taka postawa, zdaniem polityka-racjonalisty, może zapewnić powodzenie w polityce, podczas wyborów oraz w rozwiązywaniu problemów wspólnoty politycznej. Dla niego całe życie polityczne to wielkie pasmo kryzysów, które można przezwyciężać tylko za pomocą rozumu. Nic innego nie jest w stanie w tym pomóc. Tak polityka staje się działalnością, której jedynym zadaniem jest odpowiadanie na potrzeby chwili.

Racjonalista czerpie z tego dodatkową siłę. Dla niego nie ma problemu, którego nie da się rozwiązać. Zawsze istnieje rozwiązanie, które jest najlepsze – nie tylko w danym momencie i okolicznościach, ale zawsze i wszędzie. Wszyscy myślący przystali by na jego propozycję rozwiązania problemu, gdyby tylko uwolnił się z pęt ignorancji nałożonych przez demony irracjonalizmu. W ten sposób racjonalista jest rzecznikiem polityki perfekcji i uniformizacji.

Nie interesują go rozwiązania cząstkowe czy stopniowe. Woli zburzyć dotychczasowy gmach praw i zbudować go od nowa, niż przystać na powolny remont. Są one dla niego tylko zapisem, a co najwyżej pewną konwencją, którą można zmienić w każdej chwili. To zasadniczo odróżnia go od konserwatysty, który opowiada się za zmianami, ale tylko powolnymi, dobrze przemyślanymi, które gwarantują osiągnięcie zamierzonego celu przy jednoczesnym nie niszczeniu wszystkiego tego, co było dotychczas sprawdzone i dobre. Inne podejście może niszczyć to, co konstytuuje daną wspólnotę, czyli jej głębokie prawo (konstytucję), którego nie da się zamknąć w pięknych słowach zapisanych na kartkach, choć namiastkę tego można i warto spisać.

Właśnie ta cecha danej społeczności będąca wynikiem i jednocześnie tworząca tradycję jest dla racjonalisty nieznośnie przytłaczającym balastem. Gdyby nie ona wspólnota, a także każdy człowiek z osobna, byłoby znacznie bardziej plastyczni dzięki czemu łatwiej wcielałoby się w życie jego „rozumne” pomysły, które przyniosłyby tak upragnione przez niego porządek i jasność. Nie potrafi zaakceptować niepewności życia i próbuje je za wszelką cenę przezwyciężyć. Trzeba przyznać, że w niektórych kwestiach z powodzeniem. Chyba właśnie w tej cesze umysłu racjonalistycznego należy szukać odpowiedzi na nieznośny los człowieka w postmodernistyczny świecie, który właśnie pod względem niepewności nie różni się znacznie od doświadczeń ludzi przez tysiące lat. Tu tkwić może źródło frustracji wszystkich racjonalistów. Stąd wpływać może ich niezadowolenie względem stanu obecnego, który pokazał słabość projektu nowoczesności mającego wyciągnąć człowieka z jego dotychczasowej kondycji.

Poszukiwanie pewności, kierowanie się rozumem, odwoływanie się do sprawdzonych reguł to charakteryzuje racjonalistę, także w polityce. Jest zarówno sceptykiem podważającym wszystko co się da, na czele z autorytetami i jednocześnie optymistą względem wiary w zbawienną moc niezależnego umysłu będącego bękartem wśród autorytetów, choć często sam racjonalista tego nie zauważa. Nie dostrzega również tego, że samo stosowanie sprawdzonych reguł to nie wszystko. Nawet tak cenione przez niego odkrycia naukowe nie są jedynie ich wynikiem. Doświadczenie badacza jest w tym procesie bardzo ważna. Zresztą wiedza zdobyta za sprawą metod należących do narzędziownika nauk przyrodniczych nie jest w stanie odpowiedzieć na podstawowe pytania wokół których organizowane jest życie zarówno każdej osoby, jak i wspólnot politycznych. Dlatego też wiedza techniczna nie może być przewodnikiem w polityce, choć może jej służyć.

Racjonalizm i polityka

Zobaczyliśmy już skąd pochodzi dominujące spojrzenie na racjonalizm. Przyjrzeliliśmy się także jego krytyce przybierających bardzo różne formy – Opatrznościową, wynoszącą na pierwsze miejsce siły twórcze oraz pokazującą błąd redukcjonistyczny w jaki może popaść. Nie oznacza to oczywiście porzucenie całej tradycji racjonalistycznej, a jedynie tej jej części roszczącej sobie pretensje do opanowania przez rozum całego świata. Wielkim błędem byłoby chęć przekreślenia jej w całości.

Z pewnością jest też miejsce dla racjonalizmu w życiu politycznym. Oczywiście nie tego „zbłąkanego”, jak określał Edmund Husserl sposób myślenia podążający jedynie za wzorem nauk przyrodniczych, ale tego, który zmierza do odpowiedzi na kluczowe pytania dla człowieka. A przecież one leżą u podłoża wszelkiej polityki. Jest tak z dwóch powodów. Pierwszy z nich odwołuje się do poglądu, że stawać się w pełni człowiekiem można tylko dzięki polityce. Myśl ta była dobrze znana w starożytnych Atenach, ale także po wiekach zapomnienia została powtórzona w XX wieku i „unowocześniona” przez Karla Jaspersa.

Po drugie, człowiek stoi w punkcie wyjścia zainteresowań także nowożytnej filozofii politycznej. Symbolicznie dał temu wyraz Thomas Hobbes w *Lewiatanie* poświęcając pierwszą część rozprawy właśnie człowiekowi. W XX wieku brytyjski filozof polityczny Michael Oakeshott swoje główne dzieło z filozofii politycznej zatytułował *O postępowaniu człowieka*, podobną drogę obrała Hannah Arendt podejmując rozważania o kondycji ludzkiej. We wszystkich wspomnianych przypadkach punktem dojścia był namysł nad tak czy inaczej pojmowanym ciałem politycznym.

To właśnie podstawowe pytania dotyczące osoby ludzkiej związane z jego ontologią i epistemologią, wszystkim tym, co związane jest z jego naturą, namiętnościami, sposobnościami stawały się kluczowymi pytaniami politycznymi i źródłem ustanawiania nowych porządków. Świadczą o tym przypadki systemu nowożytnych państw, projekt Ojców Założycieli czy kształtowanie się kapitalizmu, co znakomicie przedstawił Albert Hirschman w książce *Namiętności i interesy*[19].

Rozum, tak jak był on pojmowany przez epigonów nowożytnego racjonalizmu, pozostawał poza kręgiem zainteresowania w takich przypadkach. Jego nieprzydatność zauważał Husserl, który w swym znanym wykładzie zatytułowanym *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* przestrzegał, że opierając się wyłącznie na naukach przyrodniczych oraz właściwym do nich stylowi myślenia nie jesteśmy w stanie „odsłonić życiowych powiązań”, nie potrafimy „wskazać sensu życia, dać mu egzystencjalnego oparcia”[20], a to w końcu jest jądrem polityczności – naszego istnienia, choć nie zawsze to dostrzegamy albo niechętnie to przyznajemy. Właśnie ten uproszczony sposób myślenia doprowadził do poważnego kryzysu w Europie, znacznie głębszego niż ekonomiczny, społeczny czy polityczny w powszechnym rozumieniu tego słowa.

Autor *Idei czystej fenomenologii* pisał: „Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyżającego ostatecznie naturalizm”[21], naturalizmu będącego obok obiektywizmu warunkiem *sine qua non* „zbłąkanego racjonalizmu”. Dla europejskiej polityki ten duch filozofii jest kluczowy. Nie należy tego utożsamiać z pojawiającym się tu i ówdzie postulatem osadzenia u sterów wspólnoty politycznej filozofa, co raczej byłoby bliskie projektowi racjonalistycznemu. Natomiast chodzi tu o tego ducha, który każe mierzyć się z rzeczywistością, a nie przeświadczeniami, które są jedynie jej częścią – ducha, który zmierza do przewyżniania powszechnych mniemań, tworzącego nowe sytuacje, które ponownie trzeba przemyśliwać.

To szczególnie ważna cecha w czasach kryzysu, szczególnie tak silnego jak obecnie będącym przede wszystkim kryzysem intelektualnym. Utknęliśmy w kosmosie idei ukształtowanych sto lat temu. Niewiele zmienione są one obecne po dziś dzień. Nie odpowiadają jednak naszej obecnej sytuacji, część z nich się nie sprawdziła, nie przyniosła rozwiązania problemów, które obiecywała, a stworzyła nowe. Są też mało przydatne do opisu dzisiejszego stanu rzeczy, a często wprowadzają tylko zamęt. By wyjść z tej klatki potrzebny jest właśnie ów duch filozofii, który przebiegał przez dzieje Europy. To on przyczyniał się do licznych przełomów, które choć możemy różnie oceniać, które miały różne swoje oblicza, ale które nas europejczyków ukształtowały. Czy kolejny taki przełom dokona się za naszego życia? Można tylko powiedzieć: spiritus flat ubi vult.

Piotr Górski

Sponsor projektu:





**Zobacz jak było podczas w Nieborowie podczas sesji
kończącej tegoroczne seminarium.**

Przeczytaj jeszcze:



**Stanisław Jędrzak: Teizm i naturalizm w filozofii
polityki**



Marta Mieszczanek: Socjolog wobec filozofii polityki

[1] Zob. G. Himmelfarb, *Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, 2005

[2] Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003

[3] Zob. D. Gawin, *Rewolucja czy konstytucjonalizm? Dwuznaczne dziedzictwo polityczne Oświecenie*, [w:] *Idem, Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007, s. 61-84

[4] R. Koselleck, *O miejscu oświecenia w niemieckiej historii*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Warszawa 2012, „Oświecenie niemieckie pozostawało pod wpływem teologii. Począwszy od krytyki Lessinga, mającej chronić objawienie pedagogiczne, poprzez Kantowskie zniesienie hipotetycznego objawienia, po Hegłowską interpretację samoobjawienia ducha, przez filozofię historii biegnie nieć przewodnia, ujawniająca się ostatecznie w światopoglądach wykształconej klasy średniej i tę klasę integrująca”. Dalej niemiecki historyk pisał: „Znakomitym tego świadectwem są »Hallische Jahrbucher« organ młodoheglistów. Uważali się za przedstawicieli radykalnego, prawdziwego i jedynego konsekwentnego oświecenia. W istocie byli bardziej radykalni niż jakikolwiek przedstawiciel tego nurtu we Francji czy Anglii, a byli tacy, ponieważ jako zawodowi protestanci byli umotywowani religijnie”.

[5] Zob. I. Berlin, *Kontrooświecenie*, [w:] *Idem, Pod prąd*, Warszawa 2002, s. 65

[6] Cyt. za *Stanowisko katolików francuskich*, [w:] Przegład Poznański, nr XVI, Poznań 1853, s. 7

[7] I. Berlin, *Mag północy. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, Warszawa 2000, s. 65

[8] Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, Warszawa 2008, s.67-82

[9] *Stanowisko katolików...*, s. 6

[10] I. Berlin, *Mag północy*, s. 127-128 Cytat odnosi się do treści jednego z listów Hamanna

[11] Cyt. za *Stanowisko katolików...*, s. 7

[12] Wszystkie cytaty z Brzozowskiego pochodzą z rozdziału *Złudzenia racjonalizmu* z książki *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 430-462. Pisownia współczesna.

[13] W *Ideach* Brzozowski pisał: „Nie ma żadnej absolutnej logicznej instancji ponad życiem. Rozstrzyga swe sprawy samo życie, a gdy zaczyna swoje racje uzasadniać, to dlatego, że już je stworzyło”.

[14] Świadczyć o tym może następujący fragment: „Racjonalista łądzi się, gdy myśli, że jego przekonanie płynie z dowodów: rzeczy mają się odwrotnie. Myli się on, gdy sądzi, że poza sobą w życiu ma znaczenie mocą swej logiki. Tym, co stwarza w nim samym siłę przekonania, jest uczucie, tym, co zapewnia jego racjom życie, jest pewna forma siły. Tym wreszcie, co każe mu się łądzić w ten sposób jest coś, co nie pozwala mu przyznać się przed samym sobą albo do uczucia, albo do tej siły, albo do jednego i drugiego”

[15] Zob. F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2007, s. 50

[16] M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, „Res Publica” nr 4, 1987, s. 157

[17] Ibidem, s. 152

[18] Ibidem, s. 146-147

[19] Zob. A.O. Hirschman, *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, Kraków 1997

[20] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1997

[21] Ibidem, s. 52

