

Tomasz Herbich: Utopie, marzenia i ideologie

Zdaniem twórców utopii nie żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Istnieje inna, alternatywna i lepsza rzeczywistość – More umieszcza ją nie w czasie, lecz w przestrzeni, na trudno dostępnej wyspie Utopii. Choć zdający relację z pobytu w tym miejscu Rafał Hytlodeusz deklaruje w pewnym miejscu, że „podjął się jedynie opowiedzieć o zwyczajach Utopian, a nie zamierzał ich bronić”, to zarazem jest przekonany, że „nigdzie nie ma lepszych ludzi i szczęśliwszego państwa” niż na tej wyspie – pisze Tomasz Herbich.

W opozycji występującej między filozofiami historii Condorceta a Hegla dochodzi do głosu różnica między teodyceą a utopią. Jest tak dlatego, że podczas gdy teodycea – w tym jej rozumieniu, z jakim spotkaliśmy się u Leibniza i Hegla – chce usprawiedliwić Boga poprzez rehabilitację aktualnie istniejącego porządku, pojęcie utopii zakłada takie usytuowanie ideału wobec rzeczywistości, które wprowadza rozdźwięk między nimi. Zwracał na to uwagę Jerzy Szacki: „Utopia zakłada stosunek opozycji, nieprzenikalności wzajemnej, zerwania ciągłości. Utopistą jest nie każdy, ktokolwiek myśli o zmianie rzeczywistości i jest w stanie wyobrazić sobie jakiś «nowy wspaniały świat». Jest nim natomiast ten, kto rzeczywistość bezwzględnie złą pragnie zastąpić przez rzeczywistość bezwzględnie dobrą”. Tak pojęta utopia znajduje się w opozycji nie tylko do teodycei, lecz także (a może przede wszystkim) do tego realistycznego nurtu nowożytnej refleksji politycznej, który wywodzi się od Machiavellego. Warto przy tym zwrócić uwagę, że wydanie dzieł klasycznych dla tych dwóch zarazem

najważniejszych i przeciwstawnych nurtów nowożytnej refleksji politycznej – czyli *Księcia* Machiavellego i *Utopii* Thomasa More'a – dzieliły zaledwie trzy lata (pierwsze z wymienionych ukazało się w 1513, a drugie – w 1516 roku).

Zdaniem twórców utopii nie żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Istnieje inna, alternatywna i lepsza rzeczywistość – More umieszcza ją nie w czasie, lecz w przestrzeni, na trudno dostępnej wyspie Utopii. Choć zdający relację z pobytu w tym miejscu Rafał Hytlodeusz deklaruje w pewnym miejscu, że „podjął się jedynie opowiedzieć o zwyczajach Utopian, a nie zamierzał ich bronić”, to zarazem jest przekonany, że „nigdzie nie ma lepszych ludzi i szczęśliwszego państwa” niż na tej wyspie. Sam More nie krył zresztą, że napisał książkę o najlepszym ustroju państwa. Ład panujący na wyspie został zaprowadzony w wyniku podboju Utopusa, który „zaraz w pierwszej wyprawie opanował ów kraj i ludność jego nieokrzesaną i dziką doprowadził do takiego stanu cywilizacji i kultury, że dziś potomkowie jej przodują niemal wszystkim narodom”. Ten zdobywca Abraksy (taką bowiem nazwę nosiła ta ziemia przed jego podbojem) i jej pierwszy władca nie tylko zaprowadził na niej wysoki poziom cywilizacji i kultury (w tym wątku opowieści bez trudu doszukamy się tropu, który w przyszłości będzie powracał w kolonialnym micie), lecz także uczynił z niej wyspę poprzez odcięcie przesmyka, który łączył ją z większym lądem, w miejscu tego połączenia. Uważny czytelnik bez trudu zauważy, że w ten sposób Utopus nie tylko określił położenie Utopian wobec innych ludów, lecz także odciął ich od nadmiernych wpływów zewnętrznych – znajduje to potwierdzenie w fakcie, że goście zagraniczni rzadko i w małej ilości docierają na wyspę.

Czytelnika *Utopii* uderza poziom szczegółowości, z jakim opisywane są poszczególne urządzenia i obyczaje panujące na tytułowej wyspie. Tę drobiazgowość opisu można tłumaczyć całościowym, integralnym charakterem myślenia utopijnego, które patrzy na życie jak na powiązaną całość, nie zaś – przypadkową mieszaninę elementów. Wśród wszystkich urządzeń panujących na Utopii szczególną uwagę przykuwa realizowana poprzez nie zasada równości, która przyjmuje postać jednakowości. Zupełnie jednakowe są mowa, obyczaje, urządzenia i prawa. Ta jednakowość obejmuje nawet ład przestrzenny miast oraz ubiór, w tym choćby barwę płaszcza. Wzoru tak pojmowanej równości dostarcza Opatrzność, „która wszystkich ludzi bez wyjątku, obdarzonych taką samą postacią, jednakową otacza troskliwością i miłością”.

Ta równość przejawia się także w równomiernym korzystaniu z dobrobytu, przy czym mieszkańcy Utopii nie znają własności prywatnej. Wiodą oni życie dostatnie i szczęśliwe – zaspokajające zarówno potrzeby ciała, jak i ducha: „[...] głównym celem całego ustroju społecznego Utopii obok zaspokojenia koniecznych potrzeb ogólnych jest zapewnienie wszystkim obywatelom jak największej ilości czasu, aby, oderwawszy się od trosk materialnych, mogli swobodnie poświęcać się kulturze duchowej. W tym bowiem upatrują życie szczęśliwe”. Dostatek, który panuje na Utopii, jest zagwarantowany przez „ciągły dozór publiczny”, który „zmusza wszystkich bądź do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki”. Ten dozór publiczny okazuje się tym samym jednym z istotnych zworników porządku panującego na Utopii. Zarówno w nim, jak i w innych obyczajach i urządzeniach panujących w tej społeczności możemy dostrzec historycznie i treściowo odległą i słabą, lecz zarazem niepozbawioną znaczenia zapowiedź rzeczywistości totalitarnej.

Nie oznacza to jednak, że nowożytny utopie należy sprowadzać do roli tradycji dla XX-wiecznych totalitaryzmów, a wizje More'a mimo jego szlachetnych intencji można obarczyć jakąś częścią odpowiedzialności za zło totalitarnej władzy. Wręcz przeciwnie, jestem przekonany, że totalitaryzmy nie mają tradycji. Istnieje jednak zespół czynników, który umożliwił totalitarne panowanie, następująco opisywany przez Baumaną: „Kiedy nowoczesne marzenie spotyka się z absolutną władzą zdolną podporządkować sobie w pełni nowoczesne narzędzia racjonalnego działania i kiedy owa władza wyzwala się spod skutecznej kontroli społecznej, dochodzi do ludobójstwa. Nowoczesnego ludobójstwa – takiego jak Zagłada”. Utopie interesują nas jako postaci tego nowoczesnego marzenia.

To marzenie nie zawsze przyjmowało postać bajki. Wręcz przeciwnie, niejednokrotnie przechodziło ono metamorfozę od bajki do nauki. Z tym przekształceniem koresponduje także wpisany w dzieje nowożytnego myślenia utopijny rozwój do eksperymentu myślowego do próby przemiany świata na racjonalnych podstawach. Dokonany przez Szackiego podział utopii można zreinterpretować tak, aby dostrzec w nim próbę systematycznego ujęcia tego ostatniego procesu. Szacki wyróżnia utopie eskapistyczne, które „umożliwiają ucieczkę od trudności i frustracji rzeczywistego świata, stwarzając swego rodzaju azyl, w którym człowiek odnajduje ulgę i spokój”, oraz utopie heroiczne, charakteryzujące się dostarczaniem „środków, dzięki którym rzeczywisty świat ma zostać zmieniony w taki sposób, aby odpowiadał wreszcie ludzkim potrzebom”. Utopie eskapistyczne polski badacz dzieli ze względu na kierunek ucieczki na utopie miejsca, czasu i ładu wiecznego, utopie heroiczne zaś ze względu na przedmiot i zasięg działania dzieli na utopie zakonu (ograniczające się do tworzenia

„rezerwatów dobra wewnątrz potępianego społeczeństwa”) i utopie polityki („mające na celu zastąpienie tego ostatniego [potępianego społeczeństwa – T.H.] nowym, dobrym społeczeństwem”).

XIX wiek był tym stuleciem, które szczególnie obfitowało w programy przebudowy społeczeństwa na podstawach racjonalnych. Porównajmy tu dwa z nich: pierwszy ma charakter socjalistyczny i wywodzi się od Roberta Owena, drugi zaś pochodzi od twórcy pozytywizmu – Auguste’a Comte’a. U obu tych autorów rys utopijny możemy odnaleźć w stanowisku, które występuje jako racjonalna teoria i nauka. Lektura tekstów tych autorów pozwoli nam jednak powiedzieć o dwóch różnych sposobach zastępowania klasycznej utopii: albo poprzez podjęcie myślenia utopijnego na nowych zasadach i w nowej formie, albo poprzez próbę ustanowienia w jego miejsce systemu, który ma nie być utopijny (czyli – zgodnie z propozycją Szackiego – ma nie wprowadzać ostrego rozdzwiewu między aktualnym stanem społeczeństwa a ideałem).

Pierwszą z tych możliwości reprezentuje Owen, który pisze o „przejściu od ciemnej, odpychającej, chaotycznej i nieszczęśliwej terażniejszości do pięknej, oświeconej, zorganizowanej i szczęśliwej przyszłości”. Terażniejszość, która jest owocem źle ukierunkowanej pracy konstrukcyjnej wykonywanej w przeszłości, zawiera w sobie zarazem warunki do rozwinięcia lepszej przyszłości. Źródłem zła jest łączące różne walczące strony błędne przeświadczenie, zgodnie z którym „człowiek sam kształtuje cechy swego charakteru, ma wolną i niezależną wolę i może być albo dobry, albo zły, jak mu się podoba”. Ten błąd należy porzucić, aby wkroczyć na drogę wiodącą ku lepszej

przyszłości. Znaczenie i siła oddziaływania tego błędu wynika z tego, że powoduje on, że instytucje życia społecznego są wznoszone na fałszywej zasadzie.

Ci, którzy poznali w praktyce naturę człowieka i społeczeństwa, wiedzą, że człowiek nie jest izolowaną jednostką, lecz jest wszechstronnie zależny od swojego otoczenia i to właśnie je należy zmienić, aby mógł on zacząć wieść dobre, rozumne życie. W centrum sporu z innymi stanowiskami znajduje się zatem u Owena problem człowieka: „[...] jeżeli ta odwieczna prawda, że zarówno cechy wrodzone, jak i nabyte charakter, poglądy i przekonania, wolę i postępowanie człowieka kształtuje Bóg i społeczeństwo – jeżeli, powtarzam, ta odwieczna prawda będzie w życiu konsekwentnie stosowana, wówczas wszyscy będą od urodzenia wychowywani na istoty rozumne”. Pokojowy przewrót, który projektuje Owen, ma dokonać się poprzez stworzenie człowiekowi rozumnych, dobrych i uszlachetniających warunków jego życia, to zaś wymaga „całkowitego przeobrażenia wszystkich instytucji, które stanowią ramy życia społecznego”. Kluczową rolę w tym przejściu odgrywają instytucje okresu przejściowego, które przez pewien czas będą współistniały z dawnymi instytucjami, ich celem zaś będzie wychowanie nowych ludzi, zdolnych do życia w warunkach odmienionego społeczeństwa.

Comte'a dlatego nie możemy uznać za twórcę projektu utopijnego, że inaczej niż Owen postrzega on przeszłość jako podstawę dalszego rozwoju. Myślenie w kategoriach alternatywy zostaje zatem u niego zastąpione przez organiczny rozwój. Porządek i postęp nie są sobie przeciwstawne, wręcz przeciwnie – „porządek stanowi stały i podstawowy warunek postępu i odwrotnie, postęp staje się nieodzownym celem porządku”. Można wręcz powiedzieć, że

pozytywizm pozwala idealizacji społecznej – tej podstawowej funkcji projektów utopijnych – odzyskać własną przeszłość i ukształtowaną przez nią teraźniejszość. Tak określająca się wobec aktualnych warunków życia idealizacja odgrywa istotną rolę w systemie Comte’a, pośredniczy ona bowiem między oceną a realizacją. Stworzenie wzorów rzeczywistości przez posługującą się wyobraźnią poezję – to bowiem przy wyznaczaniu jej roli w pozytywistycznym systemie Comte określa swój stosunek do idealizacji i utopii – jest warunkiem ich późniejszej realizacji: „Człowiek nigdy nie jest w stanie stworzyć czegoś na zewnątrz siebie, czego by uprzednio nie pojął w samym sobie”.

Poezja znajduje się zdaniem francuskiego filozofa między filozofią a polityką – od pierwszej, która odpowiada za poznawanie porządku przyrodzonego, czerpie swoje wzory (związek z filozofią zakorzenia zatem idealizację estetyczną w poznaniu rzeczywistości), druga zaś przeprowadza ją do fazy realizacji, odpowiada bowiem za ulepszanie rzeczywistości. Poezja nadaje tym samym „prawidłową postać utopiom przez podporządkowywanie ich takiej rzeczywistości, jaką przeszłość wskazuje przyszłości”. System wiedzy ma zatem zdaniem Comte’a wyznaczyć odpowiednie miejsce myśleniu utopijnemu, które nie będzie już dalej przeciwstawiało stanu obecnego ideałowi, lecz będzie wyobrażało przyszły kierunek dążeń, realizowany w pozytywnej fazie rozwoju ludzkości.

Ta próba pomyślenia postępu nie w kategoriach alternatywny, lecz organicznego rozwoju, podporządkowuje sobie zatem utopię, lecz się z nią nie utożsamia. Nie oznacza to jednak, że u Comte’a zanika nowoczesne marzenie. Przyjmuje ono raczej inną postać. Pozytywizm chce przede wszystkim być nauką. Dochodzi to do głosu między innymi w zalecanym przez niego stosunku do przeszłości: „[...] filozofia

pozytywna zawsze traktuje stan obecny jako konieczny wynik całokształtu dotychczasowego rozwoju i dla poznania współczesnych spraw ludzkich zaleca racjonalną ocenę przeszłości; to stanowisko uchyla tendencje wyłącznie krytyczne, niezgodne z żadną słuszną koncepcją historyczną”.

Zmianę społeczną ma zdaniem Comte’a umożliwić objęcie „teorii dotyczących moralności i społeczeństwa” tym „wielkim przesileniem, które nastąpiło w zaraniu nowożytnej filozofii pozytywnej” i które wiąże się z dokonaniem Bacona i Kartezjusza. Zmiana jest zatem możliwa dzięki temu, że nowy system wiedzy – związany z filozofią pozytywną – w odróżnieniu od filozofii teologicznej i metafizycznej jest zdolny do wyjaśnienia rzeczywistości społecznej na racjonalnych, naukowych podstawach. Comte przejmuje przy tym od wymienionych twórców filozofii nowożytnej przekonanie, zgodnie z którym poznawanie rzeczywistości służy temu, aby można było na nią oddziaływać. „Całkowita reorganizacja”, która ma położyć kres wielkiemu nowożytnemu przesileniu – przekonuje francuski filozof – „najpierw musi się [...] dokonać w sferze umysłowej przez stworzenie teorii socjologicznej, nadającej się do właściwego wytłumaczenia całokształtu przeszłości ludzkiej”, a zatem odkrywającej prawa rządzące rzeczywistością społeczną i pozwalającej dzięki temu wywieść przyszłość z przeszłości w drodze organicznego rozwoju. Podczas gdy zdaniem Owena dla przemiany życia społecznego kluczowe miało być stworzenie nowych instytucji przez tych, którzy poznali prawdę o naturze człowieka i społeczeństwa, Comte położył nacisk nie na zmianę zewnętrzną (obejmującą warunki bytowania), lecz wewnętrzną, związaną z uzupełnieniem braków i sprostowaniem błędów w wiedzy („właściwe źródło nieporządku” ma bowiem tkwić „w systemie myślenia”) oraz z doskonaleniem moralnym.

W odróżnieniu od autorów takich jak Owen francuski filozof przekonywał, że „zasadnicze trudności społeczne nie mają dziś charakteru wyłącznie politycznego, lecz przede wszystkim moralny, a zatem ewentualne ich rozwiązanie faktycznie bardziej zależy od poglądów i obyczajów niż od instytucji”. Analogicznie – czyli z położeniem nacisku na racjonalne, naukowe podstawy wyrażające się w badaniu praw rozwoju społecznego oraz na ideę doskonalenia wewnętrznego – jest przez niego formułowana także treść nowoczesnego marzenia: „Nowa filozofia stwierdza w sposób najbardziej systematyczny, że nieodzownym przeznaczeniem naszego istnienia, zarówno osobistego, jak i społecznego, jest ciągłe ulepszanie nie tylko warunków, w jakich żyjemy, ale przede wszystkim naszej własnej natury; naturalnie w zakresie dopuszczalnym ze względu na prawa dotyczące rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej”.

Idea doskonalenia, która pojawia się w powyższej wypowiedzi Comte’a, może być ujęta jako jeden z symboli służących do określenia sposobu, w jaki ma pojawić się nowy człowiek. Innym takim symbolem, który szczególne znaczenie zdobył w okresie rewolucji francuskiej, jest regeneracja. Już z pism Condorceta możemy wywieść przekonanie, że symbol doskonalenia nie ma zbieżnej wymowy z symbolem regeneracji i może wkraczać w jego miejsce. Comte określa własne stanowisko wobec tego ostatniego symbolu między innymi wtedy, gdy w *Rozprawie o całości kształcie pozytywizmu*, późniejszej od *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* i rozwijającej treść pozytywistycznego marzenia do jego szczytowej postaci, jaką jest idea religii Ludzkości, stwierdza: „Koncepcja Ludzkości mogła [...] osiągnąć podstawową jedność dopiero wówczas, gdy nastąpił decydujący wstrząs, który z jednej strony ujawnił nagłą potrzebę powszechnego odrodzenia, a z drugiej – stworzył filozofię zdolną ująć to odrodzenie w system”. Skoro zatem zadaniem

filozofii pozytywnej jest ujęcie odrodzenia w system – co możliwe jest dzięki „ostatecznemu opracowaniu socjologii, jedynej wiedzy, która mogła usystematyzować prace prowadzące bezpośrednio do stwarzania pojęcia prawdziwej Wielkiej Istoty” – warto poświęcić nieco uwagi treści symbolu regeneracji.

Aby pojęcie regeneracji uzyskało rewolucyjny potencjał, trzeba pozbawić je przydawki dopełniaczowej. Zwraca na to uwagę Jan Baszkiewicz, gdy konfrontuje rewolucyjną ideę regeneracji totalnej z tą, która współokreślała świadomość reformatorską – czyli z regeneracją obejmującą swoim zakresem określony wycinek rzeczywistości (taki jak na przykład rząd czy administracja państwowa) i dokonującą się w ramach istniejących struktur. Regeneracja totalna tym się bowiem charakteryzuje, że nie określa precyzyjnie, co ma dostąpić odrodzenia – jest ona bowiem wydarzeniem integralnym („jedynym, totalnym, prawdziwym”), dokonującym się w łonie narodu i ludzkości (symbol regeneracji totalnej na narodzie bowiem nie poprzestaje), przerywającym (jak zauważa Baszkiewicz) linearny bieg historii i dokonującym transsubstancjacji społecznych ustrojów. Tak rozumiany symbol rewolucyjnej regeneracji totalnej może przyjmować dwie postaci: pierwsza z nich akcentuje momentalność, natychmiastowy charakter przemian (postaci tej odpowiadają takie rozpowszechnione w piśmiennictwie okresu rewolucji francuskiej metafory regeneracji, jak przemiana nocy w dzień, drugie stworzenie czy zmartwychwstanie), druga zaś akcentuje długotrwałość tego procesu, którym jest rewolucja (najważniejszą z metafor reprezentujących to stanowisko jest Sąd Ostateczny; inną jest poprzedzająca zmartwychwstanie męka Pańska).

Co chce zatem powiedzieć autor, który – jak Comte – mówi o ujmowaniu w system symbolu regeneracji? Z pewnością chce on przekroczyć stan właściwy dla rewolucjonistów – stan buntowniczej negacji – i zająć się poznawaniem praw życia społecznego: „Już Goethe, a zwłaszcza Byron przeczuwali wielkość moralną człowieka wyzwolonego z wszelkich gnębiących go urojeń. Jednakowoż, zgodnie ze swymi obowiązkami rewolucjonistów doszli wówczas jedynie do stworzenia typu buntownika. Aby opiewać godnie nowego człowieka w obecności nowego Boga, należało wyjść ze stanu negacji, w której tkwił ich geniusz na skutek ówczesnych okoliczności, i wznieść się do pozycji kontemplacji ogółu rzeczywistych praw, zwłaszcza socjologicznych”. Rewolucyjną przemianę zastępuje ewolucja. Jedną z istotnych treści, która zostaje wyrażona w symbolu doskonalenia, jest to, że przedstawia on działanie mające systematyczny charakter. Pozytywizm nie powraca jednak do wyłącznie fragmentarycznego wyobrażenia na temat regeneracji, właściwego dla reformatorów z czasów rewolucji francuskiej – z ujawnionej podczas rewolucji francuskiej „nagłej potrzeby powszechnego odrodzenia” zachowuje on zwłaszcza jego powszechność. Z tą powszechnością łączy się także integralność systematycznego doskonalenia – obie te cechy pozwalają zaś wytłumaczyć, dlaczego Comte wprowadza do pozytywizmu koncepcję religii Ludzkości. Zauważa on bowiem, że ludzkie odrodzenie dokonuje się w różnych dziedzinach aktywności, tym rozproszonym wysiłkom brakuje jednak zbiegania się w jednym ognisku, „które pozwalałoby ustanowić podstawową jedność ostatecznego systemu”. Odnalezienie „jednego ogniska, które objęłoby jednocześnie uczucie, rozumną myśl i działanie”, jest „ostatecznym warunkiem jego [pozytywizmu – T.H.] zdecydowanego oddziaływania prywatnego i publicznego”.

Tę rolę jednoczącą, która umożliwia pozytywizmowi rzeczywiste oddziaływanie, spełnia wielka koncepcja Ludzkości, w której „kondensują się w sposób bezpośredni trzy istotne cechy pozytywizmu: jego sprawca subiektywny, jego dogmat obiektywny i cel aktywności”. Tak pojęta idea Ludzkości „odrzuca nieodwołalnie koncepcję Boga”, a pozytywizm staje się dzięki niej „jedyną prawdziwą religią zupełną i rzeczywistą”. Comte sięga tutaj zatem do jednoczącej funkcji religii.

Jakie jednak miejsce zostawia jednostce tak pojęta religia Ludzkości? Niepokojąco mogą brzmieć niektóre deklaracje Comte’a, takie jak choćby następująca: „[...] człowiek bowiem, we właściwym znaczeniu tego wyrazu, istnieje w nazbyt abstrakcyjnych mózgach naszych metafizyków. W gruncie rzeczy realna jest tylko ludzkość, aczkolwiek złożoność jej natury nie pozwoliła nam dotychczas usystematyzować odpowiadającego jej pojęcia”.

Istotną treścią przytoczonego zdania wydaje się pogląd, zgodnie z którym człowiek zawsze jest dany wraz z ludzkością, czyli nigdy nie jest dany jako jakiś wyizolowany, osobny element, jako jednostka przeciwstawna ogółowi lub znajdująca się poza całością. I choć takie stwierdzenia można interpretować i oceniać w sposób przychylny dla Comte’a, to jednak wskazują one zarazem na zagrożenia, które mogą wiązać się z postacią, jaką nowoczesne marzenie przybiera w Comte’owskim pozytywizmie. Przekonany o istnieniu takich zagrożeń był Eric Voegelin, a jego pogląd na ten temat warto poddać pod dyskusję: „W obecnym stanie kryzysu nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czy Comte był prekursorem apokaliptycznych twórców nowych światów, z którymi zetknęliśmy się w naszych czasach, oraz tych o wiele potężniejszych, którzy pojawią się w przyszłości, czy też

współczesne apokaliptyczne postaci są ostatnimi z rodu, którego Comte był, ze względu na intelekt i osobisty styl, najbardziej okazałym przedstawicielem. Niezależnie od tego jaką odpowiedź przyniesie ze sobą przyszłość, nawet dziś nie ma wątpliwości co do tego, że Comte, wraz z Marksem, Leninem i Hitlerem, należy do rzędu ludzi, którzy chcieli uratować ludzkość i samych siebie poprzez ubóstwienie własnej, partykularnej egzystencji oraz ustanowienie rządzących nią praw jako nowego porządku społecznego. Szatańska zagłada człowieka rozpoczęła się wraz z Comte'em i stała się znakiem rozpoznawczym kryzysu Zachodu”.

Tomasz Herbich

Prezentowany tekst jest trzecim rozdziałem podręcznika do przedmiotu „Nowoczesne źródła totalitaryzmów”, który został opracowany przez autora w ramach dofinansowanego przez Centrum Projektów Europejskich programu edukacyjnego „Polityka – Religia – Bezpieczeństwo. Konflikt i próby rozwiązania”, realizowanego przez Fundację Świętego Mikołaja we współpracy z Uniwersytetem Warszawskim oraz Centro Studi Medi z Genui.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

