

## Metafizyczne i kulturowe podstawy politologii

Autor tekstu: **Ryszard Paradowski**

(Metafory polityki, pod red. B Kaczmarka, Warszawa 2005)

### Bóg i Przymierze jako metafory polityki

Ideologiczne uwikłanie politologii jest rzeczą znaną i od dawna stanowi problem dla teorii polityki, a także dla metodologii, która, wraz z teorią, ale także filozofią polityki, ma za zadanie przezwyciężenie owego uwikłania. Wydaje się jednak, że nie wszystkie podejmowane w tym zakresie próby uznać można za skuteczne, zwłaszcza te, u których podstaw leży lęk przed metafizyką, którego najbardziej rozpowszechnioną formą jest lekceważenie metafizyki, i szerzej - rozłączne traktowanie teorii polityki i jej filozofii.

W szczególności przeciwstawianie filozofii i nauki, metafizyki i nauki, a więc pozytywistycznej proweniencji rozumienie naukowości stanowi ową pułapkę, w którą wpadają ci, którzy pragną osiągnąć tak pożądaną w nauce obiektywność przez proste eliminowanie z niej (z obiektywności) tego, co subiektywne. Tymczasem droga do obiektywności przebiega przez filozofię i jej rozstrzygnięcie kwestii związku obiektywności z subiektywnością, przez zrozumienie wagi tego związku dla rzeczywistego, a nie tylko pozornego obiektywizmu [1]

Po Arystotelesie, a zwłaszcza po Heideggerze, [2] odmienianie na wszelkie sposoby słowa „byt” może się wydawać zwyczajną stratą czasu. Ilość odmian i ilość zapisanych tym słowem stron jest tak wielka, że można odnieść wrażenie, że wszystko już w tej sprawie zostało napisane [3] I że, co więcej, od tej pory warto zajmować się już tylko konkretami. Niejedna nauka, a wśród nich jest również politologia, skłania się w stronę konkretności. Albo wydaje jej się, że się skłania — pozbawiony ugruntowania w metafizyce „konkret” okazuje się przy bliższym wejrzeniu czymś konkretnemu przeciwnym, okazuje się wydającym się być konkretem stanowiskiem ideologicznym.

Istnieje potoczny naukowy pogląd, w myśl którego to właśnie metafizyka nie pozwala nauce być sobą, realizować standardy obiektywności, że to metafizyka sprawia, że się nauka od tych standardów oddala [4]. Nie jest to pogląd całkowicie pozbawiony słuszności: niejawnie założenia metafizyczne wprzegają naukę w służbę kultury dominacji; z drugiej strony nie wszystkie ujawnione założenia uwalniają ją od tej funkcji.

Wiedza o ideologicznych uwikłaniach politologii jest nie od dzisiaj udziałem politologów. Wsłuchiwanie się w politologiczny dyskurs prowadzi jednocześnie do konstatacji, że tym, w czym politolodzy szukają sposobu na uwolnienie się od owego uwikłania, jest zasada „wspólnego mianownika”: tak głęboka redukcja materiału politologicznego, która zapewni, że pozostaną w nim tylko fakty. Najbardziej bodaj uderzającą ilustracją tej metody jest dosyć powszechny sposób definiowania polityki [5] i podmiotowości politycznej. Taki mianowicie, który nie odróżnia w efekcie polityki na przykład od działalności przestępczej czy jakiegokolwiek innej działalności. Niczego w tym definiowaniu nie zmienia, że jest to działalność zorientowana na władzę. Na władzę bowiem zorientowana jest działalność faraona, papieża czy cesarza, ale na „władzę” zorientowana jest też działalność frakcji partyjnej w demokratycznym parlamencie, nie mówiąc o władzy w znaczeniu szerszym od najszerzego nawet znaczenia politologicznego. Fenomenologia polityki — a przytoczony przykład dotyczy właśnie tego sposobu uprawiania politologii - nie chroni przed jej ideologicznym uwikłaniem, już choćby dlatego, że fenomenologia nie różnicuje. A właśnie różnica jest tym, co jest dla rozumienia polityki najważniejsze. Odwrotnym do poszukiwania wspólnego mianownika sposobem na uwalnianie się od ideologicznego uwikłania jest poszukiwanie różnicy. Twierdzę, że różnicę — przy czym różnicę nieprzypadkową, różnicę fundamentalną, znaleźć można najłatwiej poprzez doświadczenie metafizyczne. Wyposażeni w wyniki tego doświadczenia bez trudu znajdziemy następnie tę różnicę w materiale kulturowym. I to takim, który na pierwszy rzut oka wydaje się zupełnie niepodatny na takie poszukiwania. Chociaż podobno w Biblii — bo o nią tu chodzi — znaleźć można wszystko. Twierdzenie to jest na pewno przesadne — Biblia to jednak tylko księga, chociaż dla niektórych święta; mogą jednak z góry zapewnić, że poszukiwaną przez nas różnicę ujawni nam w całej okazałości. Ujawni nam zresztą również pierwsze próby, i to próby brzemiennie w polityczne skutki, zacierania tej różnicy.

Problem doświadczenia metafizycznego, chociaż, wbrew twierdzeniu Enrico Berti, nie tak stary jak sama metafizyka [6] jest z całą pewnością problemem pierwszorzędnej wagi. Ono bowiem jedynie może nas upewnić o tym, co naprawdę istnieje, co może zarazem stanowić podstawę bytu, o którym w tym kontekście nie można będzie już mówić jako o „istniejącym”. Chodzi bowiem o to i tylko to istnienie, o którym można z całą pewnością powiedzieć, że jest dane [7]

Nic oczywiście nie stoi na przeszkodzie przypisaniu istnienia czemuś, co nie jest dane, lecz wytwarzane. Niezbędne jest jednak rozróżnienie tego, co istnieje jako wytworzone, od tego, co istnieje jako dane. Początek metafizyki związany jest z pytaniem o to, co mianowicie jest dane, i z rygorystycznym oddzieleniem odeń tego, co już nie jest dane, chociaż ze względów politycznych chce za takowe uchodzić [8] Temu co dane nie możemy bowiem się oprzeć, musimy je uznać za coś, wobec czego musimy się określić. [9] I tym samym wytworzyć to, co w obrębie bytu ma już zupełnie inny status.

Co jest więc nam dane w doświadczeniu metafizycznym? Wychodząc od banalnej skądinąd konstatacji, że doświadczenie „obejmuje nie tylko to, czego się doświadcza, ale również tego, kto doświadcza oraz sam akt doświadczenia” [10], należy stwierdzić, że tym, czego doświadczam, i co jest mi tym samym d a n e, jestem ja sam, doświadczony w odróżnieniu od tego, co mną nie jest [11] i czego tym samym doświadczam w odróżnieniu, i tylko w odróżnieniu, od siebie. Treścią tego doświadczenia, zarazem jego przyczyną i jednocześnie tym, co dane (oprócz mnie samego, tego co mną nie jest i r ó ż n i c y między nami — że ja nie jestem nim a ono nie jest mną) jest wzajemny opór, jaki sobie stawiamy — każde z nas bowiem (że użyję tu antropomorfizującego języka) chce początkowo pozostać nie oddzielony - chce pozostać częścią (przy czym nie wyróżnioną częścią) jakiejś (hipotetycznej) całości [12]. Doświadczenie metafizyczne poświadcza, że możliwość nie odróżnienia się od nie-ja nie jest nam dana [13] Dlatego dziedzina tego doświadczenia (ono samo i to, ale też tylko to, co z niego bezpośrednio wypływa) jest dziedziną konieczności, przy czym konieczności bezwzględnej, „metafizycznej”. Odtąd każda inna konieczność będzie już tylko koniecznością względną.

Tak więc dane jest właściwie d o ś w i a d c z e n i e, i tylko ono jest przedmiotem metafizyki w tradycyjnym sensie (nie chodzi o metafizykę w tradycyjnym sensie, lecz o przedmiot w tradycyjnym sensie) [14]. Ono jest również moim przedmiotem (przedmiotem ja), z którym muszę (ja musi) coś zrobić; w tym tylko sensie jest przedmiotem.

To już wiadomo, ale to jeszcze trzeba powiedzieć: to, co dane w doświadczeniu, nie może być poznane [15]. Nie dlatego jednak, by miało jakąś specyficzną, niepoznawalną naturę, ale dlatego, że nie ma żadnej; dane w doświadczeniu metafizycznym ja i nie-ja jest tylko takie, jakie jest dane w doświadczeniu — żadne dodatkowe atrybuty im nie przysługują. Ja jestem ja bo nie jestem nie-ja, i, odpowiednio - nie-ja jest nie-ja, bo nie jest mną. Jedynym atrybutem jest tu wspomniana wcześniej różnica, przy czym nie przysługuje ona żadnej ze stron z osobna, lecz tylko relacji między nimi. Więcej określoności przysługuje oporowi, jaki sobie wzajemnie stawiają; składa się nań oprócz niego samego jeszcze to, co go wywołuje: oddzielając się od nie-ja chce go użyć dla siebie, oddzielające się ode mnie nie-ja chce mnie dla siebie użyć. Tym właśnie dążeniom wzajemnie się ja i nie-ja opierają. Ów opór powoduje, że ja i nie-ja (zapewne „nie chcąc” już wrócić do stanu niezróżnicowania [16]) muszą się jakoś wobec siebie i wobec siebie nawzajem określić. Muszą dokonać wyboru typu reakcji ze strony swojego nie-ja. Wybór ten nazywam metafizycznym.

Uściślijmy: typ wyboru nie należy do struktury tego co dane w doświadczeniu. Jest on właściwie wytwarzany samym wyborem, chociaż pole wyboru (zestaw możliwości) zakreślone jest przez elementy doświadczenia. Podkreślimy: wybór jest konieczny, ale żadna opcja nie jest z góry dana. Wybór jest wprawdzie konieczny, bo ani ja, ani nie-ja nie mogą się od niego uchylić, ale jest zarazem wolny: strony wzajemnie się do dokonania wyboru przymuszają, ale żadna nie może ostatecznie jego wyniku drugiej stronie narzucić. Ja i nie-ja są wolne w wyborze [17]

Z jakiego jednak zestawu możliwości i co ostatecznie wybierają? I co to powoduje w strukturze „bytu”? Co mam do wyboru, jak mogę wybrać i co tym mogę spowodować?

Nie jest to pytanie retoryczne, zważywszy na to, że doświadczenie potoczne może sugerować, że liczba otwierających się przede mną możliwości jest nieograniczona, bo oto stoję wobec nieskończonej różnorodności świata. Przypomnę więc, że świat u swego początku (bo o nim właśnie mówimy) i związany z nim ściśle początek metafizyki ma postać bardzo ubogą. Składa się z ja i nie-ja, wzajemnego oporu i konieczności udzielenia sobie i nie-ja

odpowiedzi na ten opór. W istocie więc stoję wobec wyboru: złamać opór nie-ja i zapanować nad nim, definiując go i traktując jak przedmiot, jak mój przedmiot, siebie zaś — jako podmiot panowania nad nim, mogę też swój opór uznać za bezcelowy w obliczu przemożnego nacisku z jego strony i siebie uznać za przedmiot dla nie-ja, a jego za podmiot panowania; w obu tych przypadkach ustanawiam, kreuję [18] — wraz z nie-ja, co ważne! — byt nowy, byt o strukturze podmiotowo-przedmiotowej. Ale mogę też, poprzestając na oporze, ale i nie rezygnując zeń, a więc domagając się uznania we mnie przez nie-ja czegoś („kogoś”) więcej niż tylko przedmiot dla niego, uznać prawo nie-ja do takiego samego oporu i do takiego samego z mojej strony traktowania. Ustanawiam tym samym — również wraz z nie-ja — inny rodzaj nowej postaci bytu (ta „stara” postać to było samo doświadczenie oporu, będące zarazem doświadczeniem różnicy), byt o strukturze podmiotowo-podmiotowej. Pierwszy rodzaj bytu (podmiotowo-przedmiotowy) łączy się z ustanowieniem (przez ja i nie-ja) zasady panowania i posłuszeństwa, rodzaj drugi (ściślej zaś są to dwa elementy strukturalne bytu nowego) jest tożsamy z ustanowieniem (przez ja i nie-ja) zasady wzajemnego uznania równych statusów [19] Tę dwuczłonową (jak wszystko w tej metafizyce) sferę bytu określić można zarazem (całkowicie w duchu tradycji metafizycznej) jako sferę transcendencji, w niej bowiem ja i nie-ja, stające się podmiotami wytwarzania wartości podstawowych, te właśnie wartości wytwarzają. Sfera ta jest oczywiście transcendencją tylko w odniesieniu do natury i kultury, które w żaden sposób nie determinują tu wyborów. Jednocześnie nie jest to sfera transcendentna w stosunku do samych podmiotów [20] Warto również dodać w tym miejscu, że brak determinacji przyrodniczej i kulturowej w „procesie” wytwarzania wartości podstawowych nie oznacza, że proces ten nie zna żadnej „determinacji”. Przeciwnie, jest on nawet zdeterminowany w sposób absolutny, co się wyraża absolutną koniecznością zrobienia użytku z absolutnej wolności [21]

Fundament „bytu” jako tego, co wytworzone, składa się z dwóch warstw: doświadczenia (tego, co dane — ja i nie-ja, różnicy między nimi i wzajemnego oporu) i tego co jest przez owo doświadczenie wymuszone na ja i nie-ja: wolnego wyboru jednego z dwóch możliwych (danych w polu doświadczenia [22] sposobów traktowania siebie i nie-ja. Wybór nadaje (dopiero wybór nadaje) każdej ze stron określoność; nieokreślone dotąd ja i nie-ja zostają — przez wybór każdej ze stron — wzajemnie zdefiniowane już to jako podmioty (gdy wzajemnie wymuszają jedno na drugim wzajemne traktowanie się jako czegoś więcej, niż przedmiotów do wykorzystania; nie tylko jako takich przedmiotów), a więc jako strony równoprawne w łącznym definiowaniu jedna drugiej i każda samej siebie, już to jako nie równorzędne w definiowaniu relacji między nimi: jedna, silniejsza, definiowana jest przez samą siebie jako podmiot panowania, drugą, słabszą, definiując jako tegoż panowania przedmiot; słabsza przyzwala na zdefiniowanie siebie jako przedmiotu panowania, tym przyzwoleniem umożliwiając zarazem silniejszej zdefiniowanie siebie jako podmiotu. Wymaganie uznania ze strony silniejszego podmiotowości strony słabszej sprowadzone jest do poziomu, którego obniżeniem nie jest już zainteresowania strona silniejsza: żeby być dominującym, trzeba mieć nad kim dominować. Wolność ujawnia się *in extremis* — strona słabsza może odmówić współdefiniowania silniejszej jako podmiotu panowania, ryzykując, że strona silniejsza raczej zrezygnuje ze swego statusu podmiotu panowania (nie powstrzyma autodestrukcji strony słabszej, nie godzącej się na przyznawany jej status przedmiotu) niż zgodzi się na wymuszany na niej status podmiotu *par excellence* czyli podmiotu definiującego się przez uznanie podmiotowości nie-ja (połączone z domaganiem się dla siebie takiego samego uznania). Autodestrukcja jest ceną za wykreowanie wartości podstawowej podmiotowo-podmiotowej wbrew nie-ja, dążącemu do panowania za wszelką ceną, a więc upierającemu się przy kreowaniu wartości podstawowej podmiotowo-przedmiotowej, panowania i posłuszeństwa jako wartości podstawowej [23] Jest to jedyny przypadek, kiedy wartości nie powstają w wyniku umowy (wzajemnego uznania równych albo nierównych statusów), ale dzieje się to, z drugiej strony, za cenę jej oderwania od „materii” relacji między podmiotami. Nie znaczy to, że ten sposób zaistnienia wartości jest sam w sobie bezwartościowy. Oznacza to jedynie, że wartość wytwarzana może być tożsama z wytwarzającą ją relacją, a może też oderwać się od niej; można powiedzieć, że relacja nie była w stanie unieść ciężaru wytworzonej w jej obrębie wartości i rozpadła się) i zacząć żyć jedynie w formie „bytu wyobrazonego”, platońskiej „idei”, w postaci formy kulturowej (normy, zasady, „przykazania”, wzorca itp.) Powyższe oznacza zarazem, że „byt wyższy” istnieć może w dwóch odmiennych formach kulturowych - tylko w formie wzorca oraz w formie wzorca i w formie zinstytucjonalizowanej, przy czym z tą ostatnią mamy do czynienia wówczas, gdy się obie

strony zgodzą na charakter ustanawianej przez nie relacji, bądź to relacji podmiotowo-przedmiotowej, bądź to podmiotowo-podmiotowej. Porządki kulturowe, w tym również porządki polityczne, są wynikiem takiego właśnie ustanowienia [24] Z drugiej strony nie wydaje się, by wartość podstawowa (którakolwiek z dwóch podstawowych wartości) mogła istnieć tylko w formie nie zinstytucjonalizowanej. Istnienie zinstytucjonalizowanych form takiej wartości podstawowej, jaką jest panowanie i posłuszeństwo, pozostaje poza sporem. Ale i wzajemne uznanie równych statusów nie jest jedynie „ideał” czy „ideałem”.

Przejdźmy jednak do ukazania obu wartości podstawowych jako „ideałów”, jako wzorów kulturowych. A raczej od wskazania na to, jak zostały one ukazane w świętych księgach Żydów i Chrześcijan. W świętych księgach Starego i Nowego Testamentu.

Opowieść starotestamentowa zaczyna się od tego, że „Bóg stworzył niebo i ziemię” [25]; mniejsza już o to, że dopiero „tworząc niebo i ziemię” nie tylko je zdefiniował ale i siebie zdefiniował jako ich stwórcę, że to wzajemne oddzielenie się Boga oraz nieba i ziemi oznacza właściwy początek, przed którym było co najwyżej jakieś „nic” [26], z którego dopiero Bóg oraz owo niebo z ziemią się wydzieliły. Nie chodzi nam przecież o przełożenie języka Biblii na język filozofii (ewentualnie tylko o wydobycie pewnych niezobowiązujących analogii), lecz o mit jako wzór porządku kulturowego. Tym bardziej, że nie jest do końca jasne (wcześniejsze wersje mitu wyraźniej ukazują stan początkowy jako z ł o Ź o n y z boga i świata), czy stworzenie w ścisłym sensie nie zaczęło się dopiero od „stania się światłości”, zwłaszcza że jej „oddzieleniu od ciemności” towarzyszy uznanie jej za wartość. Ale i tu analogia jest rzeczywiście „nie zobowiązująca”, nie została bowiem wartość przedstawiona tu do końca jako wytworzona (bo Bóg jedynie z o b a c z y ł, że światłość jest dobra, chociaż sam ją tworząc, stworzył ją w tej wartościowej postaci) [27]. Dalej mamy Boga, definiującego oddzielone jedno od drugiego światło i ciemność, ale tego, że definiując (tak jak poprzednio „stwarzając”) sam się definiował jako definiujący, dopiero się musimy domyślać, podobnie jak tego, że zdefiniowana przez niego światłość (odpowiednio także ciemność, jak również niebo i ziemia) jakoś go ze swej strony również definiują. Poprzestańmy przy tym, że na p o c z ą t k u byt jest dwoisty, że się z dwóch elementów s k ł a d a, że się nie redukuje do czegoś „Jednego”. Te analogie (podkreślam jeszcze raz, że filozoficznie nie zobowiązujące) stanowią jednak dobry prognostyk dla analizy kulturolologicznej, dla ujawnienia już bardziej zobowiązujących (księga to jednak tekst kultury) analogii w zakresie wzorców porządku społecznego.

Na początku (tym razem nie chodzi już o początek w ścisłym metafizycznym sensie) Bóg ustanowił pewien typ relacji między sobą a stworzeniem, w tym, przede wszystkim, między sobą a człowiekiem. Nadając nazwy światłości, ciemności i innym elementom stworzenia określił je jako swoje, tym bardziej zaś określił je jako swoje, jeśli „stwarzanie” nie ograniczyło się do nadawania im nazw. Przede wszystkim jako „swojego” („przede wszystkim” nie w sensie chronologicznym, lecz w sensie hierarchii ważności) określił człowieka, dopuszczając go wprawdzie do udziału w nadawaniu imion zwierzętom i ptakom, ale zarazem odmawiając mu prawa do takiego udziału w określaniu tego co dobre a co złe. Tym samym ustanowił porządek „społeczny” (obowiązujący stosunek między sobą i człowiekiem) — porządek hierarchiczny, w którym on sam zastrzegął dla siebie wyłączną kompetencję w zakresie stanowienia zasad (wiedzy o tym, co dobre a co złe), człowiekowi narzucając zarazem obowiązek szanowania tej wyłączności; innymi słowy ustanowił relację władzy, relację panowania i posłuszeństwa zarazem jako wartość podstawową. Domyślamy się, że człowiek początkowo udzielił Bogu milczącej zgody na arbitralne ustanawianie zasad. Różne odgałęzienia mitu [28], przypisujące Bogu wyposażenie człowieka w „wolną wolę”, sugerują, że zakaz („ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść...” [29]) pozostawia jednak człowiekowi wybór, ale tylko w ramach, ściśle określonych przez kogoś innego, a więc wybór negatywny, wybór nieposłuszeństwa; człowiek rzeczywiście wybrał nieposłuszeństwo, ale czy było ono tylko nieposłuszeństwem, „upadkiem”, „grzechem pierworodnym”?

Przede wszystkim było jednak nieposłuszeństwem. Było nim wszelako, co ważne, tylko w ramach pierwotnej relacji panowania; odmowa uznania w innym (tu: w Bogu) władzy jest rzeczywiście wyrazem nieposłuszeństwa wobec niej, jest zaprzeczeniem wartości podstawowej, jaką jest posłuszeństwo. Dopóki więc nie zostanie wytworzona jakaś inna relacja, dopóki strony nie porozumieją się co do jakiejś innej reguły porządkującej, nieposłuszeństwo jest tylko nieposłuszeństwem. Jest nim w każdym razie w r a m a c h dotychczasowej relacji. Możemy już ją nazwać „dotychczasową”, bo nieposłuszeństwo jest, jak już wiemy, nie tylko nieposłuszeństwem, lecz zapowiedzią reguły nowej. Na jej wprowadzenie nie przychodzi nam długo czekać. Na razie jednak jesteśmy jeszcze na obszarze działania reguły starej, a właściwie

nawet — jedynej. Tu Bóg jest jedynym prawodawcą, jest kulturową formą siły, kulturowym wzorem arbitralnej, autorytarnej władzy i autorytarnego porządku społecznego. Porządku, w którym wartością podstawową (obok takich — nie podstawowych — wartości, jak na przykład umiejętność nadawania imion, skądinąd pochodnej od uznania nazywanej rzeczy za swoją) jest panowanie-posłuszeństwo [30] Gniew, jaki zerwanie owocu wzbudziło początkowo w Bogu, jest dowodem na to, że właśnie ta wartość została tu naruszona. I nie dlatego, by Bóg nie kierował się „racjami wyższymi” (dobrem samych ludzi), a tylko zazdrośnie strzegł swojej władzy; między dwoma tymi motywami w porządku autorytarnym nie ma żadnej sprzeczności — władza bowiem wie lepiej, co jest dobre dla poddanych. I Bogu się rzeczywiście wydawało, że wie lepiej.

Okazało się jednak, że jego mniemanie może być zakwestionowane. „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” [31] I pomoc nadeszła: kobieta pomogła mężczyźnie (a nawet go wyręczyła) w zakwestionowaniu arbitralnej władzy [32], w zakwestionowaniu wyłącznej kompetencji Boga do rozstrzygania co dobre a co złe - do stanowienia reguł.

Powszechnie uważa się, że w całej tej historii najważniejsza jest gniewna reakcja Boga na pozbawienie go tego monopolu a także klątwa rzucona na samą zdolność myślenia jako warunku rozstrzygania kwestii wartości (jeśli się zgodzimy, że wąż symbolizuje tę właśnie zdolność). Koncentracja na początkowej fazie reakcji Boga na „nieposłuszeństwo” nie jest przypadkowa; wyraża ona pewną „opcję”, wyraża opowiedzenie się za tą właśnie podstawową wartością, która została tu zakwestionowana (której absolutny status został tu zakwestionowany).

Wbrew przyjętemu szeroko sposobowi opowiadania o „spożyciu owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego” wypada stwierdzić, że to, co w tej opowieści szczególnie ważne (obok samego aktu odmowy bezwzględnego posłuszeństwa), wyraża się w przypisanych Bogu słowach „Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło...” [33] Dla lepszego uzmysłowienia sobie ich wagi powiedzmy to samo, tylko odwrotnie: „oto ja, Bóg, stałem się (wskutek spożycia przez człowieka owocu... itd.) taki jak człowiek (już się pod tym względem — pod względem "wiedzy" o tym, co dobre a co złe — nie różnię od człowieka): znam dobro i zło” [34] Ja znam dobro i zło, i człowiek zna dobro i zło. Skoro obaj znamy dobro i zło (obaj znamy to, co najważniejsze), to jeśli nawet różnimy się co do tego, co konkretnie jest dobre, a co złe, żaden z nas nie ma już tej wyłącznej kompetencji do rozstrzygania za drugiego, co dla niego dobre, a co złe, ale też, co może znacznie ważniejsze, co dobre dla nas obu. Wszak ustalenie, co dobre dla nas obu, jest niezbędne dla ufundowania porządku. Żeby ustalić, co dobre a co złe dla nas obu, musimy przekroczyć jakoś jednostronne pojmowanie (pojmowanie przez każdego z nas z osobna) tego co dobre a co złe, musimy jakoś pojmowanie dobra i zła zobiektywizować. Jednak po doświadczeniu z zerwaniem i spożyciem przez człowieka owocu z zakazanego drzewa nie da się wejść drugi raz do tej samej rzeki, nie da się wrócić do sytuacji sprzed zerwania i spożycia owocu, nie da się faktu jego spożycia przekreślić. Można wprawdzie powiedzieć (i to się mówi, i tym samym do tej samej rzeki próbuje się jednak wejść [35], że od tej pory może być tylko gorzej (przynajmniej do czasu nadejścia Zbawiciela), można mówić, że nastąpił upadek, że nastąpiło popadnięcie w grzech pierworodny, który może być zmasany tylko przez ponowne podporządkowanie się — przez wyznanie grzechu nieposłuszeństwa i żałowanie zań. Zauważmy jednak, że starotestamentowy Bóg tego nie mówi. Starotestamentowy Bóg nie tyle daje swoją boską sankcję nowej sytuacji, nie tyle ją, jako Bóg, sankcjonuje (co już powinno wystarczyć tym, którzy widzą w nim kogoś więcej, niż tylko symbol kulturowy); Bóg przyznaje podmiotowość człowiekowi. Ja, Bóg, znam dobro i zło, i ty, Człowiek, znasz dobro i zło. Odtąd ja, Bóg, i ty, Człowiek, niczym się między sobą w tej kwestii nie różnimy. A jeśli nawet się różnimy w kwestii tego, co każdy z nas za dobro i za zło uważa, musimy to między sobą uzgodnić. Musimy zawrzeć Przymierze, Bóg proponuje człowiekowi przymierze.

Przejście od posłuszeństwa bezwarunkowego do posłuszeństwa temu, co uzgodnione, było (jest) warunkiem antropogenezy, ale też warunkiem ontogenezy. Akt ten musiał być na początku i musi być każdorazowo aktem indywidualnym (choć, jak wiemy, nie dokonywanym tylko „w sobie”, lecz każdorazowo w odniesieniu do nie-ja). Natomiast w odniesieniu do formy kulturowej możemy bez większego ryzyka błędu przyjąć, że jest ona wytworem twórczości kolektywnej. Przymierze jest właśnie takim wytworem, a symboliczną formą jego autora — zbiorowości, wspólnoty, społeczeństwa - jest właśnie [36] Bóg. Można powiedzieć, że jednostki jako takie poprzedzają kolektyw w wytwarzaniu wartości

podstawowych, ale to kolektyw nadaje im formę kulturową. Kolektyw nadał formę kulturową zarówno panowaniu-podporządkowaniu (to oczywiste, a symboliczną formą tej wartości podstawowej jest od dawien dawna Bóg), nadał też formę kulturową wyborowi podmiotowo-podmiotowemu. Pierwotną formą tego wyboru były przymierza, zawierane pomiędzy władcami i dowódcami wojskowymi; jedną z pierwszych, jeśli nie pierwszą symboliczną formą tej z kolei wartości podstawowej jest biblijne Przymierze Boga i człowieka. Można się nawet pokusić o twierdzenie, że archetyp przymierza jest dla twórców Starego Testamentu archetypem „bardziej” podstawowym niż archetyp Króla (zawarty w Bogu-Prawodawcy): jeden z najważniejszych pseudonimów tej księgi to właśnie „przymierze” [37]

Nadaniu przymierzu tak wysokiej rangi towarzyszy jednocześnie przekonanie, że, jako forma kulturowa nie pojawia się ono od razu w gotowej, czy lepiej powiedzieć - rozwiniętej postaci. Ta sama wartość podstawowa pojawia się w efekcie wyboru metafizycznego od razu w rozwiniętej, a nawet — gotowej postaci. Przymierze, w przeciwieństwie do archetypu władzy, zarysowanego w ogromnym skrócie (może dlatego, właśnie, że „oczywistego”), rozwija się powoli, przechodzi wyraźne stadia, wiąże się z dojrzwaniem Boga [38] a więc i porządku kulturowego. Zaczyna się od bardzo jeszcze prymitywnego przymierza z Noem, do którego został ten uratowany z tsunami człowiek przymuszony niezawołowaną groźbą. Już przymierze z Abrahamem bardziej odpowiada swemu pojęciu, bowiem zarówno Abraham jak i jego małżonka (która była niezbędna do zawarcia przymierza) wykazują już więcej podmiotowości, poniekąd targując się o warunki. Z kolei przymierze z całym ludem żydowskim (choć przy pośrednictwie Mojżesza) wskazuje na kolejny stopień w dążeniu do zrównoważenia stron porozumienia: cały naród to nie to, co jednostka, nawet tak znaczna jak Abraham. Potłuczenie pierwszych tablic również może świadczyć o tym, że Bóg nie miał tu do czynienia z owczarnią. Na koniec — choć to nie najmniej ważne — Stary Testament daje niedwuznacznie do zrozumienia, że Prawo to nie po prostu wola władzy — królewskiej władzy Boga względnie boskiej władzy Króla — ale właśnie rezultat przymierza. Tak jak przymierze jest formą wartości podstawowej, jaką jest wzajemne uznanie się stron relacji za podmioty, tak prawo jest formą przymierza. A dokładniej - powinno być taką formą.

Na tym jednak dramat przymierza się nie kończy.

Oficjalna interpretacja [39] tego dramatu podkreśla nieskuteczność przymierza, spowodowaną grzeszną naturą człowieka. Sam mīt zresztą nie unika takiej autointerpretacji. Wydaje się jednak, że nie jest to cała prawda. Przymierze okazało się nieskuteczne co najmniej w równym stopniu dlatego, że od początku, bowiem, mimo uznania się przez Boga za równego człowiekowi, zawierane było za każdym razem między zasadniczo nierównymi stronami. W ostatecznym rachunku dobre intencje autorytarnej władzy nie mogą się przyczynić do ustanowienia nie autorytarnej porządku inaczej, jak tylko przez usunięcie, lub usunięcie się partnera, który do przymierza nie pasuje (obiektywnie nie pasuje), i zastąpienie go takim, którego deklaracja będzie tylko szczera (tej szczerości Bogu starotestamentowemu odmówić nie sposób, mimo — a może właśnie dlatego — że przeżywał wahania, i na przykład od Abrahama domagał się deklaracji absolutnego posłuszeństwa), ale i adekwatna. Bóg wycofuje się więc z przymierza i na swoje miejsce przysyła swego Syna, który, jeszcze jako Bóg, ale także już jako człowiek, miałby wejść w przymierze z człowiekiem, czyniąc przymierze bardziej odpowiadającym swojej istocie. Przedsięwzięcie to niezupełnie się powiodło — Jezus nie mógł się ostatecznie zdecydować, czy ma być człowiekowi bliźnim, czy Królem [40]. Ostatecznie zadecydował o tym Paweł z Tarsu, stawiając na władzę [41], a nie na przymierze. Wprawdzie i do przymierza się odwoływał, ale tylko po to, by je zinterpretować jako bezgraniczne oddanie się Bogu. Z prawem, które jest bądź co bądź formą przymierza, obszedł się jeszcze gorzej, uznając, że odkąd Bóg przysłał swego syna, nie jest już ono potrzebne [42]. Może je z powodzeniem zastąpić miłość i ona ma wypełnić treścią stosunek przymierza. Ale miłość bezwarunkowa (miłość, która niczego się nie domaga, „nie szuka swego” [43], nie stawia żadnych warunków) oznacza na dłuższą metę nie miłość, lecz poddanie [44] I ono właśnie, za sprawą chrześcijaństwa, w tym przede wszystkim za sprawą Pawła, stało się na długie wieki zasadą porządku. Na długie wieki, ale nie na zawsze. Przymierze — biblijny archetyp porządku kulturowego i politycznego — odrodziło się po wielu wiekach w symbolicznej, intelektualnej i politycznej formie umowy społecznej. Ściślej - pojmowanie porządku społecznego jako porządku umownego nie pojawiło się po raz pierwszy w czasach nowożytnych (nawet „przymierze” to nic innego jak właśnie synonim umowy), bo już starożytni Grecy (a przynajmniej niektórzy z nich) tak właśnie skłonni byli pojmować źródło prawa i polityki [45]. Dopiero jednak czasy nowożytne przyniosły prawdziwy renesans idei umowy

społecznej zarówno jako koncepcji filozoficznej i kulturowej, jak i jako konstytucji, którą suwerenny naród sam sobie nadaje.

Podobnie jak idea przymierza zawiera w sobie (w sposób całkowicie wolny od ideologicznego fałszu [46] ) zarówno porządek daleki od tego ideału, jak i porządek, w którym taka wartość podstawowa jak wzajemne uznanie równych kompetencji do stanowienia zasad znajduje swoje adekwatne odzwierciedlenie, tak i nowożytna idea umowy społecznej zawiera w sobie oba te aspekty. Oznacza mianowicie, że nie tylko tam, gdzie działa zasada równości wobec prawa (rozumiana oczywiście także jako równa kompetencja w jego stanowieniu), ale również tam, gdzie porządek polityczny niezbyt jeszcze wykracza poza proste (a wymuszone) przyznanie samowładnej władzy prawa do rządzenia, mamy do czynienia z porządkiem ludzkim. Tylko że ludzie nie zdecydowali się jeszcze na postawienie sobie nawzajem większych wymagań. Wolność polega bowiem na tym, że się ją ma. I niekoniecznie trzeba z niej korzystać tylko po to, by się jej zrzec za cenę pozornego bezpieczeństwa. Warto pamiętać, że despotyczna władza jest bardziej od nas zależna, niż nam się wydaje. Jej nie wystarczy, żebyśmy nie korzystali z wolności. Ona potrzebuje, żebyśmy się jej aktywnie wyrzekli.

---

Przypisy:

[1] W sprawie związku tego co obiektywne i tego co subiektywne zob. zwłaszcza W.Paradowska, *Filozoficzny status pojęcia praktyki*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988, s. 169-172. Por. Też W.Paradowska, *Problem ontycznego statusu innego "ja" u Husserla*, "Studia Filozoficzne" 1989, nr 2, 72.

[2] Zob. M.Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2000.

[3] Pojęcie "bytu" było dotąd nieodłączne od pojęcia metafizyki - oznaczało właściwie, i ciągle oznacza, jej przedmiot; wydaje się jednak, że nie musi: metafizyka nie musi być tylko, a nawet - nie musi być przede wszystkim poznaniem (a nauką musi być tylko o tyle, o ile wymaga dyscypliny), nie musi więc właściwie mieć przedmiotu. Od "przedmiotu" odchodzi na przykład Enrico Berti (*Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2002, s. 50), proponując zastąpić go "tematem".

[4] Na temat metafizyki i jej złożonych relacji z nauką zob. m.in. J.Jusiak, *Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, zwł. s.271 i n.

[5] Uniwersalnym predykatem polityki jest w tych definicjach nieodmiennie "władza", przy czym - "władza" nie obnażona w swej immanentnej dwuznaczności. Rzekoma jednoznaczność "władzy" to jest właśnie ideologia.

[6] Chyba, że samo uprawianie metafizyki zaliczymy do metafizycznego doświadczenia; uprawianie metafizyki jak najbardziej do doświadczenia metafizycznego zaliczam, ale nie jest pewne, czy daje się ten pogląd zasadnie przypisać Arystotelesowi. W sprawie poglądów Enrico Berti na temat doświadczenia metafizycznego zob. jego *Wprowadzenie do metafizyki*, op. cit., s. 50 i n.

[7] W odmiennym od prezentowanego tu koncepcie metafizyki tym czymś jest Prawda, która, w przeciwieństwie do tego, co dane jest w metafizycznym doświadczeniu (takim, jak jest ono tu rozumiane), jest bardzo o k r e ś l o n a, co powoduje, że doświadczenie traci swoją rangę metafizyczną, stając się służebnym aspektem poznania. (Dane jest istnienie, nie "jedno" jednak, lecz dwa, przy czym jedyną określonością każdego z nich jest nie-bycie tym drugim, czyli różnica. Doświadczenie istnienia jest właśnie doświadczeniem tej różnicy. Inaczej Berti, który uważa, że doświadcza się właściwie wszystkiego (zob. tamże, s. 51 i n.). Doświadczać można rzeczywiście wszystkiego, ale nie wszelkie doświadczenie ma status metafizyczny; nie wydaje się w szczególności uzasadnione przypisywanie metafizycznego charakteru doświadczeniu poszczególnych części bytu wytworzonego).

[8] Za daną chce uchodzić forma kulturowa, a raczej - jej, ze względu na jej funkcję legitymizacji panowania, przypisuje się status tego co dane.

[9] Zgodnie z metafizyką religijną dany jest przede wszystkim Bóg i to wszystko, co jest wyrazem jego woli. Ponieważ wyrazem jego woli jest zgodnie z tą metafizyką

właściwie wszystko (władza jest oczywiście pierwsza i najważniejsza na tej liście), to wobec tego wszystkiego musimy się określić, a pole naszego manewru nie jest tu wielkie: nie można w istocie nie uznać tego co dane. To, co tu zyskujemy, to sama możliwość dalszego jego uznawania.

Skrajnym przeciwieństwem metafizyki Boga i władzy byłaby metafizyka nicości - nie w tym potocznym znaczeniu, że wszystko jest iluzją (choć w tym również), ale w tym, że w ogóle nie ma nic takiego, wobec czego należałoby się koniecznie określić.

Formalnie rzecz biorąc, proponowana w niniejszym tekście metafizyka sytuuje się między tymi dwoma skrajnościami. Nie ukrywam, że kieruje mną (i współautorką prezentowanej tu koncepcji, zob. W.Paradowska, R.Paradowski, *Dialektyczna metafizyka wyboru i antynomie kantowskie*, Przegląd Filozoficzny, 2005 (w druku)) zamiar ufundowania bytu, w tym zwłaszcza - wyższego; co do "niższego", chodzi o jego zdefiniowanie - a więc właściwie stworzenie na nowo - w świetle bytu wyższego).

**[10]** Zob. E. Berti, s. op. cit. 50. Banalne, ale nie do końca oczywiste: wprawdzie doświadczający jest dany, ale tylko jako taki i jako doświadczający tego właśnie (czego konkretnie, o tym za chwilę), a nie na przykład Ryszard Paradowski, obywatelstwa polskiego, zamieszkały na wsi, doświadczający czego tylko chce. Choć również, ale to już nie jest dane, wykracza więc poza doświadczenie metafizyczne. I jeszcze: to, czego się doświadcza, i to, kto doświadcza, to nie są całkiem odrębne wielkości. Jedną z trzech "rzeczy" doświadczanych (obok nie-ja i różnicy) jest właśnie doświadczający.

**[11]** A nie po prostu "inny"; filozofia relacji "ja" - "inny" nie przekracza horyzontu antropologii. Podobnie, płodna skądinąd i interesująca, "fenomenologia obcego". Zob. B.Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, Warszawa 2002.

**[12]** O ile wzajemny opór wydaje się bezspornie należeć do doświadczenia, o tyle to, czego "chce" nie ja, może być tylko przedmiotem spekulacji. Rzecz się ma nieco prościej z tym, czego "chce" ja. Ja może chceć 1) pozostać częścią nie-ja, nie wyodrębnić się, 2) wyodrębnić się, oddzielić, 3) nie pozwolić nie-ja się oddzielić. To jednak jest raczej przedmiotem zainteresowania psychologii rozwojowej niż metafizyki. W każdym razie ważniejsze na tym etapie jest nie to, czego ja chce, lecz to, co musi. To należy do metafizyki.

**[13]** Hipotetyczny stan sprzed oddzielenia (odróżnienia) nie jest mi dany w doświadczeniu, bo nie ma jeszcze mnie doświadczającego. Możliwość nie odróżniania może być mi dana "wirtualnie" (w spekulacji, w wyobraźni), lecz nie realnie - mogę sobie wyobrazić, że nie jestem oddzielony od nie-ja, czyli, w istocie, że mnie nie ma. Mogę sobie wyobrazić, ale nie do końca: nie mogę się na tyle zatracić w tym wyobrażeniu, bym mógł skutecznie abstrahować od siebie spekulującego. Nie trzeba chyba specjalnie przekonywać, że na tak wyspekulowanej przesłance nie da się zbudować metafizyki. Tym bardziej nie da się na niej zbudować bytu (to jest oczywiście z punktu widzenia prezentowanej tu koncepcji metafizyki; niektóre inne koncepcje nie wymagają dla swego zaistnienia, bym istniał ja (by "ja" istniało). Nie zmienia to faktu, że nie jest możliwe bez "ja" (podobnie zresztą jak i bez "nie-ja") zbudowanie bytu.

**[14]** Mamy tu do czynienia z pewną analogią do redukcji eidetycznej Husserla (to co zdaje się istnieć redukujemy do tego, co istnieje na pewno, czyli do tego, co dane w doświadczeniu metafizycznym), z tą tylko różnicą, że redukcja nie sięga poziomu czegoś jednego - nie mogę doświadczać czegoś "jednego" nie doświadczając zarazem siebie doświadczającego; tym samym ja jestem równoprawnym elementem "bytu", na który, oprócz mnie, składa się to, co przeze mnie doświadczane (jako współistniejące ze mną), czyli nie-ja. Dalsza redukcja doświadczenia nie jest już możliwa. Możliwa jest wprawdzie dalsza redukcja wiedzy, tyle, że tak zredukowana wiedza nie jest już wiedzą pewną. W kwestii nieredukowalności struktury podstawowej do czegoś jednego zob. W.Paradowska, *Problem ontycznego statusu innego "ja" u Husserla*, op. cit., s. 75 i n., w tym m. in. pojęcie "antyredukcjonizmu podmiotowego".

**[15]** Możemy o nim (o tym, co dane) wiedzieć, właśnie z doświadczenia, ale nie



możemy tego, co dane znać, bo nie ma ono żadnych właściwości - te trzeba dopiero wytworzyć. Chociaż to, co dane ma pewną dynamikę, daną we wzajemnym oporze.

**[16]** Taka "chęć" je również określa, ale bynajmniej nie cofa do stanu nieodróżnicowania, lecz po prostu sytuuje w określonej pozycji wobec jego innego. U Freuda Tanatos nakłania do powrotu do stanu nieodróżnicowania, gdy tymczasem Eros się tej tendencji przeciwstawia, i jeśli nawet przejawia tendencję do łączenia, to jednak łączenia uprzednio rozróżnionych i bez negowania różnicy (nie chodzi tu oczywiście o "różnicę płci").

**[17]** Ja i nie-ja są wolne w wyborze, i to rozstrzyga o odrębności filozofii (która czyni to przedmiotem - "tematem" - swojej refleksji i sama w tym wyborze twórczo uczestniczy), chociaż wolność nie wyczerpuje metafizycznego doświadczenia: składa się na nie również to, co ją wymusza, co czyni ją konieczną. Nieco inaczej w idei "idei tego, co nie uwarunkowane". Por. H.- M.Baumgartner, *Rozum skończony*, Warszawa 1996, s.77.

**[18]** Tym, co się nadbudowuje nad doświadczeniem nie jest więc, jak w epistemologii, jego uogólnienie w postaci teorii (lub czegokolwiek w tym rodzaju), lecz wytwarzanie bytu. W świetle tej konstatacji doświadczenie nie jest właściwie bytem, lecz tylko jego możliwością, chociaż ten ostatni wyrasta (jest wytwarzany) z doświadczenia (z materiału doświadczenia, ale nie tylko z niego) w sposób konieczny.

**[19]** Te dwie różne decyzje (podejmowane za każdym razem wspólnie przez ja i nie-ja) to dwa źródła dwóch odmiennych typów "prawa naturalnego" ("prawa natury"): prawa naturalnego nierówności i prawa naturalnego równości. Jedno i drugie jest prawem stanowionym przez ludzi (ściślej - przez ja i nie-ja)

**[20]** Tak jak religijnie rozumiana transcendencja (będąca skądinąd tylko jedną z kulturowych form transcendencji *tout court*) nie jest transcendencją dla Boga. Ja (skądinąd jeden z dwóch elementów bytu jako doświadczenia) jako podmiot wyboru metafizycznego a zarazem jego wytwór nie jestem dla siebie, co zrozumiałe, transcendentny, a więc i całość doświadczenia, którego jestem podmiotem i częścią, nie jest transcendentna. Transcendencja nie jest więc transcendencją "w ogóle", lecz jedynie - jak stwierdziłem wyżej - w odniesieniu do "tego, co przedmiotowe" - natury i kultury. Dlatego pojęcie transcendencji jest metafizycznie нефункционалне: zarówno metafizyczne wybory, jak i metafizyczne doświadczenie są ostatecznie jak najbardziej "immanentne", chociaż jest to immanencja nie absolutna.

**[21]** Chodzi właśnie o absolutną wolność koniecznego skądinąd wyboru metafizycznego, w wyniku którego powstają owe wartości podstawowe.

**[22]** Mimo fundamentalnej roli doświadczenia w prezentowanej tu propozycji metafizycznej nie jest ona metafizyką doświadczenia w rozumieniu Enrico Berti, wyróżniającego oprócz metafizyk doświadczenia również metafizyki immanentystyczne i metafizyki uczestnictwa. Prezentowana tu metafizyka wyboru ("wybór" jest w niej bowiem jeszcze istotniejszy niż doświadczenie) nie mieści się w tej klasyfikacji; gdyby jednak spróbować skonstruować jeszcze jeden typ w ramach tej klasyfikacji, metafizyka wyboru mogłaby być określona jako metafizyka współuczestnictwa. Zob. E.Berti, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 18-33.

**[23]** Mówiąc prościej - za konsekwentny opór wobec przemocy płaci się często życiem - i to jest ten jedyny przypadek, kiedy wartość podstawowa podmiotowo-podmiotowa powstaje, chociaż - jako wyjątek od reguły - nie w efekcie wzajemnego uznania równych statusów.

**[24]** Odpowiadają temu dwie postaci umowy społecznej, umowa według Hobbesa i umowa według Locka. Pierwsza sprowadza się do przyzwolenia na panowanie za cenę bezpieczeństwa (przy czym, wbrew Hobbesowi, chodzi nie tyle o bezpieczeństwo względem sił "zewnętrznych" wobec samej relacji, co względem strony silniejszej, co nie oznacza zarazem braku zgody na nie sankcjonowane przez poddanych użycie siły), druga oznacza obopólną zgodę na wzajemnie równe traktowanie i brak zgody na nie

sankcjonowane przez obie strony użycie siły.

[25] Rdz 1,1.

[26] Czyli "coś", o czym nie można powiedzieć nawet tak niewiele jak o ja i nie-ja.

[27] Zob. Rdz 1,4.

[28] Chodzi tu o spekulacje teologiczne.

[29] Rdz 2,17. ("...bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz", tamże. Po pierwsze dlatego, że staniesz się jednostką, a tylko gatunek jest nieśmiertelny, po drugie dlatego, że naruszanie wyłącznej kompetencji władzy karane jest śmiercią).

[30] Ta forma ("- " zamiast "i") lepiej oddaje to, iż jest to jedna, antynomiczna wartość, a nie dwie wartości osobne.

[31] Rdz 2, 18.

[32] Ciekawym (zwłaszcza dla socjologii feministycznej i antropologii kulturowej), chociaż z naszego punktu widzenia pobocznym wątkiem jest to, że skok w antropogenezie dokonał się (w każdym razie według Biblii) właśnie za sprawą kobiety i że to w jej głowie odnotowano pierwszą w historii ludzkości pracę myślową - bo to jej dialog wewnętrzny, pod postacią rozmowy z wężem (ale kto widział gadającego węża?) jest punktem wyjścia opowieści o innym możliwym porządku kulturowym.

[33] Rdz 3, 22.

[34] Narracja i interpretacja autorytarna szybko przechodzi do porządku nad tymi słowami i akcentuje te, które po nich następują a dotyczą zakazu spożywania owoców z innego drzewa, właśnie dlatego, że brzmią jak zakaz. Tymczasem "zakaz zakazowi nierówny": o ile "nieposłuszeństwo" nie zagraża człowieczeństwu, przeciwnie, jest jego niezbywalnym warunkiem (i dlatego, jeśli człowiek miał stać się człowiekiem, nie mógł w nieskończoność "słuchać się" apodyktycznych praw przyrody i na ich podobieństwo prezentowanej woli arbitralnej władzy), o tyle z drzewem życia jest akurat odwrotnie: osobnicza nieśmiertelność stałaby się końcem człowieczeństwa.

[35] Nie daje się tego jednak robić, co charakterystyczne, bez zastosowania środków przymusu, a przynajmniej szantażu psychologicznego (chciałbyś nie umrzeć, i my ci to ofiarujemy, ale za cenę posłuszeństwa; jest ono zresztą ubrane w językową formę miłości, zresztą bezwarunkowej: "Będziesz miłował Pana, Boga twego, a [tylko - R.P.] bliźniego twego jak siebie samego". "Będziesz się bał Pana, Boga swego...", Pp 6,2; "Będziesz miłował Pana, Boga twojego...", Pp 6,5.)

[36] Mówię to otwarcie za Emilem Durkheimem.

[37] Przymierze jest rzeczywiście taką formą form, jeśli uznamy (całkowicie w realistycznym duchu), że może być ono zawierane niekoniecznie przez strony całkowicie równorzędne, chociaż, z drugiej strony, swoją pełnię, w tym również pełnię pojęciową) zyskuje ono dopiero w tym ostatnim przypadku. Podobnie jak "umowa społeczna", w pewnym najogólniejszym sensie, leży u podstaw najbardziej nawet despotycznego porządku, wymaga bowiem przynajmniej elementarnego przyzwolenia na panowanie ze strony poddanych.

[38] W sprawie "dojrzewania Boga" jako metafory rozwoju kultury zob. J.Miles, *Bóg. Biografia* Warszawa 1998.

[39] Tendencyjność (o k r e ś l n ą tendencję) właściwą oficjalnej interpretacji ilustrują komentarze zawarte w przypisach redakcyjnych. Por. np. przypis do Rdz 3,1.

[40] To niezdecydowanie dobrze ilustruje zestawienie z jednej strony wyraźnego rozciągnięcia przez nowotestamentowego Jezusa pojęcia "bliźnich" na "nieprzyjaciół" (Mt 5, 44), precyzujące zresztą tylko uniwersalną zasadę, zawartą w przykazaniu miłowania bliźniego "jak siebie samego" (Kpł 19, 18), z drugiej - złożonej przez niego deklaracji absolutnej nietolerancji i żądania absolutnego posłuszeństwa, nawiasem mówiąc- z zastosowaniem środków przemocy: "Tych zaś przeciwników moich, którzy nie chcieli, żebym panował nad nimi, przyprowadźcie tu i poćcinajcie w moich oczach" (Łk 19, 27). O ile przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego wskazuje na zasadę, leżącą u podstaw przymierza jako takiego (zasadę wzajemnie równego traktowania się stron), o tyle słowa przytoczone w ewangelii Łukasza cofają całą

sprawę do czasu sprzed przyznania przez Boga, że "Człowiek stał się taki jak My...", a więc sprzed sformułowania przezeń idei przymierza.

[41] "Jeśli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, (...) - osiągniesz zbawienie", Rz 10, 9; "Nie masz... władzy, która by nie pochodziła od Boga...", Rz 13, 1.

[42] Gal 3,19;24.

[43] 1Kor 13,5.

[44] Wprawdzie o miłości do Boga (obowiązkowej miłości do Boga) mówił już Stary Testament, ale mówił o niej wprost; dopiero Paweł; ukrywa on stosunek władzy absolutnej pod pojęciem (bezwarunkowej) miłości, i dlatego on właśnie może być uznany za ideologa totalitaryzmu (por. Orwellowskie Ministerstwo Miłości).

[45] Por. Cz.Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 9-10.

[46] Każdy porządek jest "przymierzem", każdy bowiem zakłada istnienie dwóch podmiotów, nawet jeśli podmiotowość jednego z nich jest drastycznie zredukowana do przyzwolenia na rządy. Nie oznacza to zarazem, że idea przymierza (i odpowiednio - idea umowy społecznej) nie może pełnić funkcji ideologicznej legitymacji panowania. Zwłaszcza po odpowiednim (w duchu Pawła) przedefiniowaniu tego pojęcia.

### **Ryszard Paradowski**

Politolog, profesor, pracownik naukowy Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Zakład Systemów Prasowych i Prawa Prasowego) oraz Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracuje z Polską Federacją Humanistyczną.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 31-10-2006 Ostatnia zmiana: 31-10-2006)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5095) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5095>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach

informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)