

Tomasz Żyro

Uniwersytet Warszawski

Deformacje. Polityka a gradacja istnienia

Deformations. The Gradual Abatement of Political Existence

Abstract: Aristotle posed a question concerning conditions of good government and, consequently, good citizen. It gave a rise to disquisitions about taxonomy of good and corrupted governments. An issue of political corruption and deforming forces rose to the theoretical dimension. In modernity a problem became a legitimate question having brought forth after a series of historical events that put into doubt a political existence of several polities. Thus, a question of deformation became an acute political issue under pressure of internal and external conflicts disrupting the political order. The deformation took shape of severe political crises, civil wars, secessions, the falling states. And even, as in a case of the Polish Commonwealth, after the Polish Republic was partitioned by neighbors: absolutist monarchies of Russia, Prussia and the Hapsburg Empire, it led to the political non-existence. An article considers the problem of deformation as entering in a domain of social practices, political theory, and consequently metaphysics. Particularly interesting is to explain the ontic status of political non-existence.

Keywords: politics, deformation, degradation, polity, political order

1. Kiedy podejmujemy namysł nad rzeczą polityczną, to postrzegamy, że jej formę wywodzimy z zasady porządku. Miasto/państwo stanowi materię uaktualniania porządku, a jego forma ustrojowa wyraża sposób organizacji życia politycznego. Dlatego tak ważne w refleksji nad polityką staje się poszukiwanie typów porządku politycznego. Poszczególne ich elementy układają się w określone konfiguracje, te zaś można uporządkować za pomocą taksonomii ustrojów politycznych. Dobre ustroje można uznać za wzór porządkowania życia politycznego, a wszelkie odstępstwa od dobra stają się przyczyną deformacji.

Uchwycenie istoty polityki należy do zadań, jakie stawia *philosophia perennis*. Systematyczny namysł nad polityką prowadzi do rozważenia wzorów porządku politycznego. Arystoteles na podstawie bogatego materiału politycznego, wziętego z dziejów greckich *poleis* (w tym nade wszystko Aten), zaproponował metodę klasyfikowania polegającą na wyodrębnieniu wzoru i antywzoru. Wzór

zakłada, że dobrze ułożone elementy składają się na całość zwaną wspólnotą polityczną, choć od strony logicznej i ontycznej jedność jest pierwsza. Można powiedzieć, że Arystoteles z analizy materii politycznej wyprowadził metodę konfiguracji ustrojów i zarazem ich dekonfiguracji. Dekonfiguracja oznacza, że ustroje odchodzą od określonego wzoru, przestają tworzyć pięknie zestroszoną tonację. To odstępstwo (*parekbasis*) sprawia, że z materii politycznej można wydobyć trzy ustroje zwyrodniałe, których forma uległa zepsuciu. Deformacja dotyczy typu państwa, dotyka też obywatela tegoż państwa. Ta druga kwestia – zepsucia – prowadzi do rozważań na temat miejsca cnoty w życiu politycznym zarówno człowieka, jak i obywatela. Celem współistnienia we wspólnocie politycznej jest dążenie do życia szczęśliwego.

Trzy właściwe (uporządkowane) wzory ustroju państwowego oparte są na określonej *forma regiminis*. Trzy zepsute formy rządzenia wprowadzają nas w problematykę deformacji. A zatem jeśli w naturze rzeczy politycznych leży deformacja, psucie i zepsucie wewnętrznego porządku, to dają one asumpt do rozważenia przypadków dekonfiguracji bytu politycznego. Te istniejące zwyrodniałe formy ustrojowe charakteryzuje określony stan. Nie opisujemy ich kategoriami procesualnymi. Jeśli chcemy uchwycić istotę danego stanu, to nasza uwaga ukierunkowana jest na poszczególne jego fazy. Aktualnie istniejący ustrój zwyrodniały jest – rzec można – cały naraz.

Badaniu rzeczywistości przyświeca maksyma *operatio sequitur esse*. Można ją jednak zastosować tak, aby zrozumieć stan odwrotny do doskonałości. O ile w polityce doskonałość bytu politycznego przybiera formę ustroju bezwzględnie lub względnie najlepszego, o tyle przeciwstawny jej jest ustrój bezwzględnie lub względnie najgorszy. Wzniosłość jest przeciwieństwem deformacji, gdy ta pierwsza ulega na przykład siłom nikczemności. Dobry ustrój może ulec i ulega degradacji. Bytowi politycznemu nadawana jest określona forma istnienia ze względu na szereg czynników, które dobrze opisuje socjologia polityki. Wspólnota polityczna może być reprezentowana przez formę zdeformowaną. A zatem pytanie podstawowe w badaniu polityki brzmi następująco: czy porządek, a więc i jego dekompozycja, dotyczy tylko jej istoty czy także istnienia politycznego?

Deformacja sytuuje się na osi „najlepszy–najgorszy” i znajduje się po przeciwnej stronie aniżeli dobry porządek państwowy. Powszechnie przyjmuje się, że polityka prowadzi do porządkowania zbiorowości ludzkiej. Refleksja nad polityką pokazuje jednak, że porządkowanie bogactwa przejawów życia politycznego musi uwzględniać klasyfikację biorącą pod uwagę stan odwrotny do dobrego. A zatem deformację polityki możemy potraktować jako szczególny przypadek istnienia. Otwarte pozostaje pytanie, czy w takim przypadku możemy jeszcze mówić o wspólnocie politycznej. Istnienie polityczne charakteryzują trzy stany: nadmiar, braku oraz dynamicznej równowagi. Filozofowie greccy zajmowali

się krańcową opozycją wobec istnienia – czyli nieistnieniem – jedynie w wymiarze intelektualnym i metafizycznym (*vide* Arystotelesa krytyka poglądów platonowskich, zakładających, że dopiero wówczas powstanie rzeczywistość, jeśli byt jest wielością; to jednak oznacza, że muszą wykazać, iż „to, co nie istnieje, istnieje”; *Metafizyka* 1089a). Refleksja na temat polityki oznacza zawsze zaproszenie do rozważenia problemu istnienia. Urządzenie najlepszego państwa jest wzniosłym zadaniem, któremu mogą sprostać tylko najlepsi. *Polis* – wiemy to dzięki Platonowi – „poradzi sobie” i jako całość stanie się „mądra”, gdy rządzić nią będzie najmniejsza grupa obywateli, posiadająca specjalną wiedzę, czyli *episteme* „straży” lub „rządzenia”.

Mamy wszakże przed sobą co najmniej trzy wyzwania. Pierwsze sformułował Platon, gdy rozważał kwestię ustroju politycznego, w którym nie daje się już żyć, kiedy *polis* opuszcza ożywiający ją duch i pozostaje jedynie forma. Państwo staje w obliczu głębokiego kryzysu. Problem „rozformatowania” jest dzisiaj równie aktualny, gdy demokracja zachodnia sprowadzona została do procedur. Inne wyzwanie w imieniu sofistów sformułował Trazymach. Arystoteles z kolei pisze swoje najważniejsze dzieła polityczne, gdy na horyzoncie świata greckiego pojawia się Aleksander Macedoński, zapowiadając kres klasycznego bytu politycznego.

2. Grecy myśliciele postrzegali stan polityczny jako trwały. Napierały nań różne siły polityczne, ulegał przemianom, zaburzeniom, kryzysom, dokonywały się nawet zmiany ustroju, niemniej istniał. Nie rozważają oni kwestii upadku bytu politycznego. Wszystko dzieje się w warunkach polityczności, która wyklucza nieistnienie. Brak polityki to właściwość barbarzyńców (anarchia jako forma ustroju stanowi wynalazek nowożytności). Arystoteles, na przykład, w *Księdze V Polityki* zajmuje się jedynie przyczynami zmiany ustroju: zaburzenia powstają w wyniku błędnego rozumienia zasady sprawiedliwości i stosunkowej równości. Buntujący się dokonują przewrotów przeciw danemu ustrojowi albo, pragnąc jego utrzymania, sami chcą objąć władzę. W przewrotach chodzi ponadto o zmianę w kierunku wzmocnienia lub osłabienia stanu istniejącego (*Polityka*, 1301b). Arystoteles nic nie mówi o całkowitym rozpadzie tego, co polityczne.

W takim ujęciu deformacja prowadzi do krańców istnienia: jest brak albo nadmiar, lecz tej granicy nie przekracza. Brak oznacza zanikanie bytu, nadmiar – wylewanie się bytu. Możemy mówić o „ubywaniu” bytu bądź „zbywaniu” bytu. Obydwa stany są groźne: ubytek i zbytek mają swoją przyczynę w *causa defficiens*. Polityka prześwieta wspólnotę jako jej „co” i „jak”. Polityka jest przejawem bycia.

Zastanówmy się zatem, czym będzie deformacja bytu politycznego. Arystoteles, aby ją opisać, używał pojęcia *pathos* lub *nosos* (choroba). Jana Jakuba Rousseau, mimo że pojęcia organiczne zastępuje terminologią mechanistyczną, intere-

suje ten sam problem. W rozdziale trzecim Księgi III *Umowy społecznej* zauważa, że dwie są drogi do zwyrodnienia, które przypisuje koncentracji rządu. Wówczas, gdy przechodzi od wielkiej liczby do małej, tj. od demokracji do arystokracji oraz od arystokracji do monarchii. „Rząd bowiem tylko wtedy zmienia formę, gdy osłabiona sprężystość jego nie może utrzymać dawnej. Gdyby osłabiał się jeszcze bardziej przez rozszerzanie, siły jego doszłyby do zera i jeszcze trudniej było mu by istnieć. Trzeba więc naprawiać i naciągać sprężynę, w miarę jak słabnie; inaczej państwo oparte na niej runie”. Rousseau stosuje rzymskiego pochodzenia metaforę państwa jako gmachu. Państwo, zanim runie, jest już w ruinie.

Deformacja ma różne *modi*: kryzys, bezład, dezintegracja, chaos. Rousseau pisze, że gdy państwo rozpada się, wszelkie nadużycie władzy przez rząd nosi nazwę anarchii. Gdy nowożytni filozofowie polityki utrzymują, iż anarchia wyraża granice rozkładu, problem deformacji postrzegają jedynie przez pryzmat władzy politycznej. Krańcowe przypadki, które prowadzą w stan niebytu politycznego, takie jak chaos czy anarchia, wykraczają poza rozważania Arystotelesa. Doświadczenie nowożytne jest odmienne, chociaż i Tomasz Hobbes, i Rousseau poprzestają na stwierdzeniu, że to stan natury wyznacza granice istnienia politycznego. Pod wpływem angielskiej rewolty purytańskiej można by uznać wojnę domową za szczególny przypadek niebytu.

Wojna domowa tworzy taką sytuację graniczną, wzbudzając napięcie pomiędzy siłami integracji i dezintegracji. W stanie początkowym dezintegracji architektura polityki ulega pęknięciu pod wpływem emocji, następnie załamaniu, by rozsypać się, grzebiąc pośród ruin postulatory rozumu publicznego. Pękają ontyczne fundamenty polityki uprzednio sformułowane jako konieczność dobrze zorganizowanego życia wspólnoty. Władza traci moc, a więc i skuteczność. Władza traci nawet formę poliarchiczną, stając wobec nieprzezwycięzalnych antynomii. Powstające antagonistyczne ośrodki władzy tworzą aporie władania.

Badanie rzeczy politycznej odsłania potężne źródła sił destrukcyjnych: od nierównowagi poprzez bunt i rewoltę do rewolucji. Zwłaszcza wojna domowa dostarcza mrocznego przecucia zasięgu polityki. Wojna domowa jest doświadczeniem chaosu, gdy górę bierze „człowiek bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska”. Tak Nestor w *Iliadzie* charakteryzuje człowieka, który znajduje upodobanie w wojnie domowej (IX 63 i n.). To nędznik, który znajduje upodobanie w stanie pozapolitycznym.

Uzasadnione zatem jest pytanie o naturę władzy tyрана: na ile jego działania mają charakter polityczny? Rousseau pod wpływem tradycji praw niuansuje problem tyranii: tyran to uzurpator władzy królewskiej, który wprowadzie zagarnia władzę wbrew prawom, ale by rządzić wedle praw. Prawdziwym problemem jest despota – uzurpator władzy zwierzchniczej – który staje ponad samymi prawami. Narastająca wrażliwość na zmiany pod wpływem dziejów pozwala na

rozważenie sytuacji rozpadu, najpierw przez wyrodzenie się władzy: demokracja wyradza się w ochlokrację, arystokracja w oligarchię. Zmienia się konstelacja ustrojów właściwych, problem deformacji pozostaje.

W tej perspektywie upadek I Rzeczypospolitej nie jest jedynie studium przypadku. Nie jest faktem jednostkowym. Zarysowuje nowe pole przedmiotowe refleksji, w obszarze którego występuje krańcowa forma deformacji. Pojawia się nowy typ zdegradowanego bytu politycznego, którego symbolicznym wyrazem jest Sejm Niemy. I prowadzi do stanu nieistnienia. Ten stan możemy tłumaczyć na dwa sposoby. Jeden będzie kładł nacisk na narastającą wewnętrzną dysharmonię aż do sytuacji, w której dalsze istnienie bytu politycznego jest niemożliwe. W warunkach polskich dyskusja na temat *liberum veto* dostarcza tego typu analizę. Drugie tłumaczenie przygotowuje grunt pod coraz popularniejszą teorię podboju. Nieprzypadkowo jej ważkim rzecznikiem staje się David Hume. On, podobnie jak Rousseau, żywi głębokie przekonanie, że dzieła rąk ludzkich nie mają cech trwałości, nawet jeśli są wytworem sztuki politycznej, a nie zręcznością techniczną (technokratyczną). Nawet najlepiej urządzone państwo upada, choć później od innych. Coraz częściej na świadka problemu przywoływana jest historia. Wyobraźnię i rozum poruszają tyleż upadek Rzymu, co Sparty. Wrażliwość na wyroki dziejów stanowi oznakę narastającej świadomości historycznej.

Z historii można wyciągnąć pożyteczne nauki. Perspektywa historyczna jest jedną z odmian nowej filozofii. Kartezjusz, Locke, Hume uznają, że rzeczywistość sprowadza się do czystego doświadczenia, do *percipi*. Korzystają w pełni z odkrytych praw perspektywy, ciesząc się wynalazkiem teleskopu i mikroskopu. Pochwała postrzeżenia kruszy fundamenty metafizyki. Dostrzeżone prawa historii wypierają chronologię. Myśliciele XVIII wieku z radością przyjmują owoce przewrotu epistemologicznego. Filozofia postrzeżenia ma swoje naukowe interferencje. Zasady geografii politycznej wykorzystuje w swojej geografii postrzeżenia, jaką jest kartografia kulturowa. Za jej pomocą rozrysowuje na nowo mapę Europy. Konstrukcje ludzkiego umysłu zaczynają zastępować i wypierać *realissimum*. W ten sposób zostaje powołana do życia nowa kraina.

Pouczająca jest lektura pracy Larry'ego Wolffa *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Opisuje on, jak za pieniądze Katarzyny II zostaje narysowana granica kulturowa i cywilizacyjna pomiędzy cywilizacją a nieładem politycznym. Prym w tym przedsięwzięciu wiodł Wolter, wymyślając fantasmagoryczną mapę Europy Wschodniej. W centrum tej przestrzeni niecywilizowanej znalazła się I Rzeczpospolita, która wysiłkiem francuskich encyklopedystów przedstawiona została jako anomalia. Propaganda nie jest wynalazkiem współczesnych. Od czasów *philosophes*, pretendujących do miana oświeconych, republika polska zmalała do miana „chorego dziecka” Europy. I to na tle monarchii absolutystycznych. Francuskim zwolennikom oświe-

cenia – ze znaczącym wyjątkiem Rousseau – udrapowanych w szaty miłośników wolności i emancypacji ludzkości, absolutyzm nie przeszkadzał. Tym bardziej, że wsparty był nieodpartym argumentem płynącym ze szkatuły carskiej. Łakomie domalowywali oni nowe szczegóły mapy świata poza cywilizacją. Nic więc dziwnego, że upadek takich państw, jak Serbia, Węgry czy Czechy, nie zaprzętała uwagi umysłowości europejskiej. Zresztą teoretyków podboju zajmowały już inne krainy.

Problem deformacji bytu politycznego, jakim jest państwo, oddaje stan rzeczy politycznych. Nie może zniknąć nic, a jedynie „coś” – w tym przypadku rzeczą polityczną jest określona organizacja życia politycznego. Argumentacja na rzecz „czegoś” wychodzi zawsze od *realissimum*. I wówczas poszukiwania natury onirycznej lub fantomowej co najwyżej mają status światów możliwych. Od stanu rzeczy zaczynając, możemy dojść do wiedzy pewnej. Nie tylko coś istnieje, ale ważne jest, żeby zobaczyć, jak coś istnieje. Wówczas przedmiotem rozważań stają się trzy stany: trwania, rozwoju i zaniku. Pierwszy zakłada statyczność rzeczy politycznych. W polityce stan taki jest tylko teoretycznie możliwy, choć zdarza się, że politycznie postulowany. Rzeczy polityczne doznają nadmiaru albo braku. Przeciwności nie prowadzą do stanu pośredniego, jeden bądź drugi określa stan rzeczy politycznej.

Arystoteles w *Kategoriach* twierdzi, że brak i posiadanie nie są sobie przeciwstawne, gdyż przeciwieństwo przysługuje tylko tym rzeczom, którym przysługuje ono z natury. Nie odnosi się do braku i posiadania. Nie jest wszak rzeczą konieczną, ażeby jedno z nich przysługiwało rzeczy zdolnej do ich przyjęcia. Możliwa jest jednak zmiana jednego przeciwieństwa w drugie: na przykład to, co złe, staje się dobre. „Natomiast w przypadku braku i posiadania niemożliwa jest zmiana w obydwu kierunkach. Od posiadania do braku zachodzi zmiana, ale od braku do posiadania jest niemożliwa” (*Kategorie*, 11b–13a).

Inaczej ustawia problem rzecz polityczna. Modalna sylogistyka Arystotelesa dostarcza nie tylko wyjaśnienia częściowego. Docieramy do twierdzeń modalnych, lecz także do różnych typów struktury bytu. Odrzucenie założeń esencjonalistycznych jest nieuprawnione. Pomagają wyjść poza rozważania na temat statusu prawdy twierdzeń dotyczących prawdopodobieństwa i konieczności (tak jak to zaproponował Jan Buridan), do zastosowania modalności w badaniu struktury rzeczy politycznej. I tak jednorodne twierdzenie *de dicto* odnosi się do istoty rzeczy, natomiast podzielone twierdzenie *de re* prowadzi do analizy poszczególnych stanów istnienia politycznego (aktualnego, jak i możliwego). Polityka zatem przynosi inne rozstrzygnięcia aniżeli logika. Polityka wprowadza nas w odrębny obszar sensu. Nazywanie należy do dziedziny epistemologicznej, konieczność do dziedziny metafizycznej (Saul Kripke). Konieczność rzeczy politycznej staje się oczywista.

W porządku politycznym pojawia się sytuacja „pathogeniczna”. Ujawniają się „siły” prowadzące do rozpadu. Występują stopnie nieistnienia: rozkład, rozpad, ruiny, wreszcie kres wspólnoty politycznej (zaznaczający granice polityczności). Nieistnienie staje się problemem na wskroś politycznym. Jego częścią są akty woluntarne. Załamanie egzystencji politycznej dokonuje się pod wpływem działań mimowolnych. Porządek polityczny, wyrażony ustrojem właściwym, zostaje podważony na różnych poziomach istnienia aż do finalnego rozpadu.

3. Arystoteles jedynie incydentalnie odnosi się do sytuacji, która zaznacza się wyraźnie na horyzoncie greckiej *polis*. Za sprawą imperialnych planów Aleksandra Macedońskiego zbliżał się jej kres. Bliższy zagadnieniu deformacji ustroju – aż do granic istnienia – jest Platon. Twierdzi on, że jest taki moment ontyczny, gdy *polis* gwałtownie traci swój styl w sensie doskonałego wzajemnego przenikania się substancji i formy. Forma nadal istnieje, ale staje się – jak pisze Eric Voegelin w swojej pracy na temat Platona – zniszczonym ubraniem, źle układającym się na ludzkiej substancji wspólnoty. Porządek polityczny, do tej pory reprezentowany przez *polis*, stanowi, razem ze wspierającymi go siłami społecznymi, tylko jeden z elementów na otwartym polu cywilizacyjnym, na którym wyrastają inne siły, roszczone sobie konkurencyjne i wyższe prawo do reprezentowania. Współistnienie porządku publicznego i sił cywilizacyjnych, których on już nie absorbuje, jest tym, co można technicznie nazwać mianem stanu dezintegracji.

Platon zwraca uwagę na wyjątkowość tego momentu na drodze do deformacji politycznej. Ma na myśli taką sytuację, kiedy obywatel, członek wspólnoty politycznej, traci nadzieję odnalezienia w określonym porządku politycznym racji swojego istnienia. Traci poczucie sensu, a przez to i powód, aby go podtrzymywać. To wątek niesłychanie interesujący, tym bardziej że z odwagi poznania czegoś, co jest pierwotniejsze wobec niebytu, można wywieść sensowność domeny polityki. Dlatego tak istotne jest ustalenie miejsca tyrana i sofisty w porządku istnienia, by potem zająć się ich rolą w polityce.

Znamienne, jak często w opisie deformacji politycznej greccy filozofowie odwołują się do terminologii medycznej (np. stoicy będą robili z tego stały użytek, wypracowując kategorię organizmu politycznego). Dotyczy to zarówno charakterystyki istoty konstytucji *polis*, jak i konstytucji ludzkich charakterów. Jak przypomina Voegelin, *eidos* lub *idea* to kombinacja symptomów, które charakteryzują chorobę (u Galena czy Aretusa określona zostaje mianem syndromu). Ciało polityczne może trawić choroba. Choroba może dotyczyć także obywatela. Stan chorobowy jest nawet bardziej oczywisty niż zdrowie organizmu (politycznego). Tak czyni Tukidydes, gdy opisuje wielką *Kinesis*. Nic dziwnego zresztą, jeśli uzmysłowimy sobie miejsce kategorii natury w greckim myśleniu o polityce. Dobra *polis* to „państwo założone zgodnie z naturą – *kata physin*” (*Państwo*, 428e).

U Platona kluczowym elementem w porządku ludzkiego istnienia w bycie politycznym jest ożywiająca dusza. Odkrycie porządku duszy to zadanie filozofa. *Polis* może znajdować się w stanie szczęścia tylko wtedy, gdy jej porządek zostanie naszkicowany „przez malarzy, którzy mają boski wzór (*theion paradigma*) przed oczami (*Państwo*, 500e). Ten malarz jest miłośnikiem mądrości, który poprzez swoje połączenie z boskim porządkiem sam stał się uporządkowany i boski w stopniu danym człowiekowi (*Państwo*, 500c–d). Z czasem autorytet filozofa zostanie wyparty objawieniem duchowego porządku przez Chrystusa.

Materia polityczna może bowiem butwieć i rozpadać się. Polityka wprowadza nas w stan (zestaw) rzeczy skończonych, a przez to śmiertelnych – „z tego świata”. A jednak pozwala, nie tylko za sprawą rozmysłu, na skok w sferę transcendentną. „Najgorsze mianowicie musi być zwyrodnienie pierwszego, najbardziej boskiego ustroju”, czyli królestwa. Tyrania to najgorsza forma ustroju (*Polityka*, 1298b). Tyrania deformuje najgorzej. Jest jednak i taki przypadek, gdy deformacja wiedzie do podważenia istnienia państwa.

I ten fakt nieistnienia prowadzi nas w stronę poznania, czym jest brak bytu politycznego, oraz konsekwencji teoretycznych dla poznającego człowieka. W historii Aten *Fajdros* stanowi manifest, który zapowiada emigrację ducha z *polis*. Platon – jak zaznacza Voegelin – poddał się wobec faktu, że *polis* jego apel odrzuciła. I przeżywa jedynie doświadczenie faktu, że publiczny porządek jego państwa jest tak zepsuty, iż nie może on już przyjmować i używać substancji swoich najlepszych obywateli. Ateny, jako porządek polityczny w historii, przestały reprezentować ideę człowieka, która ustanowiła porządek cywilizacyjny. Od strony poznawczej zanik istnienia politycznego jest równie zajmujący. Jeśli, poprzez wprowadzenie „momentu” ontycznego, wnikiemy głębiej w materię spraw politycznych, będziemy mogli śledzić „ślizg” w stronę nieistnienia.

Ten problem, kiedy osoba ludzka nie odnajduje się w realiach danego ustroju, jest ponadczasowy. Nieposłuszeństwo to jedna z konstytutywnych cech demokracji liberalnej. Inną sytuację egzystencjalną przynosi państwo zdegradowane. W czasach współczesnych najbardziej uderzającą formę deformacji prezentują tzw. państwa upadłe. Możemy z pełną zasadnością powiedzieć, że wkraczają one w nieistnienie polityczne, a egzystencja człowieka jest zagrożona.

Jak wspomniałem, problem deformacji w sferze myśli jest przedmiotem analizy Platona. *Sofistę* warto odczytywać poprzez napięcie tworzone między poznaniem a deformacją. Ma ono konsekwencje polityczne. Podobnie u Arystotelesa: mężem stanu jest ten, kto wykazuje wnikliwość w poznaniu, które prawa są najlepsze i odpowiadają danemu ustrojowi (prawa powinny dostosować się do ustroju). Atak na sofistę wyprowadzony jest z pozycji filozoficznej, prowadzi jednak do zagadnienia formy ustroju, a właściwie jednej z form ustroju: demokracji. Obcy w *Sofistie* tak go charakteryzuje: „Zaiste sofista ucieka w mroki niebytu, gdzie przebywa

uwiedziony przez swoje praktyki. Jest to miejsce, gdzie panują takie ciemności, że rozpoznać [dostrzec/wypatrzyć] go trudno. Czyż nie?” (*Sofista*, 254A).

Można więc rzec, że sofista ucieka w nieprawdę, albowiem nie tylko nie proponuje poznania naukowego, ale nawet nie odwołuje się do poznania zwyczajnego. Obcy stwierdza, że prawidłowe wnioskowanie związane jest z wiedzą dialektyczną, tak aby „Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku nie brać za inny, ani innego za ten sam [...]”. Płynącą z tej wiedzy umiejętność dialektyczną ma jedynie ten, „kto oddaje się filozofii czysto i sprawiedliwie” (*Sofista*, 253 d–e). Filozof, który z oddaniem i rozumnie rozważa byt wieczny, oddaje się rozumnemu oglądaniu bytu wiecznego. „Byt w tym miejscu tak jaśniej, że nikt w żaden sposób [łatwo] go nie dostrzeże [nie może być dostrzeżony przez nikogo], ponieważ wzrok duszy mas [wielu] nie jest w stanie ustawicznie oglądać Boga i w bok ucieka. Masy zazwyczaj na bok spoglądają, zamiast zająć się istotą problemu. Duchowe oczy szerokich kół [wielu, mas] nie potrafią strzymać tego, co boskie, i słabną” (*Sofista*, 254B).

Sofiści sprawili, że domena polityki została sprowadzona do sfery słowa. Oczywiście jest tak, że struktura sensu polityki ujawnia się poprzez perswazję. Jednakże w tym przypadku perswazja prowadzi do stworzenia sytuacji, w której słowem wymusza się posłuszeństwo aż do zmiany ustroju. To Arystoteles stwierdza autorytatywnie, że największa część tyranów wyszła spośród demagogów. Możemy dodać, że ochlokracja rodzi się w sytuacji nadmiaru słowa, które wyraża roszczenie. W dobie polityki zmediatyzowanej debata tworzy kulturę emotywizmu. Racja argumentu ustępuje argumentowi siły. I ostatecznym celem debaty nie jest dochodzenie do porozumienia, lecz zwycięstwo nad oponentem. Oponent staje się przeciwnikiem, którego należy pokonać za wszelką cenę. „Natomiast w państwach demokratycznych, które w pierwszym rzędzie za takie uchodzą, występuje zjawisko przeciwne ich interesowi, a przyczyną jego jest fałszywe zrozumienie pojęcia wolności. Dwie są mianowicie cechy zdające się znamionować demokrację: panowanie większości i wolność. Otóż sprawiedliwość miałaby być równoznaczna z równością, a równość polegać na tym, że wola ludu bezwzględnie rozstrzyga; wolność zaś [i równość] miałaby się wyrażać w tym, że każdy robi, co mu się podoba. Toteż w takich demokracjach żyje każdy, jak chce i »wedle swego upodobania«” (*Polityka*, 1289b). Demagodzy odrzucają prawa, rządząc za pomocą uchwał. Lud rządzi za pomocą referendum. Arystoteles zwraca się ku rzeczy w analizie konsekwencji panowania w ujęciu sofistów. Analiza Platona pozostaje w sferze idei.

Wiedza o polityce dostarcza najważniejszej struktury sensu, ale nie z powodu samej wiedzy, tylko dzięki naturze spraw politycznych. Sfera polityki wyznacza obszar sensu (i bezsensu). Oczywiście mówimy o tym, co się istotczy w *civitas terrena*. Jak dochodzi do pęknięcia struktury sensu w polityce i co go przywraca? Odpowiedź zdaje się dla realisty oczywista. Étienne Gilson twierdzi, że nale-

ży porzucić wszelkie myślenie o „wartościach”, gdyż są transcendentaliami, które zerwały więzy łączące je z bytem i usiłują zająć ich miejsce. Piękne życie w ramach wspólnoty politycznej nie jest możliwe w warunkach wspólnoty politycznej, która uległa deformacji. Piękno kieruje nas ku namysłowi nad ustrojem bezwzględnie najlepszym w danych warunkach. Łatwiej wszakże wydobyć obszary brzydoty w zdeformowanym istnieniu wspólnoty politycznej, aniżeli ustanowić reguły życia cnotliwego. Obszar bezsensu zwiększa się wraz z intensywnością kłamstwa w sferze publicznej. W dzisiejszym obiegu komunikacyjnym problemem nie jest tylko przewaga sofistów czy logika emotywizmu, lecz tworzone przez kłamstwo społeczeństwo dezinformacyjne. Zagadnienie zła zostało wyrugowane z życia publicznego wraz z rozdziałem etyki i polityki. Polityka stała się domeną skuteczności i sprawczości. Formuła *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali* staje się niezrozumiała nie tylko za sprawą ograniczoności mowy, jak utrzymywał Immanuel Kant. Problem semantyczny dotyczący rozumienia słów *bonum* i *malum*, z których wysnuto te dwa pojęcia, ma swoje pierwotne zakorzenienie w praktyce politycznej świata demoliberalnego ukierunkowanej na zaspokojenie oczekiwań rządzonych. Jeśli liberalna antropologia polityczna opisuje człowieka poprzez jego konstytucję psychofizyczną, to nic dziwnego, że polityka koncentruje się na zmysłowości obywatela, ma zawsze odniesienie do stanu przyjemności lub nieprzyjemności, uciechy lub bólu. Dobro (dobry ustrój, dobry obywatel) zostało wyparte przez praktyki nacelowane na pomyślność i dobrobyt, zaś zło i cierpienie wyrugował dyskurs na temat dolegliwości. Koncentracja na dolegliwościach umożliwia systemowe zgłaszanie roszczeń i pretensji. Zadania władzy politycznej koncentrują się na ich zaspokajaniu bądź na takim ich rozproszeniu, aby nie zagroziły porządkowi politycznemu. Poręczny przy tym jest pewien typ polityki znany w demokracji jako polityka obietnicy.

Platon powiedziałby, że demokracja liberalna zajęła się sferą wegetatywną duszy i zatrzymała na poziomie *thorax*. Arystoteles stwierdza po prostu, że dusza jest zasadą życia, organizacji i działania człowieka, toteż bez rozstrzygnięcia, jakie jest najbardziej pożądane życie, nie można zająć się zagadnieniem najlepszego ustroju: „ci, którzy posiadają najlepszy w swoich warunkach ustrój, prowadzą zazwyczaj najszcześniejszy tryb życia” (*Polityka*, 1323a). Warunkiem szczęścia jest posiadanie nie tylko dóbr zewnętrznych i cielesnych, ale także dóbr duchowych. Rozum ludzki ma godność, która przekracza naturalne ograniczenia. Człowiek posiada zdolność pojmowania metafizycznego, która sprawia, że jest otwarty na dobro. „Nikommu nie może się dobrze powodzić, kto nie czyni dobrze. Nie ma zaś dobrego czynu u człowieka ani w państwie bez cnoty i rozumu” (*Polityka*, 1323b). Swobodna artykulacja dolegliwości życia w społeczeństwie biurokratycznym, a zarazem wyuczony nawyk, aby za wszystko obwiniać

świat na zewnątrz, w tym instytucje polityczne (zasługa Jana Jakuba Rousseau), tylko do pewnego momentu przysyłają problem zła.

Franz von Baader nazwał deformacją (*Entstellung*) taki proces, w którym porządek rozumowy i duchowy tracą ze sobą relację (*Über den Zwiespalt des Religiösen Glaubens und Wissens als die geistige Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer wie in jeder Zeit*, 1833). Deformacja dotyczy sytuacji utraty prawdziwej godności rozumu, aby poznawać prawdę i szukać absolutu. A przecież refleksji nad polityką, która jest szczytną odmianą *bios theoretikos*, towarzyszy poszukiwanie absolutu, nawet jeśli sprowadza się do znalezienia ustroju możliwie najlepszego. Wówczas polityka jako szczególny typ aktywności prowadzi do ustanowienia porządku w obrębie wspólnoty. Rozum praktyczny wyraża się poprzez stanowienie dobrego prawa oraz tworzenie właściwych instytucji.

Charakterystyki bytu politycznego można dokonać przez odniesienie do stanu właściwego (*orthos*) lub zwyrodniałego (*parekbaseis*). Odstępstwa od formy danego ustroju prowadzą ku dekonfiguracji porządku politycznego. Co więcej, właściwy ustrój oznacza również ustrój prawdziwy. Im zresztą ustrój jest bardziej zdeformowany, tym życie staje się bardziej dolegliwe. Dolegliwości wiążą się z brakiem lub nadmiarem. W ustroju tyrańskim nie ma przestrzeni publicznej, aby je wyrazić. W zepsutej demokracji sposobów wyrażania roszczeń, oczekiwań, żądań jest zastanawiająco wiele. Uwalniają one prawo entropii. Chaos życia politycznego staje się tak oczywisty. Polityka przestaje mieć funkcje porządkujące. Można oswoić się z myślą o życiu w warunkach deformacji, zamiast posłuchu obywatel wypracowuje postawę wewnętrznej wzdargy.

W człowieku demokratycznym gorzej nieustanny bunt wobec instytucji politycznych. W architekturze polityki demokratycznej pęknięcia ujawniają się sporadycznie, praktyki demoliberalne są bowiem zdominowane przez dwa typy salariaty: państwowy i korporacyjny. Klatka emocji prywatnych zbudowana jest z prętów biurokratycznej racjonalności. Emocje polityczne zastępują poszukiwanie transcendencji.

Chaos stawia pod znakiem zapytania sprawy polityczne. Przeświadczenie o chaotycznej naturze świata prowadzi nie tylko do pesymizmu, ale i nihilizmu. Paul Ricoeur twierdzi, że zwyrodniałe *sacrum* oraz ideologia naukowo-techniczna tworzą jedną i tę samą konfigurację kulturową. Tą kulturową konfiguracją jest nihilizm. Nie byłaby ona jednak możliwa bez patologicznej wersji antropologii filozoficznej. Narcyzm polityków nie jest zjawiskiem przelotnym, ale ma swoje korzenie w tej konfiguracji.

4. Stawianie sobie pytania, na jakich warunkach możliwy jest fakt poznania, zaprasza – jak utrzymuje Yves Simon w *Introduction à l'ontologie du connaître* – do „ontologii poznania”. I prowadzi epistemologię do naturalnego jej kresu, tzn.

metafizyki. Poznanie rzeczy politycznych zmierza do charakterystyki *stasis*, a więc zagadnienia nierównowagi. Dobry ustroj zapewnia dynamiczną stabilność. Statyka formy ustrojowej wyznaczająca jakość porządku państwowego naruszona zostaje przez brak albo nadmiar. „Jest to tak jak z ciałem składającym się z części, które powinny rozrastać się proporcjonalnie, aby utrzymała się symetria, inaczej ciało ginie” (*Polityka*, 1302b 37–38). Można wręcz powiedzieć, że zmiana istoty ustroju jest bardziej naturalna aniżeli jego istnienie. Jak zaznacza Arystoteles na początku księgi V *Polityki*, przewroty dokonywane są w dwójaki sposób. Pierwszy kieruje się przeciw ustrojowi. Drugi sposób deformacji jest mniej „radykalny”: oznacza wzmocnienie bądź osłabienie stanu istniejącego. Deformacja przez degradację wprowadza gradację istnienia. Ani osłabienie, ani tym bardziej wzmocnienie nie oznaczają przedłużenia istnienia. Nadmiar jest równie szkodliwy, oznacza „nieproporcjonalny wzrost pewnych elementów”.

A zatem deformacja, podobnie jak doskonalenie, cechuje życie polityczne. Dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu będzie „umiał osądzić i pewien dany ustroj, jak by go można od początku urządzić, a gdy już stworzony został, w jaki sposób można by mu zapewnić najdłuższe istnienie” (*Polityka*, 1288b). Miasto, kiedy żyje, nie jest sumą pewnych czynności. Dynamikę polityczną ujmuje formuła średniowieczna: *vivere nihil aliud est quam esse in tali natura* (życie jest samym istnieniem właściwym dla bytu żywego), jak pisze św. Tomasz z Akwinu w Zagadnieniu 18 pierwszej części *Summy teologicznej*. Życie polityczne danej wspólnoty staje się kwestią istnienia.

5. Natura, kosmos, porządek wszechświata, opatrność wydarzają się w wyniku wcześniej rozebranego i racjonalnego układu bez oddzielnego aktu woli, który spontanicznie wkracza w ten proces. Grecy kończyli na ustaleniu, że boski monarcha jest *uniwersum*. Proclus (neoplatonik z V wieku po Chrystusie) uznał, że ta koncepcja była już rozwinięta u Homera. Jednakże ten najwyższy stwórca zawsze ograniczał swoją działalność za sprawą praw czy zasad, które ludzki rozum mógł pojąć. Nie tworzył *ex nihilo*. Święty Augustyn odrzuca ideę, że cokolwiek stworzonego przez Boga może być wyjaśnione terminami rozumowymi – to dotyczy na przykład Sądu Ostatecznego. Podobnie nie można w kategoriach logicznej kalkulacji ocenić cierpień Hioba czy wybrania św. Pawła (*De Civitate Dei*, 21.15).

W biblijnej tradycji nie ma tych samych zasad dla Stwórcy i jego dzieł. Stworzenie jest wynikiem mocy i przyjemności lub woli Boga. Może On tworzyć, zmieniać i niszczyć wedle swojego upodobania (Rdz 8,22; Iz 54,9). Problem niebytu pojawił się już u samego początku namysłu nad polityką. Izrael traci swoją podstawę polityczną nie inaczej jak przez idolatrię, która jest równoznaczna w wymiarze teologiczno-politycznym z nicością. A zatem miejsce i znaczenie

kultu w życiu zbiorowym danej wspólnoty mają swoje konsekwencje polityczne. Odmianą nicości jest marność. W tradycji żydowskiej marność występuje jako zapowiedź nicości. Marnością jest kult bożków (*‘ellellim*). Idolatria prowadzi do zatracenia. Zatracić się można w otchłani. Zaprzeczeniem otchłani jest głębia, na którą odpowiada głębia serca człowieka.

Dobry człowiek i dobry obywatel staje wobec sytuacji grzechu. I tak jak w myśli republikańskiej stan obyczajów jest warunkiem koniecznym dobrze ułożonego ustroju, tak w tradycji judeochrześcijańskiej egzystencja człowieka rozstrzyga o początkach deformacji. Izajasz woła, że skoro „położyliście ufność w krzywdzie i zdradzie i na nich się oparli, dlatego występki te staną się dla was jakby szczeliną zwiastującą upadek, sprawiającą wygięcie na wysokim murze, którego zawalenie się następuje nagle, w jednej chwili. Zawalenie to jest jak stłuczenie dzbanka garncarza, rozbitego tak bezwzględnie, że w jego szczątkach nie da się znaleźć skorupy do zgarnięcia węgla z ogniska, do zaczerpnięcia wody ze zbiornika” (Iz 30,1–18). Cała ta wspinała dynamika nawrócenia–odpuszczenia potwierdza prawdziwość tego, co św. Augustyn pisze o tajemnicy egzystencji człowieka, dając komentarz do słów Psalmu 41 („Głębia przyzywa głębię”). Z porządku życia wynika istnienie.

Zdaniem św. Tomasza pojęcie życia jest używane na dwa sposoby: z jednej strony w sensie przejawów życia, czyli pewnych czynności (*operationes vitae*); z drugiej strony w sensie samego aktu istnienia (*ipsum esse*), właściwego dla bytu żyjącego. Maksyma *vivere viventibus est esse* przywołuje sens istnienia (*O duszy*, 415b). W takim przypadku oczywiste jest, że w poznaniu rzeczy politycznych, a więc życia politycznego, trzeba odróżnić sens przypadłościowy. Polityk może działać dla dobra wspólnego, może też czynić z władzy instrument panowania. Arystoteles poddaje analizie szereg czynności, które prowadzą do deformacji. Przyczyny zaburzeń i przemiany ustroju ubiera w trzy pytania. Pierwsze jest elementarne i dotyczy równości i nierówności: Przy wystąpieniu jakich ustrojów porywają się ludzie do zaburzeń?

Drugie pytanie dotyczy celów życia politycznego człowieka we wspólnocie. Arystoteles realistycznie stwierdza, że życie polityczne jest określone przez zawiść. Ludzie walczą o zysk i zaszczyty nie tylko po to, aby posiadać je dla siebie, ale też widzą innych uprzywilejowanych. Wspólnota polityczna degradowana wyraża się przez *hybris*. „Bo jeśli panujący dopuszczają się gwałtów i uganiają za zyskiem, to podnosi się bunt zarówno przeciw nim samym, jak i przeciw ustrojowi, który im na takie nadużycia pozwala, bez względu na to, czy ich pożądlivość sięga po mienie prywatne, czy po dobra państwowe”. Arystoteles dostarcza pasjonującej lektury, gdy w Księdze V *Polityki* (1302b 6–10; 37–38) wymienia czynności lub ich zaniechanie, które prowadzą do deformacji: przez wyłudzenia urzędów, niedbalstwo, drobne wykroczenia, nierównomierny rozwój (*dia ano-*

moioteta), jak i skutki czynności, które są – jak się okazuje – na wskroś polityczne: ze strachu, z powodu walki o nadmierne znaczenie. Na szczególną uwagę zasługuje deformacja przez akty wzgardy (*dia kathafronesin*). Wreszcie pytając, jakie bywają początki zamieszek politycznych i tarć wzajemnych, prowadzi nas przez stopnie psucia ustroju. Życie wspólnoty politycznej ma także sens istotowy. Jakie są bowiem warunki po temu, aby stwierdzić wyraźnie, że dany ustrój zapewnia wspólnocie istnienie? Umieranie ustrojów to motyw, który pojawi się wyraźnie w wiekach XVII i XVIII.

6. Drugi, istotowy sens życia każe zapytać o to, kim jestem, żyjąc we wspólnocie politycznej, której istnienie jest pierwotne wobec życia indywidualnego. Dlatego tak ważne jest ustalenie warunków, pod jakimi człowiek może być dobrym obywatelem, zwłaszcza gdy doszło do deformacji. Ta kwestia prowadzi nas do problemu sprawiedliwości: sprawiedliwego państwa, wspólnoty nakierowanej na realizację dobra wspólnego, dobrego społeczeństwa. Na ile osobowość zależy od porządku politycznego? Jak żyć pod rygorami ustroju zwyrodniałego?

Najtrudniej uchwytne jest trzeci sens życia – sens aktowy. Jego zrozumienie wiedzie nas ku rozważaniom metafizycznym. Namysł nad polityką nie może się wzbraniać przed zagadnieniami metafizycznymi. W całkowitej opozycji sytuuje się takie podejście, które redukuje politykę do empirii. Pozytywizm stoi na przeszkodzie, aby nauka o polityce wykroczyła poza sferę materialną. W tym ujęciu człowiek jest istotą na wskroś biologiczną. Co więcej, pozytywistyczne nastawienie sprowadza politykę do gry sił, definiowanych przez starcie grup interesu, oraz zaspokajania potrzeb materialnych. Pozytywista wręcz odmawia refleksji nieskupiającej się na naukowym dowodzeniu rzeczy, prawa do badania świata. Zdania o świecie mogą formułować szczegółowe nauki empiryczne. Redukcja poznania do obrazów przedstawiających świat z zewnątrz czyni z pozytywisty zakładnika obowiązującej opinii. A także prowadzi do zapoznania podstawowych pytań, takich na przykład jak problem istnienia politycznego.

Stawianie podstawowych pytań na temat istoty rzeczywistości politycznej pomaga nam odrzucić zdecydowaną formułę Rudolfa Carnapa z eseju *Eliminacja metafizyki*. W czterech argumentach wykazuje on, że „niebyt”, tak jak byt, jest słowem z dziedziny metafizyki, które nie niesie żadnego znaczenia. Jeśli jednak zwrócimy się ku polityce jako przedmiotowi badań, okazuje się, że bez tego pojęcia nie sposób opisać finalnej formy istnienia politycznego. Utrata państwowości, brak bytu politycznego, co Polacy znakomicie wiedzą z doświadczenia, jest stanem na wskroś rzeczywistym. Co więcej, taki brak egzystencji politycznej łatwo potwierdzić postrzeżeniem jednostkowym: człowieka-patrioty, który doświadczył rozprzężenia maszynierii państwowej, a w konsekwencji rozbiorów.

Zanim uchwycimy rozumowo tę finalną degradację bytu państwowego w poszukiwaniu natury upadku państwa, a więc usiłując wydobyć cechy ogólne rozpadu bytu politycznego, sięgnijmy do świadków epoki. Oto Julian Ursyn Niemcewicz w poemacie *Wiosna*, który przygotowuje swoisty program polityczny wyrażony w *Śpiewach historycznych*, lokuje rozbiór Rzeczypospolitej w panoramie dziejów powszechnych:

Wieleż to sławnych królestw i grodów zamożnych
Dziś noszą postać ruin i pustyń bezdrożnych!
Gdzie Babilon? Niniwy? I wy, przed wiekami
Pyszne przychodniom Teby setnymi bramami?
Zginęło plemię Rzymian, i ty, ich przewago,
Imię nawet straciłaś, potężna Kartago!
Między cierniem i między głuchymi rośliny
Sławnych Aten zaledwie widać dziś ruiny.
Podobnie Polska, długim gnębiona uciskiem,
Przewrotności i zdrady stała się igrzyskiem.

Za sprawą przeżytej i doświadczonej jedności intelektu oraz przezeń ujętej rzeczywistości jednostkowe doświadczenie upadku państwa uruchamia akt nazywania. Poprzedza go doświadczenie finalnej degradacji bytu politycznego, które wyostreza wycucie dziejów rozpadu i upadku. Ponowny rozbiór państwa w wyniku paktu Ribbentrop-Mołotow jest, można rzec, światem samym w sobie. A zatem rozważamy to, co jest rzeczywiste, choćby prowadziło do nieistnienia. Paradoksalnie deformacja w tym finalnym stanie, to znaczy braku bytu politycznego, pozwala upewnić się o istnieniu i naturze podmiotu poznającego: *res sunt, ergo cognosco, ergo sum res cognoscens*. Zwróćmy się ku rzeczom, które ujmuje poznanie, i ku stosunkowi naszej wiedzy do rzeczy, a pojawia się fascynująca aporia ukryta do tej pory w samym istnieniu.

Życie wyraża się poprzez określoną czynność bądź pewien zespół czynności. Deformacja w sensie aktualnego istnienia nie jest procesem i nie składa się z faz, które wyraża predykat „deformować” w stosunku do określonej formy porządku politycznego. Deformacja nie jest redukcją (nie jest nawet redukcją modalną), choć zaszczepiona w nowoczesności idea postępu tworzy swoistą filozofię postzegania rzeczy politycznej, która znajduje wyraz w kategoriach procesu. Akt istnienia, a tym bardziej nieistnienia, nie zakłada ruchu w przód. Paradoksalnie takie akty deformacji, jak wojna domowa, secesja czy państwo upadłe, są nadal *ens successivum*. Poznanie życia politycznego wskazuje jednak na taką sytuację, kiedy byt polityczny wchodzi w stan nieistnienia. Dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu zastanawia się, w jaki sposób zapewnić danemu państwu najdłuższe trwanie. A więc warunkiem ustroju jest samo istnienie.

Aktualne istnienie albo nieistnienie, w odróżnieniu od naszych działań, jest całe naraz. W takim ujęciu życie polityczne w sensie aktowym, czyli nasze istnienie/nieistnienie, nie jest czymś, co upływa, ale też nie jest dane i doświadczane naraz. Zatem mieszkańcy wspólnoty politycznej uczestniczą „tu i teraz” w bycie politycznym, który wyraża w sensie istotowym życie. Jak więc potraktować taki byt polityczny, który nazwany jest „państwem upadłym”? I jak wygląda w nim życie? Jeszcze ciekawsze pod względem ontologii poznania jest ustalenie przyczyny rozpadu państwa, które przez setki lat istoczyło się jako partykularny byt polityczny.

„Znakiem” na drodze do nieistnienia są ruiny gmachu zwanego państwem. Wprawdzie Walter Benjamin uznawał ruiny za „alegorię samego myślenia” (stan umysłu), degradacja jest wtórna wobec danego stanu rzeczy. Eskapizm zaprasza człowieka, aby umknął przed koniecznością, i zazwyczaj przybiera formę utopii. Podobnie jak inne jej formy (zwłaszcza *uchronie*), zapewnia ucieczkę przed społeczeństwem nowoczesnym, które – jak już zauważył Hervé Mirabeau – zalewają kaskady pogardy. Jeszcze ostrzejszą formę rozkładu uwidacznia cywilizacja współczesna nazywana cywilizacją resztek i śmieci. To określenie obejmuje także sferę myślenia. „W chwilach kryzysu, gdy porządek społeczny ulega rozpadowi, pełniej wychodzą na jaw podstawowe problemy egzystencji politycznej” – pisze Voegelin w *Nowej nauce polityki*. Nic lepiej nie wydobywa na światło dzienne domeny bytu politycznego aniżeli kryzys. A popsuty porządek życia (polityki) tworzy dogodne warunki zerwania więzi pomiędzy *realissimum* a świadomością. Umysł uwiedziony ideologią żyje, żywiąc się swoimi własnymi konstruktami.

Sytuacje kryzysowe można uznać za sytuacje graniczne. Dają nam przeblysk głębi tego, co istotne. Sytuacje graniczne, zauważa Karl Jaspers, pozwalają uświadomić niemożność pogodzenia sprzecznych tendencji. Są jednak częścią ludzkiego bytu. Sytuacją graniczną jest na przykład to, że jednostka nie może żyć bez walki i cierpienia, że musi umrzeć. W odróżnieniu od sytuacji empirycznych, określających jednorazowe położenie jednych rzeczy względem drugich (lub ich przedmiotowy stan), sytuacje graniczne nie ulegają zmianom, a jedynie na różne sposoby przejawiają się w ludzkim życiu. Nie dają się również obiektywnie poznać, są bowiem czymś ostatecznym, niesprowadzalnym do czegokolwiek innego. Jedno tylko można o nich wiedzieć i na tej podstawie mówić o nich: stawiają one egzystencji nieprzekraczalne granice. Sytuacje graniczne politycznej deformacji – brak i nadmiar – poddają się egzystencjalnemu rozjaśnieniu.

A zatem: czy wszechobecna narracja o deformacji Zachodu jest jedynie figurą retoryczną? Zapisem zwątpienia, które sięga samych podstaw cywilizacji? Zauważmy, jak wyobraźnię europejską stopniowo zawłaszcza symbol ruin. Ruiny zdobywają status heurystyczny i ontyczny. Nie jest już niezbędny „ciemny mózg” Piranesiego, aby przywoływać obraz ruin. Ruiny zapowiadają finalną degradację.

Przybierają postać krytyki nowoczesności. Fascynacja, określana mianem „ruinofili”, wyraża znużenie człowieka Zachodu. Czy obywatel Europy gotowy jest uznać swoje miejsce zamieszkania za miejsce pamięci, interesujące jedynie dla zwiedzających?

7. Ujmowanie problemu istnienia w kategoriach procesu, ciągłego wzrostu jest nieporozumieniem. Za sprawą liberalnego myślenia, zwłaszcza pod wpływem kategorii rynku, utrwaliło się mniemanie, że cywilizację cechuje stały rozwój. Wsparty ideą postępu tworzy swoistą odmianę – „filozofię perspektywy”. Z tej perspektywy każdy stan aktualny jest podejrzany: teraźniejszość staje na przeszkodzie koniecznego postępu. Przyszłość otwiera przed człowiekiem nieograniczone możliwości emancypacji spod konieczności natury. Transhumaniści głoszą nawet tezę o skokowym postępie, który doprowadzi do nieśmiertelności człowieka. Wszelkie oznaki spowolnienia postępu napawają progresistę lękiem. Technikami terapeutycznymi tworzy on rozmaite fetysze, które mają go utwierdzać w pochwalę cywilizacji pośpiechu. Myślenie prospektywne utrwala wrażenie lekkości bytu uwolnionego z balastu przeszłości.

Podobne zmiany następują w innej sferze sensu, który wyznaczają stosunki posiadania. U Izajasza Egipt jest figurą narodu nieużytecznego, w którym inny naród pokłada żłudną nadzieję. I nazywa go *rahab* – beczynny. Globalizacja ujawnia relację nadmiaru i braku jako konstytutywną cechę polityki międzynarodowej. Odsłania sytuację, w której narody przenoszą swoje bogactwa do narodu nieużytecznego. Za regułę polityki międzynarodowej można uznać obecność takiego narodu, który na „próżno obiecuje pomoc”, lecz zbiera owoce posiadania. Ostatecznie kwestia posiadania prowadzi nas do ustalenia poziomu i zakresu nie/dostatku.

Polityka odwołuje się do rzeczy i sytuacji istniejących. Jest jednak sytuacja szczególna, kiedy polityka „potyka się” o sytuacje nieprzezroczyste. Dociekania metafizyczne wskazują, że istnieje coś albo nic, a między sytuacjami granicznymi występują stopnie istnienia. I szczególnie warto o nich rozprawiać, rozpatrując wyjątkowe przypadki bytu politycznego. W sferze skończoności, którą konstytuuje polityka, można rozpatrywać różne stopnie schodzenia ku nieistnieniu. Zadanie jest frapujące nie tylko poznawczo, ale także od strony istnienia. Co ruch umysłu wydobywa z mroku? Mówimy o takim typie poznania, który unaocznia przedmiot badania, istniejący pierwiej aniżeli samo poznanie. Tym *realissimum* polityki jest nade wszystko wspólnota polityczna. Z drugiej strony wszakże mamy do czynienia z obserwacją, która płynie z doświadczenia utraty istnienia. A zatem sytuacje graniczne – sytuujące się na granicy istnienia i nieistnienia – dostarczają „materiału” (już Arystoteles mówi o *choregion* polityki) refleksji nad polityką.

W domenie polityki, gdzie urzeczywistnia się ta swoista dialektyka scalania i rozbijania, bytowo istotniejsza jest integracja. Głównym celem działalności politycznej jest utrzymanie porządku politycznego. Aktywność polityczna nie jest pozbawiona swojej demonicznej cechy, gdy prowadzi do dezintegracji. Sytuacja dzisiejsza zmusza do rozważenia egzystencjalnie wyrażonej sytuacji, w której siły cywilizacyjne nie współgrają z porządkiem politycznym, działając przeciw demokracji. Ten proces uwalniania się sił cywilizacyjnych z gorsetu polityki jest konsekwencją prymatu technonauki. Kiedy dokonała się metastaza *sacrum* w obszar polityki demokratycznej, m.in. w postaci religii obywatelskiej, demokracja uznana została za ustrój bezwzględnie najlepszy. „Uświęcanie” demokracji wykluczyło z porządku polityki inne rozwiązania ustrojowe. Uznano je za wadliwe z natury, obciążone elementarnym brakiem. Istnieje jedynie dobra forma ustrojowa. Wszelkie inne propozycje zostały uznane za z istoty swojej zdegradowane. W konsekwencji „[...] zwyrodniałe *sacrum* oraz ideologia naukowo-techniczna tworzą razem jedną i tę samą kulturową konfigurację. Tą kulturową konfiguracją jest nihilizm” – pisze Ricoeur w eseju *Objawianie i powiadamianie*. Cywilizacja Zachodu weszła w fazę „wynaturzenia” z wszelkimi tego konsekwencjami.

Przedmiotem refleksji staje się stan odwrotny, powstający w wyniku kryzysu, zaniku i rozpadu aż do nieistnienia. Paradoksalnie skierowanie aktu poznania na deformację przynosi dowody na istnienie rzeczywistości. Czy deformacja i anihilacja w postaci kryzysu, rozpadu, zmierzchu, upadku, a w końcu rozbioru odbierają polityce status ontyczny? Refleksja polityczna skupia się zazwyczaj na stanach pozytywnych: dobrostanu, stabilności, równowagi, istnienia w całej pełni. Być może jest to moment, w którym doświadczenie polityki oddziela się od myślenia o polityce. Doświadczenie przynosi wiedzę o esencjonalnym braku występującym w materii spraw politycznych, refleksja zmierza raczej do poszukiwania sił porządkujących polityczne *realissimum*. Zrozumiałe jest także, że u podstaw tego rozwięzania leży określona antropologia polityczna.

Rzeczywistość polityczna skazana jest na ten brak, powiedzielibyśmy: deficyt ontyczny, który dopełnia myślenie o polityce jako mocy (*dynamis*) prowadzącej do pełni. Pełnię ucieleśnia dobrze zorganizowana wspólnota polityczna (ta doskonałość dopełnia się na każdym poziomie: mikro, mezo czy makro). Rzeczywistość polityczna „popycha” działania w stronę najlepszej formy organizacji bytu politycznego, wydobywając na światło dzienne pewną trwałą dyspozycję, która prowadzi do działania. Następuje aktualizacja dobra (wspólnego). Dobrze odwołać się do subtelного rozróżnienia pojęciowego Arystotelesa: dyspozycji i aktualizacji bytu politycznego. Jakie kształty przybiera *entelechia* w domenie polityki? Należy zatem zapytać, czy w polityce istnieją rzeczy, które są konieczne tak, a nie inaczej. A następnie ukazać, w jaki sposób trwałe dyspozycje zostają zaktualizowane. Dla zobrazowania tego przejścia Arystoteles uży-

wa pojęcia *eksis*. Rzecz znamienna, że dyspozycja do działania ma ścisły związek z charakterem, a dokładniej z cechami charakteru. I tak niektórzy mają trwałą dyspozycję do postanawiania, ustanawiania określonego stanu praw. Znaczący Arystoteles pisał, że w ten sposób zostaje zarysowana koncepcja woli (*proairesis*). Polityk należy do tego rodzaju ludzi. Taką podstawę ontyczną ma także *eksis apodeitike*, zdolność przywodzenia/dowodzenia. Ta trwała dyspozycja nie ma nic wspólnego z dowodzeniem swojej racji, którą sofisci uznali za podstawową sprawność polityka.

Jasne się staje, dlaczego polityk zajmuje miejsce „na styku”. Sytuuje się na granicy pomiędzy dyspozycją a procesem aktualizacji. I to miejsce jest ontologicznie mocno zakorzenione. Nieprzypadkowo myśliciele greccy w tym miejscu przywoływali obraz rzemieślnika, ponieważ polityk od dyspozycji, gdy poweźmie postanowienie, dochodzi do urzeczywistnienia „czegoś” (albo przynajmniej tego, co mu się wydaje „czymś”). Kształtuje materię polityki. Aktualizacja polityki jest oddzielnym problemem: z postanowienia nie musi wynikać fakt polityczny.

Pora zapytać, czym jest to, „co” ustanawiane: co się dzieje, kiedy trwała dyspozycja nie przechodzi w działanie, a rzeczy mogą się mieć inaczej? Słowem, mogą być nie tylko zmienne, ale zmierzać w odwrotną stronę. To znaczy, mówiąc górnolotnie, chodzi o sytuację, gdy ubywa bytu politycznego. Istnieją okoliczności, które wystawiają na próbę działanie, a wówczas ma ono „skazę” niedociągnięcia; powstaje niedomiar (Arystotelesowska *endeia*). Często występuje w sferze praktyki politycznej. Ten ontologiczny niedostatek ma swoje społeczne konsekwencje. Spośród nich najbardziej spektakularny jest rozdział pomiędzy zapowiedzią likwidacji ubóstwa a stanem faktycznym. Występuje związek między wymiarem ontologicznym a pewnym konkretnym skutkiem społecznym. Ubóstwo nie poddaje się działaniu politycznemu. Jest pierwotne wobec zamyśłu. Nic dziwnego, że polityk zaczyna tłumaczyć je grą sił cywilizacyjnych, wobec których staje bezbronny.

Polityka balansuje między stabilnością a nierównowagą, pełnią a jej brakiem, pokojem a wojną, dobrobytem a ubóstwem, dobrostanem a rewoltą, integracją a dezintegracją. Polityka ustanawia dobrze zorganizowaną wspólnotę; czasami w określonych okolicznościach najlepszą z możliwych. Mówiąc obrazowo, wywołuje ruch dążenia ku górze. Polityka ma jednak w sobie także potencjał destrukcyjny. Nawet wówczas takie działania są zależne od aktów woli. Nie sposób im odmówić cech Arystotelesowskiego *ekousios*. Deformacja pozbawia polityka argumentów odwołujących się do postulatu wzniosłości.

A zatem warto wziąć pod uwagę pewien stan – stan zapaści politycznej; uchwycić moment, gdy pojawiają się pęknięcia na gmachu budowli państwowej. Deformacja wynikająca z braku może prowadzić do unicestwienia. Polska lekcja historii płynąca z anihilacji I Rzeczypospolitej jest wyjątkowo pouczająca.

Wszakże brak politycznej egzystencji nie musi doprowadzić do unicestwienia jej *substratum* – wspólnoty narodowej. Walka o zachowanie narodu determinuje przecież dzieje Polaków w XIX wieku. Mamy do czynienia i z takimi sytuacjami, gdy przestają istnieć całe narody. Określony byt polityczny przez deformację zanika, by ostatecznie zapaść się w nicość. Jego brak uderza w egzystencję człowieka. Człowiek jest bowiem rzeczywistością, której istotną cechą bytowania pozostaje, jak mówił Spinoza, ustalanie (*ponere*), nie zaś odrzucanie (*tollere*).

8. O ile miejsce pożądlivosti, potrzeby, łaknienia (*oreksis*) w myśli Arystotelesowskiej jest oczywiste, o tyle już analiza wpływu deformacji charakteru na trwałość istnienia wspólnoty politycznej staje się daleko bardziej zniuansowana. Podstawowa pożądlivosc racjonalna, czyli akt wyboru, prowadzi obywatela do działania zgodnie z nakazami rozumu. Ujawniają się przewagi deliberacji. Wspólnotę polityczną deformują pożądlivosti nieracjonalne, zwłaszcza negatywne uczucia, które gromadzą się w sercu. Nieokiełznane *thymos* wyzwala strach, poczucie wstydu, agresję i zawiść. Pożądlivosti odgrywają wielką rolę w deformacji woli ludzkiej. Od Arystotelesa szczególną uwagę przyciąga słabość woli (*akrasia*), która tłumaczy brak odwagi cywilnej i generalnie słabość moralną człowieka. Władza polityczna wywołuje i koncentruje wokół siebie określone emocje.

Konflikt między ideą *polis* a upadającą *polis* historyczną, opisany w liście do *Fajdrosa*, znalazł wyraz w sferze ducha. Posłuszny prawom król, gospodarze i gimnastycy stanowią grupę, która mogłaby być załącznikiem dobrze zarządzanej *polis*, jeśli kiedykolwiek miałyby zostać urzeczywistnione. Natomiast wróżbici i kapłani, poeci mimetyczni, rzemieślnicy i rolnicy – to dusze, które tworzą upadające społeczeństwo hellenickie. Ostatnie miejsca zajmują sofisci, mówcy ludowi i tyrani. Są nosicielami zepsucia, wrogami duszy i wspólnoty politycznej. Ich stan nienasycenia zapowiada upadek porządku politycznego. Szczególnie w sferze etycznej łatwo dostrzec działanie *causa deficiens*. Członkowie żadnej wspólnoty nie skarżą się przecież na deficyt kłamstwa. Jak pisze Peter Sloterdijk w rozprawie *Gniew i czas*, grupy polityczne są agregatami, które endogennie znajdują się pod napięciem tymotejskim. Akcje polityczne są wprawiane w ruch przez starcie centrów ambicji. Dzisiejsze systemy nie są walczącymi o *thymos* kolektywami, lecz zakładają zerotyzowane populacje w zaawansowanej sferze konsumpcji: miłość, pragnienie i rozkosz stanowią pierwszy obowiązek obywatelski. Podobnie jest w sferze poznania, kiedy to hiperbole i symulakry zastępują teorię polityczną. Atrofia umysłowa jest znakiem wyniszczenia wspólnoty politycznej.

Problem rozpadu formy ma swoje głębokie korzenie egzystencjalne, duchowe, intelektualne i społeczne. Dzisiaj przedmiotem troski stał się kryzys, a w dalszym planie – upadek demokracji jako formy władania (*forma regiminis*) definiującej nowoczesność. Rozmyśl kwestii niedomiaru i nadmiaru, deformacji, braku

w polu polityki staje się nieodzowny. Analiza może dotyczyć tyleż nieistnienia, co roli słowa w przestrzeni publicznej. Negacja wyrażona słowem nie musi powoływać nieistnienia, choć powszechnie wyrażana pogarda wobec ustroju „nicościu” byt polityczny.

9. Ateny zazwyczaj stanowią dla teoretyków polityki, ale i ideologów demokracji, pierwszorzędne *exemplum* i podstawowy punkt odniesienia (znaczącym wyjątkiem są przemyślenia Rousseau i amerykańskich rzeczników „chrześcijańskiej Sparty”). Nadchodzi moment, kiedy Ateny ulegają deformacji, a duch decyduje się na emigrację z *polis*. Ateny, jako porządek polityczny w historii, przestają reprezentować ideę człowieka, która ustanowiła pewien określony cywilizacyjny porządek. Ponad ten moment historyczny, który jest zarazem punktem krytycznym demokracji ateńskiej, wznoszą się jednak Ateny jako stały modus istnienia politycznego. I jako wzór demokracji antycznej niosą pewien przekaz w ramach *philosophia perennis*. Kwestią otwartą jest, na ile prawa konieczności rządzą deformacją. Upadek demokracji ateńskiej aż do momentu, gdy Ateny stały się muzeum, a zarazem miejscem pamięci o demokracji, stawia problem trwałości instytucji politycznych.

Sąd nad Sokratesem zakreśla ontyczny horyzont sytuacji, w której prawy obywatel nie może już znaleźć miejsca w porządku politycznym demokratycznych Aten. Jak zauważa Ricoeur: „Jeśli życie nie jest u swoich źródeł znaczące, rozumienie jest na zawsze niemożliwe [...]”, nie można bowiem przenieść w życie rozumienia utrwalonego przez pojęcia. Można jednak uznać życie Sokratesa za nosiciela znaczeń. Ten wymiar egzystencjalny wyłania się także dlatego, że porządek polityczny jest już oparty na perswazji, a nie na prawdzie egzystencji. Prawda ustępuje sile demagogii. Sofista staje się nauczycielem polityka. Sztuka polityki ulega deformacji, górę bierze brutalna stylistyka sporu politycznego. Prawda przegrywa z głosem opinii. Kiedy choroby duszy rozchodzą się promieniście, z duszy docierają aż do rejonu mowy, wcielają się w „pochlebstwo”. Znakem regresu jest, jak zauważa Arystoteles, pochlebstwo wobec opinii publicznej. Kończy się pochlebstwem tyranowi.

Porządek demokratyczny staje się fantasmagorią, jego podstawa bowiem okazuje się iluzoryczna. Panowanie mniemania, czyli opinii publicznej, tworzy warunki realnej tyranii większości. Ta zaś stanowi dobre podłoże pod panowanie tyrana. Z substancjalnej osnowy polityki, tworzonej przez związek mówienia i słuchania, który wytwarza ontologicznie uzasadnioną sytuację posłuchu, pozostaje tylko zręczna mowa. Słowo ustanawia rację polityki. Wkracza w miejsce życia, czyli realnie istniejącej wspólnoty politycznej. Retoryka zastępuje prawdę egzystencji politycznej, tworząc dogodne warunki do socjo- i psychomanipulacji. Nic lepiej nie uwydatnia kruchości debaty publicznej jak prymat ideologii

w sferze polityki. Ideologia – czy to poprzez wykreowanie idealnego konsumenta jako bohatera społecznego, czy to poprzez postulat uwolnienia się z oków natury (ożywiający chociażby mit o nieśmiertelności człowieka) – ukazuje znamienne przesunięcie od ontologii polityki w świat zjawisk. Przesunięcie oznacza swoistą grę, którą za pomocą mass mediów rozgrywa się w sferze świadomości zbiorowej. Świat wirtualny zastępuje świat życia. Mowa i obraz przysławiają rzecz polityczną. Deformacja obejmuje również język używany w sferze publicznej, co dobrze oddaje łacińskie słowo *deformitas*. Termin ten nie tylko nazywa brak elegancji językowej, ale także wskazuje na mnogie przypadki używania języka pogardy. Wulgaryzacja języka, zanik braku dobrego smaku są także znakiem rozpadu formy (w tym formy politycznej).

10. Gdy politykę uznajemy za aktywność przeciwdziałającą siłom entropii, niestannym porządkowaniem, to odsłaniamy tylko jedną, „wzniosłą” stronę polityki. W świecie klasycznym uosabiał ją Eros. Jej „upadłą” stronę odsłania współczesna erotyzacja przestrzeni publicznej. Polityka otwiera pole działań destrukcyjnych. I nie ma chyba innej sfery aktywności ludzkiej, gdzie człowiek doświadcza tak dogłębnie – i w sferze idei, i w sferze życia – działania Tanatosa. Polityka potrafi uruchomić siły destrukcyjne o niezwykłej gwałtowności, anihilując podstawy życia indywidualnego, jak i całych narodów. To „królestwo ciemności” (w sensie innym, niż nadaje mu Tomasz Hobbes) jest miejscem, gdzie hulają ludzkie emocje i pożądliwości, tyleż co potęgi ponadludzkie. I zarówno kruszą materialne fundamenty wspólnoty politycznej, jak i prowadzą do wyjałowienia ducha. Kształtują doświadczenie naturalne i doświadczenie egzystencjalne, docierają do sfery ducha i metafizyki świata politycznego. Duch to szczególny rodzaj bytu, ponieważ ma tę właściwość, że jest otwarty na wszystko, co istnieje. To, co istnieje, niejako go wypełnia. Na zajmowaniu się tym, co istnieje, polega jego życie, tzn. najbardziej właściwa (aktualna) realizacja własnego bytowania. I mówimy wówczas o „otwartości ducha”, jawności istnienia dla ducha. Jak pisze Edyta Stein w *Bycie skończonym i bycie wiecznym*: „**Być**, to być jawnym dla ducha”. Tak oto umiłowanie zrozumienia prawdy transcendentnej doprowadza nas od bytu do bycia i od czysto formalnych analiz do rozważań o charakterze treściowym. Wszelki byt ma jakiś „sens” (*intelligibile*) – jest czymś, co może „wnikać” w jakiegoś ducha poznającego i co może zostać przez niego „pojęte”. Przymiotem bytu jest być jawnym, tzn. być dostępnym poznającemu duchowi, jeśli już z góry nie jest dla niego przejrzysty. Jeżeli jednak przez „byt” rozumie się „wszystko, co istnieje”, i to jako całość, jako ogół wszystkiego, co jest, to w tym pojęciu zawiera się także wszelki ład tego ogółu. Do bytu jako całości należy, że jest całością uporządkowaną, w której każde poszczególne jestestwo ma swoje miejsce i wchodzi w odpowiednie stosunki z wszystkimi innymi; uporząd-

kowanie stanowi element (tak rozumianego) bytu, a jego jawność albo przyporządkowanie do ducha, co dla nas jest równoznaczne z prawdą transcendentalną, jest częścią tego porządku.

A zatem także poprzez analizę deformacji oraz ubytków bytu uzyskujemy wgląd w naturę polityki. Ujawnione zostają stopnie istnienia. Jak pisał Francisco Suárez, jeśli istnienie „wlewa się” w byt, sytuacja poznawcza, wynikająca z ontologicznego zakorzenienia, prowadzi do rozumienia. Kiedy jednak zaczynamy rozważać takie – występujące przecież realnie – stany istnienia, jak kryzys, zmierzch, rozkład, rozpad czy upadek, mamy do czynienia z unicestwianiem „tego oto”. Materia polityki dostarcza wyjątkowo spektakularnych przykładów destrukcji. Tym groźniejszych, że oznaczają egzystencjalne naruszenie dobrostanu indywidualnego i zbiorowego. Pojęcie deformacji – pierwotnie niosące treści natury etycznej, następnie estetycznej – nabiera metafizycznej głębi. Rzecz szczególna, że jedno z najbardziej znaczących dzieł artystycznych epoki nowożytnej łączy sztukę z polityką. I to w sposób osobliwy. Dzieło Hansa Holbeina, znane jako *Ambasadorzy*, jest tak naprawdę traktatem politycznym w formie obrazu, w którym poza osobami występują rzeczy, wydarzenia i symbole. Osobny wymiar przynoszą perspektywy, w tym perspektywa zdeformowana. Technika *anaphomorphosis* dostarcza swoistego komentarza tyleż metafizycznego, co politycznego.

11. Pierwotny jest przedmiot: znamieny fakt polityczny, wynikający z wydarzenia. Dopiero potem następuje jego reprezentacja w postaci obrazu. Przedmiot (reprezentacja faktu) wyrażony jest w formie malowidła. Emblematiczny obraz wyraża wydarzenie znaczące. Jest nim koronacja Anny Boleyn. Miarą wydarzenia jest zaproszenie skierowane do europejskich władców. W imieniu monarchy francuskiego Franciszka I występują dwaj dyplomaci. Do pochodzącego z Szampanii szlachcica Jeana de Dinteville'a dołącza Georges de Selve, biskup Lavaur (to stolica regionu określonego mianem Pays de Cocagne; nazwa ta utrwali się w świadomości europejskiej jako synonim kraju obfitości za sprawą innego malarza, Pietera Bruegla starszego).

Z tej okazji, w kwietniu 1533 roku Jean de Dinteville zamówił u Holbeina portret. Od prawie roku Hans Holbein młodszy, przeniósłszy się z Bazylei, przebywa na dworze Henryka VIII. Moment tworzenia obrazu w historii chrześcijaństwa jest przełomowy. Król angielski gotowy jest w imię racji stanu, usprawiedliwienia interesów partykularnych, rozerwać jedność *christianitas*. Na obrazie ten epokowy akt polityczny wyraża umieszczony po lewej stronie globus gwiazdny obrócony na 42° szerokości geograficznej, która odpowiada położeniu Rzymu. Holbein malował obraz już po decyzji Izby Gmin wprowadzającej prawo *praemunire*, gdy podział religijny stał się faktem. Warto dopowiedzieć, że małżeństwo z Anną Boleyn pociągnie za sobą śmierć dwóch wielkich mężów

epoki: Tomasza More'a i Johna Fishera. To za sprawą pierwszego z nich pojawi się nowy gatunek literatury politycznej, który uczyni z dobrostanu zasadę konstytuującą Utopię.

Tylko na pierwszy rzut oka obraz jest portretem. Wprawdzie Holbein portretuje postaci dyplomatów francuskich, ale obraz zapełniają wydarzenia znaczące. Jego oś centralną wyznacza mebel, na którym leżą przedmioty symbolizujące *quadrivium* – cztery sztuki wyzwolone. Dzieło Holbeina zaprasza, aby zdać sobie sprawę z tej renesansowej rewolucji postrzegania. Rewolucji, która przygotowała siedemnastowieczny zwrot epistemologiczny, kiedy to „ja” postrzegające, doświadczające i myślące zaczyna konstytuować świat, ustanawiając granicę między podmiotem a przedmiotem. Ten zwrot prowadzi do podważenia realizmu poznawczego.

Wynalazek perspektywy przynosi nie tylko rewolucję w postrzeganiu rzeczy reprezentujących. Zapowiada rewolucję antymetafizyczną. Obrazy mistrzów średniowiecznych zapraszały do uczestnictwa w wydarzeniu. Obserwujący był uczestnikiem historii dziejącej się na obrazie. Jego naoczne postrzeżenie włączało go w wydarzenie przedstawiane. Przez to wydarzenia się działy, a nie były przedstawiane. Perspektywa renesansowa wyłączyła widza z biegu zdarzeń dziejących się. Obydwie postaci – Jean de Dinteville oraz Georges de Selves – patrzą na widza, są upozowani tak, aby dali się zobaczyć. Linie perspektywy zostały w ten sposób narysowane, by koncentrowały się na obserwowanym. To widz staje się punktem odniesienia. On ogarnia swoim spostrzeżeniem elementy obrazu, postrzeżenie obserwatora zgarnia świat w jedno. Podmiot konstytuuje przedmiot. Od tej pory zadaniem artysty jest namalować obraz, który jedynie reprezentuje rzeczy. Reprezentacja przybiera postać symbolu. Lutnia, leżąca na dolnej półce, stanowi symbol referencyjny tej rewolucyjnej zmiany postrzegania świata. Jest czytelną aluzją do tekstu *Underweysung der Messung* (1525), w którym Albrecht Dürer wyjaśnia zasadę perspektywy. Jest zarazem symbolem kumulacyjnym: wyraża hołd złożony przez artystę sztuce swojej epoki. Dostrzegamy wszakże i niepokojący element: symbol dysharmonii. Pamiętajmy, że Arystoteles mówił o dobrym ustroju jako pięknie zestrojonej tonacji. Pęknięta struna lutni na obrazie zapowiada możliwość deformacji wynikającej z błędów umysłu. Niesie ostrzeżenie, aby nie traktować aktu postrzeżenia zmysłowego jako ostatecznego dowodu na istnienie świata. *Esse est percipi?*

Obydwaj sportretowani istnieją realnie, ich krótkie biografie można znaleźć nawet w Wikipedii. Zarazem jednak obraz odwzorowuje ich istnienie. Charakterystyka tych dwóch postaci przynależy do tego samego przedmiotu, a jednak różnią się od siebie, ponieważ to rozum obserwującego dokonuje pomiędzy nimi dystynkcji. Jak pisze św. Tomasz z Akwinu w małym traktacie *De memoria et reminiscencia*: pierwsze wyraża się z powodu przyczyny, drugie dzięki znako-

wi, które każe zapytać o rację jego istnienia. Nasze postrzeganie ma dwie fazy: najpierw przedmiotem oglądającego jest rozważanie – obejmujące spojrzeniem – przedmiotu obserwowanego, to znaczy rzeczy namalowanej. Dopiero potem praca rozumu sprowadza się do rozważenia podobieństwa obrazu do realnie istniejącej rzeczy. Obraz, który w ten sposób tworzymy, może być rozumiany jako coś w sobie albo jako odzwierciedlenie czegoś innego – konkluduje św. Tomasz w Wykładzie 3 tegoż traktatu.

Jednakże mistrzostwo wyrażone pędzlem Holbeina zawiera się również w tym, że obraz reprezentuje stan rzeczy politycznych w szesnastowiecznej Europie. Ten stan może wydobyć jedynie praca rozumu, który dokonuje znaczącej obserwacji. Znaczenia wydobywa z obserwowanego przedmiotu, w tym przypadku istotnego faktu politycznego. Holbein w sposób emblematyczny rozpoznaje i wyraża pędzlem konsekwencje rewolucji postrzegania, jaką przyniosła perspektywa. Odkrycie perspektywy otwiera obserwującego na zagadnienie skończoności człowieka. Holbein wszakże nie zapomina o pierwiastku transcendentnym, wpisanym w egzystencję ludzką. Odrzuca bowiem pokusę zrozumienia człowieka wyłącznie w kategoriach skończoności, na którą wskazywałby fakt jego osadzenia w świecie. Na obrazie Holbeina najważniejsze staje się odwzorowanie gry skończoności z nieskończonością. Wyrażeniu tego napięcia służy bogata symbolika.

Obraz Holbeina mówi. Jest swoistym traktatem teologiczno-politycznym. Jak pisze Ricoeur w eseju *Objawianie i powiadamianie*, symbole przedostają się do mowy w tej mierze, w jakiej elementy świata same stają się przejrzyste; jeśli przezierną przez nie pierwiastek transcendentny. Ta zależność ukazuje różnicę między metaforą a symbolem. Metafora to swobodna inwencja językowa, symbol związany jest z kosmicznymi konfiguracjami. Obraz zawiera szereg symboli, wiele punktów odniesienia, wiele ukrytych znaczeń. Można na podstawie jednego obrazu dokonać fenomenologicznej interpretacji epoki. Obraz wypełniają rzeczy, które reprezentują najistotniejsze dla Europy wydarzenia społeczne, religijne i polityczne. Z ich konfiguracji, tworzącej jednorodną całość, możemy odczytać rosnącą rolę mieszczaństwa, spór o predestynację, podziały spowodowane przez reformację. Namalowane przedmioty i rzeczy bądź reprezentują *realissimum*, bądź odnoszą się do niej symbolicznie. Symbol jest także przedstawieniem, reprezentacją w zagęszczonej formie. Obraz Holbeina może być interpretowany jako artystyczna wizja narastającego w XVI wieku konfliktu między wartościami świeckimi, oderwanymi od dogmatów wiary (umieszczone w centrum symbole dyplomacji, nauki, polityki), a kategoriami duchowymi i metafizycznymi (stworzenie świata, zbawienie, śmierć). Dwaj sportretowani dyplomaci reprezentują dwa światy: świecki i duchowny.

Historycy sztuki wykazują, że bohaterowie obrazu symbolizują swoje czasy – stoją na fundamencie stworzonego świata, poznawanego poprzez instrumenty

sztuk wyzwolonych, świata podzielonego przez konflikty zarówno religijne, jak i polityczne. Na wpół zasłonięty zieloną kotarą krucyfiks oznacza rozdarcie między reformacją a katolicyzmem, nawiązuje do debaty dotyczącej miejsca łaski w życiu człowieka. Na wyższej półeczce mebla umieszczone są przedmioty związane z astronomią i czasem: zegary słoneczne i kwadranty. Jeden z kwadrantów jest nastawiony na datę 11 kwietnia. 11 kwietnia w roku powstania obrazu przypadał w Wielki Piątek. Zasłonięty krucyfiks może być też odniesieniem do liturgii Wielkiego Piątku, gdy odbywa się ceremonia uroczystego odsłonięcia krzyża i jego adoracji. Byłoby to jeszcze jedno potwierdzenie wielkopiątkowej symboliki zawartej w dziele Holbeina.

Obraz Holbeina zawiera treści pedagogiczne i egzystencjalne. Wprawdzie ten swoisty traktat zaprasza widza do odnotowania i rozważenia istotnych spraw tego świata, ale ukrywa niespodziewaną puentę. Warunkiem niezbędnym, aby ją poznać, jest rozumiejący widz. Musi on dokonać intencjonalnego aktu rozumienia. Akt rozumienia jest możliwy jedynie poprzez ruch: widz musi przesunąć się w lewą stronę i omieść wzrokiem podłogę komnaty. Ludzie odrodzenia nie odrzucają i nie zapominają jeszcze o antropologii śmierci. Przypomina o tym swościście namalowane *memento mori* (jest zarazem osobistym zawołaniem Jeana de Dinteville'a, choć może w tym przypadku bardziej dotyczy Georges'a de Salvesa, który szybciej opuści ten padół łez). Rzecz znamienna, że motyw skończoności człowieka wyrażony jest za pomocą zdeformowanego symbolu. Jego zrozumienie czekało na rozumiejącego widza przez ponad 400 lat. Dopiero w XX wieku litewski historyk sztuki Jurgis Baltrušaitis rozpoznał w dziwnym kształcie na podłodze, stanowiącym dysonans w kompozycji całego obrazu, mocno zdeformowaną ludzką czaszkę. Połączenie zasłoniętego krucyfiksu i nieczytelnej czaszki przywołuje najbardziej znaczące wydarzenie w życiu chrześcijanina – Triduum Paschalne, a więc i Mękę Pańską na Golgocie (etym. hebr. 'czaszka').

Sztuka deformacji wynika z rewolucji, którą przyniósł wynalazek perspektywy, gdy obserwator z zewnątrz zaczyna konstytuować sens obrazu. Elementem konstytutywnym jest to, że pozostaje widzem. Kant z tej sytuacji egzystencjalnej widza wyprowadzi rozumienie dziejów. Holbein wymusza ruch obserwatora w zetknięciu ze światem odzwierciedlonym. Za pomocą techniki deformacji (*anamorphosis*) przywraca widza rzeczywistości życia.

W ten oto sposób dzieło wykracza poza swoje znaczenie estetyczne. Zamienia się w traktat teologiczno-polityczny. Z czasem, kiedy traktat wykorzystuje deformacje, aby zrozumieć odzwierciedloną rzeczywistość, przyczynia się do powstania satyry politycznej. Satyra polityczna, deformując rzeczywistość, uwydatnia pewne jej aspekty. Nie rezygnuje wszakże z realizmu poznawczego. Dzieło Holbeina staje się swoistym miejscem pamięci wydarzenia najważniejszego tyleż w nowożytnej historii zachodniego chrześcijaństwa, co Królestwa Anglii i Irlandii.

Wydarzenie to ma wymiar uniwersalny. W tym czasie wyłania się nowoczesny system-świat. To córka Anny Boleyn rozpocznie cykl hegemoniczny w dziejach świata związany z dziejami imperium brytyjskiego. A imperium wyrazić można jedynie w kategoriach nadmiaru rzeczy politycznej.

Przywoływany już Yves Simon czyni znamienne uwagę dotyczącą pracy artysty. Pędzel malarza jest rzeczą niepozorną: drewnianym kijkiem z osadzonym na końcu puklem włosa utrzymanego metalowym pierścieniem. A jednak może stać się prawdziwą, choć instrumentalną przyczyną, którą posługuje się artysta. Jego maestria, jego kunszt staje się przyczyną podstawową, wywołującą nie tylko doznania estetyczne (Burke, zanim zajmie się rzeczami politycznymi, zastanawia się nad istotą piękną), lecz nade wszystko oddającą istotę wydarzenia epokowego. W ręku mistrza niepozorny pędzel staje się czymś więcej niż narzędziem, wypełniając intencjonalną treścią wydarzenie. *Ambasadorowie* są nie tylko emblematycznym zapisem epoki, lecz również szczególnym aktem pamięci. Napisać traktat teologiczno-polityczny obrazem to duża sztuka.

12. Arystoteles zauważa, że problem trafu (*tyche*) rozważają jedynie sofisci. Nauka nie zajmuje się przypadkiem ani trafem. „Celowość znajduje się w tym, co dzieje się z natury albo pochodzi z myśli. Traf ma miejsce wtedy, gdy jedno z tych zdarzeń będzie przypadkowe”. Traf jest przyczyną akcydentalną i pozostaje niedostępny dla umysłu ludzkiego, a w znaczeniu bezwzględnym nie jest przyczyną niczego. Żadna przyczyna akcydentalna nie jest wcześniejsza od przyczyny istotnej: „Jeżeli zatem traf i przypadek jest przyczyną nieba, wobec tego istnieje inna jeszcze przyczyna od niej wcześniejsza, mianowicie rozum (*nous*) i natura” (*Metafizyka*, 1065a–b). Rozum jest najbardziej boską częścią człowieka, z tej jednak przyczyny, że ma oparcie w bycie. Uznanie przypadku za regułę organizacji świata politycznego staje się elementem deformacji.

Polityka niesie w sobie struktury sensu, gdy ustanawia porządek w obrębie wspólnoty. Porzucenie oznacza osuwanie się w bycie: zapuszczenie i utratę godności. Sam człowiek dopuścił się tej gry z nicością, gubiąc zmysł metafizyczny. „Lecz człowiek opuścił Go nie tak, iż stał się zupełnie niczym, ale tak, iż zwrócony ku sobie samemu, stał się istotą niższą niż poprzednio, gdy lgnął do Tego, który jest bytem najwyższym. Opuszczenie więc Boga i istnienie w sobie samym, to jest znajdowanie upodobania w sobie samym, nie oznacza wcale, że jest się niczym, lecz oznacza, że się do nicości zbliża” – pisze św. Augustyn (*O Państwie Bożym*, XIV, 13, 1).

To paradoks, że problem przypadku potwierdza sferę bytu i istnienia. Bez przypadku nie byłoby prawdopodobieństwa. Bez prawdopodobieństwa *modi* bytu nie wyłoniłyby się na powierzchni, zalegając w strefie półcienia. Prawdopodobieństwo wydarzenia to nie tylko kwestia metafizyczna, ale również prob-

lem z zakresu poznania. Aktualizacja zdarzenia prawdopodobnego jest wyjątkowo wdzięcznym przedmiotem badań historii idei, zwłaszcza gdy raz wyrażona idea staje się częścią debaty publicznej. I jako taka znajduje urzeczywistnienie w mowie i działaniu. Tutaj Grecy zgadzali się z Żydami. Status ontyczny idei wykracza znacząco poza świat pomyślany. Staje się częścią życia – przyczyną wprowadzającą coś w istnienie. Jednak, jak wskazuje Leibniz, modalność dotyczy nade wszystko języka. I dotyczy istoty prawdy, a nie świata rzeczywistego. W swoim traktacie *O przygodności* dowodzi on, że istotę konieczności i przygodności rozważać należy w kontekście zagadnienia prawdy za pomocą analizy twierdzeń. I proponuje analizę nieskończoną (*analysis infinitum*).

Inaczej jest, gdy analizujemy wydarzenie „przypadkowe”. Wówczas przydatne są kategorie Arystotelesowskie. Zagadnienie przypadkowości zdarzeń naprowadza nas na kwestię deformacji. Arystoteles utrzymuje, że byt polityczny znajduje swoje utwierdzenie na cztery sposoby: „albo jako stosunek, albo jako przeciwieństwo, albo jako brak i posiadanie, albo jako twierdzenie i przeczenie”. Teza o istnieniu przypadku prowadzi do czystego indeterminizmu. Kiedy przypadek wypiera porządek bytu, sprowadzeni jesteśmy do sfery zjawisk. Można powiedzieć, używając terminologii Nicolaia Hartmanna, że *Sosein* występuje przed *Dasein*: to, co określa byt, poprzedza go. A wtedy natarczywość, z jaką podkreśla się w polityce znaczenie i rolę przypadku, przysłania wagę ładu politycznego.

Przekonanie o nieuchronnym występowaniu zdarzeń przypadkowych rodzi przekonanie o wszechobecności przypadku. Z tej perspektywy kosmos, człowiek, świat, stając się zakładnikiem przypadku, są miejscem chaosu. Teza o chaotyczności świata podważa status istnienia. Wprawdzie szereg przypadków możemy siłą rozumu ująć w prawa, ale istnienie przybiera formę fantomową. Wyraża to nawet język doświadczenia potocznego, który zaprzecza głębokiej pewności o istnieniu porządku. Na porządku dziennym są wyrażenia: „przypadkiem udało mi się to”, „przypadkowo przydarzyło mi się to”. Sygnalizują spadek poczucia sprawczości. To jest o tyle zaskakujące, że przypadek odciska się w mowie w sytuacjach określanych przez chcenie. Postawy woluntarystyczne wynikają zaś z pewnego stanu świadomości, którą formuje założenie, że świat (w tym świat społeczny) konstituuje się w wyniku nieskrępowanej gry sił i popędów. Poczuciu braku sprawczości towarzyszy zaprzeczenie celowości działania ludzkiego, a jego efekty są uznane za przypadkowe. Przy tak eksponowanej tezie o wszechobecności przypadku nie ma miejsca na poszukiwanie organizującej przyczyny. Systematyczna negacja przyczyny finalnej prowadzi ostatecznie do podważenia przyczyny sprawczej. Jeśli świat jest całkowicie niezdeterminowany, to wszelkie prawa wywodzone są jedynie siłą rozumu ludzkiego. Jeśli on zawodzi, to człowiek musi się zmierzyć z problemem swojej sprawczości. Teza o chaotyczności świata to jeszcze jeden produkt nihilizmu.

Arystoteles zauważa, że problem trafu (*tyche*) rozważają jedynie sofiści. „Przypisywanie natomiast przypadkowi tego właśnie, co jest najważniejsze i moralnie najpiękniejsze, byłoby szczytem niedorzeczności”, albowiem przypadki nie mają „wybitniejszego wpływu na życie” (*Metafizyka*, 1099b–1100b). Takie uzasadnienie jest konieczne, aby uwydatnić „blask piękna moralnego” człowieka, w tym szczególną cechę charakteru – wielkoduszość (*megalopsychia*), która pozwala znosić bolesne ciosy losu. Jeśli nitki losu przedzie przypadek, to rodzi się skłonność do historyzmu, aby w dziejach odnaleźć prawidła i sens ludzkiego postępowania.

Wiara w przypadek prowadzi jeszcze w innym kierunku. Zaczyna się od przebóstwienia przypadku, upostaciowanego obrazem bogini Tychē, która symbolizuje los, traf, przypadek, zmienność i niepewność. W czasach względnej pokój za sprawą Eutychidesa Tychē mogła znamionować dostatek, lecz w pełnej przemocy epoki hellenistycznej, kiedy wiara w opiekę bogów zaczęła blaknąć, ostrzega przed zmiennością losów ludzkich, ślepym trafem spraw politycznych. Gdy rozpręga się ład polityczny znamionujący grecką *polis*, polityka zostaje wydana na żywioł nierozumnych sił. Nad człowiekiem zaczyna ciążyć pozbawione sensu przeznaczenie. W epoce renesansu namysł nad fortuną (*fortuna e neccessita*) przygotowuje grunt pod ontologię przypadkowości. O ile pierwiej dzieje posłużyły do budowania struktur sensu, o tyle z czasem historia neguje nawet realność faktu. Historia nie jest – tak jest w przypadku entuzjastów myśli Nietzschego – nasycona sensem. Podważona zostaje zasada sprawczości człowieka: człowiek zostaje oddzielony od swojego czynu (także tego natury politycznej). Polityka staje się gęstwiną przypadkowych zdarzeń wywołanych szalejącymi mocami. I może na przykład przybrać kształt biopolityki. Michel Foucault rozeznaje „strategie mocy na własnym ciele”, tak jakby rozpad podmiotu (myślącego i działającego) mógł wystarczyć do ukonstytuowania ontologii świata społecznego, degradując przy tym wzniosłość polityki. Uznanie całkowitej przygodności świata, naznaczonego przypadkiem, nie ma nic wspólnego z chrześcijańską antropologią, która buduje wielkość człowieka na założeniu o jego przygodności.

Tezy o chaotyczności świata społecznego sytuują się w krańcowej opozycji do *demonstratio a contingentia mundi*. Nic zatem dziwnego, że „bycie-w-świecie” człowieka staje się tak problematyczne. Problemy z tożsamością (także płciową) człowieka współczesnego biorą się z dojmującego zapoznania swojej istoty. Nie chodzi o posiadanie siebie samego, ukształtowania duszy według istotowej charakterystyki. Warto tutaj odnotować swoiste *salto mortale*, jakie wykonuje współczesna psychologia i filozofia, odrzucając istnienie duszy. Jak można dojść do osiągnięcia doskonałości swojego istnienia, jeśli w sferze kultury odrzucone zostaje znaczenie własnego bytu, który wzmaga dążenie do osiągnięcia celu? Tylko „taka wiedza przynosi z sobą »rozbyłnięcie« głębi w rozstrzygających zdarzeniach życia” – zaznacza Edyta Stein.

Zapoznanie człowieka przez siebie samego, nazywane czasami dezorientacją, oznacza również zagubienie w sferze polityki. Jego znakiem jest narastające poczucie braku sprawczości, które determinuje status obywatela. I nie rozwiąże tego problemu coraz bardziej natarczywa ideologia praw człowieka. Zasada instrumentalna, która konstytuuje współczesne społeczeństwo biurokratyczne, uczy, że w miejsce ludzkiej odpowiedzialności wkraczają procedury oraz instytucje.

Nie można też z tezy o chaotyczności świata politycznego wywieść wiedzy pewnej. Wiedzę polityczną możemy „wydobyć” z bytu jedynie wówczas, gdy poddajemy pod rozagę ontologiczne konsekwencje przygodności świata. Świat jest *inteligibilny* wówczas, gdy przechodzimy od gier na poziomie poznania, gdzie *cogito* zajmuje się przede wszystkim ustalaniem zawartości *cogitans*, do rozstrzygnięć na poziomie podstawowym, czyli ontologii. Wtedy praca rozumu doprowadza nas do rozstrzygnięć dotyczących natury polityki.

Kierunek jest klarowny. Odwrót od zwrotu epistemologicznego oznacza zawracanie. Zawrócić można przez powrót najpierw do *concretum*, a następnie do *realissimum*. W ten sposób poznajemy granice skończoności człowieka. Nie ma lepszej domeny, gdzie to elementarne doświadczenie będzie nam dane, niż polityka.

Bibliografia

- Anscombe, G.E.M., Geach, P.T. (1980). *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa: PAX.
- Audi, R., Walterstorff, N. (1997). *Religion in the Public Sphere: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- DeHart, P.R., Holloway, C. (eds.). (2014). *Reason, Revelation, and the Civic Order: Political Philosophy and the Claims of Faith*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Gilson, E. (1968). *Realizm tomistyczny*. Warszawa: PAX.
- Hale, B., Hoffman, A. (eds.). (2010). *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Hampton, J. (1989). „Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?”, *Ethics*, 99 (July), s. 791–814.
- Kripke, S. (2001). *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Aletheia.
- Manley, D., Chalmers, D.J., Wasserman, R. (eds.). (2009). *Metaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantiga, A., Walterstorff, N. (eds.). (1983). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Simon, Y. (1934). *Introduction à l'ontologie du connaître*. Paris: Desclée de Brouwer. [Dubuque, IA: William C. Brown Reprint Library, 1965].
- Stein, E. (1995). *Byt skończony i byt wieczny*, przeł. I.J. Adamska. Poznań: W drodze.

Voegelin, E. (2009). *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska. Warszawa: Teologia Polityczna.
Walterstorff, N. (2012). *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*,
T. Cuneo (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Streszczenie

Artykuł podejmuje kwestię z zakresu ontologii polityki dotyczącą deformacji bytu politycznego, który przybierał różne formy: wspólnoty politycznej, *polis*, państwa. Od Arystotelesa różnorodni przedstawiciele realizmu umiarkowanego zajmowali się rzeczywistością polityczną, którą wyraża nade wszystko formuła ustroju politycznego. Badaniu rzeczywistości przyświeca maksyma *operatio sequitur esse*. Pozwoliła ona na stworzenie swoistej taksonomii ustrojów dobrych i zepsutych/zwyrodniałych. Skoro celem człowieka jest życie szczęśliwe, to podstawowe zagadnienie dotyczy odpowiedzi na pytanie, w jakich warunkach politycznych człowiek może być dobrym obywatelem. Dzięki temu polityka rozstrzyga także kwestie etyczne. Co jednak się dzieje w sytuacji odwrotnej, kiedy byt polityczny staje wobec problemu deformacji z powodu nadmiaru lub braku elementów konstytuujących porządek polityczny? Problem ten pojawił się na dobre w czasach nowożytnych, gdy zagadnienie deformacji przybrało postać rozprzężenia porządku politycznego, a nawet upadku państwa, jak było w przypadku I Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: polityka, deformacja, degradacja, ustrój, ład polityczny