

GENEALOGIA POLITYKI

„Milczenie Jezusa. Przecież nie Piłatowi Jezus miał chwalić się, iż należy oddać cesarowi co cesara”¹. Zamysł to wielki, lub może łatwy, unikać pożytecznych i szacownych kwestii zazwyczaj stawianych w rozważaniach na temat władzy. Pierwszą taką kwestią będzie moralność decydenta, stany ducha wodza czy ogół subiektywnych aspektów sprawowania władzy lub kryzysy świadomości rzeczników władzy. (Można nad nie zresztą przedkładać fenomenologię nieświadomości, która pozbawia owych rzeczników zasadności rozprawiania: świadomość — polityczna lub nie — winna, być może poddawana analizie z pozycji iluzji). Druga kwestia nieodmiennie powracająca, to dylemat władzy kalającej i kompromitującej, która może jednak dostąpić rangi służby (stanowiącej rodzaj mniejszego zła dla dobra znaczniejszego, gdzie nigdy nie da się uchwycić wyraźnie co jest środkiem, a co celem). Następną kwestią jest sprecyzowanie postawy chrześcijańskiej wobec tej czy innej ideologii. Pozostaje wreszcie kwestia pochodzenia i przeznaczenia władzy, której zawsze grozi sprzeniewierzenie.

Zaproponować przekonujące odpowiedzi jest rzeczą niezmiernie trudną. Poniektórym się to udało, że wymienię na pierwszym miejscu Gastona Fessarda, którego rozumienie formuły świętego Pawła *Non est enim potestas nisi a Deo*² (Rz 13, 1) stanowi przeciwieństwo zamierzenia tutaj mi przyświecającego. Fessard niezmiennie rozróżnia fakt i prawo w rozważaniach swych na temat czy władza jest zasadna, lub czy władza pochodzi od Boga; „ich powiązanie, inaczej to co tworzy ich rozróżnienie, nadaje sens ich starciu i ujawnia ich cel”. Usiłował on w ten sposób wykazać, że w przypadku opozycji władzy politycznej i władzy boskiej „Cesar winien ustępować przed Bogiem”. Zdobył się on na długotrwały i precyzyjny wysiłek celem wypracowania najbardziej adekwatnych definicji pojęć takich jak naród, państwo, wspólne dobro, to, co społeczne lub religijne; praca ta zawsze była podporządkowana zasadzie, iż wszelka władza „winna przewyciężyć egoistyczne cele i dążyć do powszechności, celem wykazania swe-

¹ J. Grosjean, *Pilate*, Wyd. Gallimart, Paryż 1983, Rozdz. VIII.

² „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga” (przekłady tekstów łacińskich wg *Biblii Tysiąclecia*, wyd. III).

go boskiego pochodzenia”³. Zamysł mój, wobec płodności powyższej myśli politycznej, graniczy niemal z naiwnością. Jaka może być pewność, że w odniesieniu do władzy, takie pojęcia jak sprawiedliwość, prawda i wolność mają charakter pierwotny? W jakim sensie i w jakich warunkach mogą się one stać pryncypiami?

Po tej stronie dobra i zła

Myśleć kategoriami genealoga to znaczy poszukiwać instancji pierwotnej, której wynikiem jest terażniejszość; oznacza to również prawo terażniejszości do powołania się na nową pierwotność czy podejrzewanie ukrytego interesu w pozornym rodowodzie, lub wreszcie zastanawianie się nad zasadnością lub brakiem zasadności owego rodowodu. Nietzsche nie był zapewne pierwszym, który w miejsce rozważań w kategoriach przydatności i prawdy, postawił problem prawowitości władzy i jej retoryki. Nie chodzi zatem o prześledzenie długiego łańcucha przyczyn, lecz o właściwe postrzeganie „racji skutków”, czy osobliwie racji skutków politycznych. Sięgnijmy do Pascala: „Słusznie zatem można powiedzieć, iż cały świat żyje w złudzeniu”. Mimo „że mniemania ludu są zdrowe, nie są takie w jego głowie, widzi bowiem prawdę tam, gdzie jej nie ma. Prawda jest w istocie w ich mniemaniach, ale nie tam, gdzie oni ją sobie wyobrażają”⁴. Widzimy, że w tym złudnym obrazie przeznaczonym dla świadomości ludu, prawda nie jest rozważana w kategorii *principium*, ale zależy od miejsca występowania. Władza jest przede wszystkim inscenizacją, produkcją obrazów w iluzorycznych miejscach. Mniemania ludu są zdrowe, lecz niewłaściwie adresowane: funkcja występującej retoryki jest całkowicie niezależna od zawartej w niej prawdy.

Pytania „czy należy szanować możnych?” alternatywa nie zaspokoi; winna ona zostać rozszerzona następująco: jak i w imię czego należy ich szanować? Pascal wprowadza tutaj, w miejsce przeciwstawienia fałszu i prawdy, typologię pięciu sądów: „Lud czci osoby wielkiego urodzenia. Półmędrki gardzą nimi, powiadając, że urodzenie nie jest przewagą osoby, ale przypadku. Mądrzy szanują je nie przez mniemanie ludu, ale wedle własnej kryjomej myśli. Dewoci mający więcej żarliwości niż wiedzy

³ G. Fessard, *Autorité et Bien Commun*, Paryż 1969², s. 115.

⁴ Tekst polski cytowanych urywków „Myśli” Pascala jest podany w tłumaczeniu Tadeusza Boy-Żeleńskiego. Wyd. PAX. Wyd. V, Warszawa 1972. (Laf. 92; Br. 335) oznacza numery kolejnego fragmentu „Myśli” przyjęte odpowiednio w wydaniach Lafuma i Brunschvicgá.

gardzą nimi mimo względu, który każe je szanować mędrcom, ponieważ sądzą o tym wedle nowego światła czerpanego z pobożności. Natomiast doskonali chrześcijanie szanują je na mocy innego, wyższego światła. Tak następują po sobie mniemania, wahając się od jednego do drugiego bieguna, wedle stopni światła”⁵.

Stopniowanie powyższe stanowi ni mniej, ni więcej, tylko chrześcijańskie rozumienie polityki. W odniesieniu do władzy, istnieją dwa klasyczne podejścia: a) definicja władzy poprzez jej pochodzenie oraz b) definicja poprzez pełnioną funkcję. Pierwsze podejście często bywało uzasadniane za pomocą cytowanej wyżej formuły świętego Pawła (Pascal skądinąd proponuje oryginalną jej interpretację), którą zestawia się nie bez racji z odpowiedzią Jezusa na pytanie Piłata: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19, 11). Gdyż w istocie Bóg jest źródłem wszelkiej mocy, a człowiek jest tylko rzecznikiem władzy. Jesteśmy tutaj, zgodnie z teoretykami prawa boskiego, przeciwni jakiegokolwiek deifikacji władzy politycznej; król jest w najlepszym przypadku tylko delegatem. Nie wyklucza to zresztą zasady celowości, według której „jeżeli każda władza pochodzi od Boga, to każda władza winna powracać i prowadzić do Boga”⁶.

Rzecznikami drugiego podejścia do władzy są teoretycy prawa naturalnego, od Machiavellego do Hobbesa lub Rousseau: człowiek, w tej lub innej sytuacji, ma interes w wynajdywaniu stosunków władzy. Władzę definiuje się wówczas jako funkcję, czy to będzie utrzymanie życia (Hobbes) czy utrzymanie wolności (Rousseau).

Pascal z kolei odrzuca owe klasyczne definicje władzy — przez pochodzenie lub przez funkcję — aby ją określić przez semiologię. Nie chodzi tutaj jednak o semiologię w ramach polityki lecz o semiologię polityki: można wówczas mówić o znaczeniu władzy, w sensie w jakim władza jest znakiem czegoś innego. Nie jest zatem istotna wiedza o tym, jak władza funkcjonuje, ani skąd pochodzi, lecz ważne jest zadanie sobie pytania: jakiego źródła nie politycznego to, co polityczne, jest znakiem?

Chodzi w istocie o wyprowadzenie genealogii polityki z faktu politycznego, jakim jest instytucja, lub genealogii rozważań na temat władzy.

Zaznaczymy w tym miejscu, zanim powrócimy do pięciu możliwych postaw wobec władzy, iż grzeczność stanowi stopień zerowy polityki, pierwszy jej objaw; opanować zasady układności ozna-

⁵ Tamże, Laf. 90; Br. 337.

⁶ Tamże, s. 183. Por. także C. Bruaire, *L'Eglise et l'Etat: institution et spontanéisme, La raison politique*, s. 193.

cza już poddanie się władzy. „Wyrazem szacunku jest wcielenie hasła: czujcie się skrępowani”.

Stopniowanie

Lud czyta tygodnik „Paris-Match”, jak również „Jours de France”. Wszelka władza jest ostentacyjna. Lud patrzy. Miesza on jednak wszystko oraz szanuje wszystko w taki sam sposób. Nie dostrzega on bowiem różnicy między szacunkiem naturalnym a szacunkiem ustanowionym; nieświadom jest przypadkowości kultury. Lud nie podróżuje pomimo zorganizowanych wczasów w Hiszpanii. Lud nigdy nie przekroczył Pirenejów. Lud przyjmuje to co przypadkowe za konieczność, szczególne za powszechne, co szalenie odpowiada przedstawicielstwu władzy. Półmędrki nie okazują szacunku. Świadomi są przypadkowości wszystkich rzeczy i uznają za fałsz to, co lud przyjmuje za prawdziwe. Niech tak będzie. Lecz półmędrzec ma obsesję różnicy, którą zna, między przypadkowością a koniecznością. Wie, jakiego rodzaju jest władza. Nic go to nie obchodzi. Jednakże, szczerzy w swoich przekonaniach, każe podać sobie strzemiona lub przechodzi przez ulicę w chwili, gdy przejeżdża konwój Prezydenta republiki i ginie pod kołami, choć znał przecie relatywizm kulturalny i był w Hiszpanii.

Sprytni wiadomo, pisują do Krystyny, królowej Szwecji, lub snują rozważania na temat położenia Wielkich tego świata. Potrafią rozróżnić siłę od uznania, jak również stopniować „wielkościom ustanowionym” odpowiedni „szacunek ustanowiony”; winni zaś „szacunek naturalny” wielkościom naturalnym „niezależnym od urojeń rodzaju ludzkiego”. Sprytni oddają cześć władzy dla kariery. Błędem byłoby wszakże przeciwstawienie skrytości i szczerości. Nie ukrywają oni bowiem swoich myśli, lecz nadają im charakter pluralistyczny, unikając w ten sposób dwuznacznej monotonii szczerości: cechuje ich zatem „myśl kryjoma”. Ich powodzenie jest pochodną szacunku dla przypadkowego, dla ustanowionego. Sprytni wiedzą, iż istnieje wielość porządków, iż świat jest pluralistyczny⁷.

Dewoci też są tego świadomi, lecz mnogość świata porządkują

⁷ Mądrzy, doskonale wrażliwi na rzeczywistość i interes władzy, są być może najlepszym wcieleniem „polityków”. Mają doskonały wzrok, lecz tylko wzrok gdyż brak im ducha. Poszukiwanie bowiem przyczyn zaśłania rację skutków. Mądrzy są często zbyt inteligentni aby nimi być w istocie, co można wykazać na przykładzie panów Denis i Huberlant, w ostatnim numerze czasopisma „Esprit”: usiłowanie politycznego dochodzenia racji polityki jest pozbawione sensu; ale jeszcze większą perwersją (ekstrawagancją) jest usiłowanie politycznego dochodzenia racji teologii.

według pewnej hierarchii. To porządkowanie świata pluralistycznego dokonywane jest według klucza istotności ich wiary przeciwstawianej nieistotności instytucjonalnej przypadkowości; przeciwstawiają oni Boga instytucjom. Narażają się jednak dewoci na dwojakiego rodzaju zarzuty:

- nie mogą sobie poradzić z zewnętrznymi objawami polityki: konieczność przejścia od nieistotności do istotności nie jest ewidentna. Dewoci to *pięknoduchy*, którzy szybko stają się *nie-szczęśliwymi sumieniami*;
- cechuje dewotów pycha, gdyż „mający więcej zarliwości niż wiedzy” uważają, iż religia na użytek prywatny wystarcza.

Chrześcijanie doskonali szanują władzę „wedle wyższego światła”. Rozumiejmy się dobrze: chrześcijanin szanuje coś, co samo w sobie nie posiada znamion szacunku; uznaje jednak w tym koniecznym szacunku coś przypadkowego; innymi słowy: *być chrześcijaninem w polityce, to poddać się powinności szacunku, która nie wymaga uzasadnienia w teorii obiektu godnego szacunku*. Jedynie chodzi o funkcję teologiczną szacunku z wyłączeniem natury przedmiotu szacunku. „Prawdziwi chrześcijanie są mimo to posłuszni szaleństwom; nie aby szanowali szaleństwa, ale szanują nakaz Boga, który za karę ludziom poddał ich tym szaleństwom”⁸. *Non est enim potestas nisi a Deo*, należało tu powtórzyć. Chodzi jednakże o zdobycie doświadczenia niedoli ludzkiej, o rozważenie władzy jako sprawiedliwej kary. R a c j ą skutków polityki jest być posłusznym s z a l e ń s t w o m. Władza nie posiada zatem charakteru boskiego i żadne uzasadnienie w kategoriach funkcjonalnych (w szczególności rzekoma ochrona którą jakoby władza rozacza, z lub bez umowy społecznej) nie może być brane poważnie pod uwagę. W ten sposób powróciliśmy do zwrotu *a Deo*: Bóg ustanowił władzę gdyż pragnął ustanowienia kary. Dopiero gdy uświadomimy sobie radykalność absolutną cezury dzielącej człowieka od pierwiastka boskiego, możemy stwierdzić, że w tym znaczeniu Bóg jest źródłem władzy. Źródło to jednak wtórne, pochodne, skrzywione wobec jedyne prawdziwego stosunku łączącego nas z Bogiem, którym jest łaska. Przeznaczeniem władzy nie może zatem być gwarantowanie czegokolwiek, lecz wyłącznie skłonienie nas do odpracowania kary. Uciekać od powyższego, to popełniać grzech pychy, niezależnie od sposobu przeprowadzenia ucieczki (we wszystkich przypadkach „kto chce być aniołem, bywa bydłem”⁹): czy to będzie sposób półmędrka lub dewota, ale

⁸ T. Boy-Zeleński, Wyd. cyt., Laf 14; Br. 338, w zbiorze o Próżności.

⁹ Tamże, Laf. 678, Br. 358.

cza już poddanie się władzy. „Wyrazem szacunku jest wcielenie hasła: czujcie się skrępowani”.

Stopniowanie

Lud czyta tygodnik „Paris-Match”, jak również „Jours de France”. Wszelka władza jest ostentacyjna. Lud patrzy. Miesza on jednak wszystko oraz szanuje wszystko w taki sam sposób. Nie dostrzega on bowiem różnicy między szacunkiem naturalnym a szacunkiem ustanowionym; nieświadom jest przypadkowości kultury. Lud nie podróżuje pomimo zorganizowanych wczasów w Hiszpanii. Lud nigdy nie przekroczył Pirenejów. Lud przyjmuje to co przypadkowe za konieczność, szczególne za powszechne, co szalenie odpowiada przedstawicielstwu władzy. Półmędrki nie okazują szacunku. Świadomi są przypadkowości wszystkich rzeczy i uznają za fałsz to, co lud przyjmuje za prawdziwe. Niech tak będzie. Lecz półmędrzec ma obsesję różnicy, którą zna, między przypadkowością a koniecznością. Wie, jakiego rodzaju jest władza. Nic go to nie obchodzi. Jednakże, szczerzy w swoich przekonaniach, każe podać sobie strzemiona lub przechodzi przez ulicę w chwili, gdy przejeżdża konwój Prezydenta republiki i ginie pod kołami, choć znał przecie relatywizm kulturalny i był w Hiszpanii.

Sprytni wiadomo, pisują do Krystyny, królowej Szwecji, lub snują rozważania na temat położenia Wielkich tego świata. Potrafią rozróżnić siłę od uznania, jak również stopniować „wielkościom ustanowionym” odpowiedni „szacunek ustanowiony”; winni zaś „szacunek naturalny” wielkościom naturalnym „niezależnym od urojeń rodzaju ludzkiego”. Sprytni oddają cześć władzy dla kariery. Błędem byłoby wszakże przeciwstawienie skrytości i szczerości. Nie ukrywają oni bowiem swoich myśli, lecz nadają im charakter pluralistyczny, unikając w ten sposób dwuznacznej monotonii szczerości: cechuje ich zatem „myśl kryjoma”. Ich powodzenie jest pochodną szacunku dla przypadkowego, dla ustanowionego. Sprytni wiedzą, iż istnieje wielość porządków, iż świat jest pluralistyczny⁷.

Dewoci też są tego świadomi, lecz mnogość świata porządkują

⁷ Mądrzy, doskonale wrażliwi na rzeczywistość i interes władzy, są być może najlepszym wcieleniem „polityków”. Mają doskonały wzrok, lecz tylko wzrok gdyż brak im ducha. Poszukiwanie bowiem przyczyn zaśłania rację skutków. Mądrzy są często zbyt inteligentni aby nimi być w istocie, co można wykazać na przykładzie panów Denis i Huberlant, w ostatnim numerze czasopisma „Esprit”: usiłowanie politycznego dochodzenia racji polityki jest pozbawione sensu; ale jeszcze większą perwersją (ekstrawagancją) jest usiłowanie politycznego dochodzenia racji teologii.

Trzy przykłady: wicherzenie, uzurpowanie, tyrania

„Sztuka wicherzenia”¹¹, to znaczy „burzenia państw” jest niewątpliwie zachowaniem politycznym, lecz wyjaśnienie, które na ten temat daje Pascal nie jest porządku politycznego: sztuka wicherzenia jest swojego rodzaju *libido sciendi*. Zapewne mamy do czynienia z wicherzeniem, gdy „podkopuje się ustalone zwyczaje”; nie przez wykazanie ich szkodliwości, lecz „przez zgłębienie ich aż do źródła”. Wicherzyć, to postawić kwestię zasadności: co sprawia, iż sprawiedliwe jest sprawiedliwym, prawo prawem, władza władzą? Utwierdzać zasadność władzy, to ją kwestionować: sprowadzić obyczaj do jego podstawy oznacza jego unicestwienie. Zdrowie istnieje dopóki nie zastanawiam się nad pochodzeniem normy; jest ono bowiem zaprzeczeniem własnego pochodzenia.

Dlatego też Pascal może mówić o „podstawie mistycznej” władzy obyczaju. Tam, gdzie Montaigne postrzega, w formalizmie prawa, głupotę godną pogardy, to chrześcijanin rozpoznaje mądrość. Przymiotnik *mistyczny* należy tu pojmować dokładnie tak, jak definiuje go Furetière¹²: „który jest tajemniczy”.

Władza bowiem pozostaje władzą tylko w miarę, jak podstawy jej pozostają tajemnicze. Wicherzenie jest li tylko skutkiem rozważań demistyfikujących, przy czym wszystko zostaje odwrócone: trzeźwość polityczna jest w rzeczywistości mistyfikacją.

Uzurpowanie¹³ polega na sprawowaniu władzy bez prawa do niej. Należy spojrzeć na uzurpowanie, jako na proces autentyczny i odwieczny, nie usiłując dociekać jego prawdy (w odróżnieniu od tradycji filozoficznej, która chętnie widzi w niej zastąpienie prawdziwej władzy przez władzę fałszywą). Należy rozpatrywać uzurpowanie, które nie zniewala żadnej praworządności, uzurpowanie powszechne, bez możliwości restauracji; bowiem każda władza jest uzurpowaniem. Toteż legalność jest rzeczą niemożliwą, gdyż pragnienie sprawiedliwego na zawsze pozostanie niespełnione, a prawdziwa władza — pustym miejscem. Doświadczenie braku jakiegokolwiek prawdziwej władzy istnieje po to, aby narodziło się coś nowego, poza polityką¹⁴.

Po raz trzeci chrześcijanin robi użytek niepolityczny z po-

¹¹ Wyd. cyt., Laf. 60; Br. 294.

¹² Furetière jest autorem 17-wiecznego wielkiego słownika języka francuskiego.

¹³ Wyd. cyt., Laf. 60 i 64; Br. 294 i 295.

¹⁴ Patrz Cl. Bruaire, op. cit. w całkowicie innym ujęciu: „Pragnąc zupełnie innego społeczeństwa, to po prostu żądać czegoś zupełnie innego niż społeczeństwa (s. 188).

jęcia czysto politycznego: jeżeli wicherzenie było pragnieniem wiedzy, a uzurpowanie — pragnieniem prawa, to tyrania stanowi *libido dominandi*¹⁵: „Tyrania zasadza się na żądzy panowania, powszechnej i wykraczającej poza swój zakres”. Tyranią jest chcieć osiągnąć na pewnej drodze to, co można jedynie na drugiej. Lekceważy ona mnogość istniejących porządków, jest pomieszaniem i naruszeniem. Tyrania jest jednak przede wszystkim pragnieniem powszechnym i żądzą powszechności, a zatem, ponownie, nieznaną osobliwością. (Należy tutaj zaznaczyć, że Pascal wystrzegał się w sposób absolutny i stały pojęcia powszechności, gdyż wszystko winno być zorganizowane wokół osobliwości, którą jest Chrystus). W wyniku następuje niedopasowanie środków i celu, czyli niecierpliwość pośrednictwa. Tyrania nie godzi się na konieczny wykręt, odrzuca grę pośredników czyli „środków władzy”. Tyrania zatem staje się analogiem politycznym rozrywki rozumianej jako niezdolność podmiotu do odrzucenia drogi, która mu się podoba. Odrzucenie więc tyranii, to poddanie się prawu (lub określoną władzy czy obyczajowi, gdyż prawdą jest, iż leży ona u podstaw naszej natury i stanowi znak prawa naturalnego utraconego po wsze czasy), w swej istocie osobliwemu, bezpodstawnemu czy bezsensownemu. Dopiero teraz możemy sięgnąć po właściwy środek, aby osiągnąć jedyny cel interesujący: władza stanowi pośrednictwo, uznawane przez „prawdziwych chrześcijan”, prowadzące do celowości (niepolitycznej), którą jest Chrystus.

Zdrowym mniemaniem ludu, do którego ostatnio należy powracać, to rzeczywiście pragnienie pokochania władzy, uszanowania jej. Chodzi istotnie o zdrowie — za cenę nawrócenia, zdrowie stanie się być może zbawienne — w miarę, jak lud doświadcza pewnej pobożności: pobożności politycznej, pobożności skierowanej do osobliwości nieświadomej swej istoty. Lud jest pobożny, nie wobec Boga, lecz względem władzy. Chrześcijanin świadomy swej dolegliwości, zachowuje tak rozumiane zdrowie. Szanuje i kocha władzę, tak jak wszystkie szaleństwa, którym Bóg go poddał „w wolności i chwale dzieci Bożych”¹⁶ (Rz 8, 21).

Zakończenie

¹⁰ Pascal być może nie jest wcale tak złym egzegetą za jakiego chcieliby go poniekąd uważać: *a Deo* stwierdza on z naciskiem (każda władza pochodzi od Boga); czyż nie można

¹⁵ Wyd. cyt., Laf. 58; Br. 332.

¹⁶ Laf. 14; Br. 338; chodzi o fragment, w którym Pascal cytuje List do Rzymian (8, 21-22); *Omnis creatura subiecta est vanitati, liberabitur.*

sobie wyobrazić, że Bóg pozostając źródłem wszelkiej władzy, nie jest — bezpośrednią przyczyną naszych władz ziemskich? Święty Paweł wyraźnie ma na myśli *Eklezjastesa*, jak wynika z tekstu łacińskiego, stanowiącego lekturę Pascala: *Vanitati enim creatura subjecta...*¹⁷, oraz *Cuncta subjacent vanitati*¹⁸. Wywrotowość polityki — szaleństwo, któremu człowiek jest poddany — to może w mniejszym stopniu paradoks myśli Pascala, co raczej myśli świętego Pawła: niewolnik szanuje swego pana i jest mu posłuszny; pan zaś widzi w niewolniku brata.

2^o Cały wysiłek zmierzający do obalenia prymatu „egologii” podstaw (i jej równowaznika moralnego, wspaniałomyślności rozumianej jako szacunek do własnej osoby) nadaje pojęciu wolności znaczenie wtórne w polityce: to, co niestabilne, nie jest w stanie niczego wytrącić ze stanu równowagi. Ani nieuchwytne *ego*, ani *ruleta* pokornych i wspaniałych, nie będą nigdy źródłem rewolucji, co najwyżej wyzwolenia. Jednakże, to od czego uwalnia nas polityka nie należy do kategorii politycznych: zysk stąd wynikły jest innego rodzaju.

3^o Świadomi teraz jesteśmy niezwyklej rozważli z jaką należy posługiwać się dialektycznie pojęciem powszechności. Jest wielce prawdopodobnym, że kategorie dialektycznie przeciwstawne faktowi i prawa, indywidualnego i uniwersalnego, które współgrają w tym co Fessard nazywa „funkcją pośrednictwa” władzy w dążeniu do celu, którym jest powszechność realizowana jako wspólne Dobro — wszystko to pozwala na zgłębienie analizy politycznej, a nawet rzuca światło na określoną sytuację historyczną. Przydatność tych kategorii już wcale nie jest tak oczywista, gdy chodzi o ostateczne określenie stosunku człowieka do Boga. Trudno nawet wyobrazić sobie, że jakakolwiek dialektyka polityczna będzie w stanie odtworzyć „właściwe chwile Życia w Trójcy”¹⁹. Trudności te stają się tym większe, że — jak słusznie podkreślano — siłą Fessarda jest to, iż nie przemawia we własnym imieniu: „mniej w tym Fessarda niż świętego Pawła, mniej świętego Pawła niż samego Słowa Bożego”²⁰.

Wątpię, czy kiedykolwiek głos powszechności będzie w stanie wyrazić miłość jednoczącą skończoność człowieka z kwintesencją osobliwości, którą jest Chrystus. Innymi słowy, mam wątpliwość czy pierwiastek polityczny będzie kiedykolwiek w stanie mnie ukształtować, jako o s o b ę. Powtórzmy to jeszcze raz: w ten lub

¹⁷ „Stworzenie bowiem zostało poddane marności...”, Rz 8, 20.

¹⁸ „Bo wszystko jest marnością”, Koh 3, 19.

¹⁹ G. Fessard, op. cit.

²⁰ Por. także M. Costantini, *Solidarité et jugement historique*, Communio 3 (1982) 85—96.

inny sposób władza oznacza chorobę, jej porządek nie mieści się w kategoriach miłosierdzia.

4^o Legalizm może być formą zuchwalstwa. Można by tutaj wtrącić, że czasy się zmieniają a ja ciągle trwam przy tym samym: paradoksem jest właśnie to, że szacunek ustanowiony jest szacunkiem zuchwałym. Gdy innego wyjścia już nie ma (twierdzenie bowiem, że każda władza jest w istocie swej niesprawiedliwa, nie oznacza akceptacji najgorszej władzy, wręcz przeciwnie; wystarczy sięgnąć do *Dziejów Apostolskich* czy do *Pierwszego Listu do Tymoteusza*, w szczególności patrz 1 Tm 2, 1-2), pozostaje skrupulatny, metodyczny i nieskazitelny szacunek do prawa. Jest to, jeśli się nie mylę, tym, co nazywa się współcześnie — po Rzymie męczenników — „biernym oporem”. Nie wiem jednak czy można mówić o milczeniu Kościoła. Ale milczenie każdego chrześcijanina jako jednostki, jest zapewne o wiele trudniejsze, a przecież ono na swój sposób wyzwala. Jeżeli jakaś nauka może wynikać z paradoksu bezmyślnej bierności czy uporczywego hiperlegalizmu, to ta, że wolność po raz któryś nie jawi się nam przede wszystkim jako pojęcie polityczne.

5^o Wielka mistyfikacja polega na podporządkowaniu jakiegoś elementu obcemu modelowi porządku. Niekiedy ma ona na imię tyrania. Jednakże próba przemyślenia tyranii bez tyрана, wicherzenia bez wicherzyciela, uzurpowania bez uzurpatora, jest równoznaczna ze stwierdzeniem, iż praworządność jest niemożliwa, że wszelka władza jest niesprawiedliwa, że nie istnieje wreszcie porządek powszechny. Oznacza to wskazanie odwiecznie pustego miejsca w polityce — miejsca Boga.

Wraz z Pascalem, którego stać na obejście filozofii bez kwestionowania jej prawdy, winniśmy dokonać próby obejścia racji politycznej (być może prawdziwej), ażeby li tylko wykazać jej próżność. Porządek polityki, lub raczej pierwiastek polityczny jako nieporządek, jest jednocześnie utrzymany i obalony.

Zamysł stworzenia genealogii polityki jest równoznaczny z twierdzeniem, że racja polityki nie stanowi racji politycznej, że władza jest osierocona i przerażona.

„Jezus pozbawił ślepców ich nocy, niesłyszających ich milczenia, kalek ich rowu, trędowatych ich zgliszcz. Lecz nie pozbawił młodego bogacza jego majątku, ani wielkiego kapłana jego wiedzy, jak również nie wygląda, że pozbawi gubernatora jego władzy”²¹.

tłum. Andrzej Janik

²¹ J. Grosjean, *Pilate*, Wyd. Gallimard, Paryż 1983, Rozdz. VIII.