

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2022.33.135-157>

Wpływ panteizmu na politykę

Jacek Breczko

 <https://orcid.org/0000-0002-8862-9721>

W artykule tym przedstawiam – w sposób bardzo ogólny – wpływ różnych odmian panteizmu na szeroko rozumianą sferę polityki. Wyróżniam – szkicując tło historyczne – trzy odmiany panteizmu: harmonijną, dynamiczną i emanacyjną. Twierdzę, że po klęsce panteizmu dynamicznego, którego pokłosiem politycznym był nazizm i komunizm, mamy obecnie do czynienia z jakościowym przewrotem w cywilizacji i kulturze Zachodu, któremu – od strony światopoglądowej – patronuje nowa odmiana panteizmu harmonijnego. Jest ona spoiwem (częścią wspólną i integrującą) trzech silnie oddziałujących kulturowych strumieni w ramach tak zwanej „kultury wysokiej”: radykalnej filozofii ekologicznej i etyki środowiskowej, nowej duchowości oraz post-humanizmu. Fala ta uderza ze szczególną siłą w główne składniki (wyróżniam pięć) nowożytnego paradygmatu platońsko-chrześcijańsko-oświeceniowego (i – związanego z tym ostatnim – liberalizmu w polityce). Wyrażam obawę, że walcząc z wadami starego paradygmatu i zastępując go nowym, opartym na harmonijnym panteizmie (skłaniającym do myślenia utopijnego i antyindywidualistycznego), „wylewamy dziecko z kąpielą” i „wpadamy z deszczu pod rynnę”.

Słowa kluczowe: panteizm, polityka, utopia, geometryzacja społeczna, ekologia filozoficzna, nowa duchowość

JACEK BRECZKO, dr hab., Uniwersytet Medyczny w Białymstoku; adres do korespondencji: Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, Zakład Psychologii i Filozofii, ul. Szpitalna 37, 15-295 Białystok; e-mail: breczko@poczta.onet.pl

Wstęp

Problem oddziaływania panteizmu na – szeroko rozumianą – sferę polityki (zarówno na teorię, której zwieńczeniem jest filozofia polityki, jak i na praktykę polityczną) wydaje się ważny i w małym stopniu dotąd rozpoznany. Dlatego niniejsze rozważania mają charakter wstępny, propedeutyczny i dosyć ogólny. Nie będą też zakończone jakąś precyzyjną konkluzją, ale serią pytań. Zaczniemy od uwag najbardziej ogólnych.

Uwaga pierwsza. Zastosowanie całościowych doktryn metafizycznych i teologicznych (co w przypadku panteizmu się łączy) do polityki bywa niebezpieczne, albowiem rodzi pokusę „totalności”. Wszechogarniająca doktryna implikuje niejako wszechogarniającą politykę, nie znającą wyjątków i narzucającą swoją prawdę. Powstaje w ten sposób coś, co można określić mianem „dyktatury prawdy”, która uszkadza czy wręcz likwiduje, sferę wolności jednostki, jej autonomię i prywatność¹. Zazwyczaj zatem „metafizyka polityczna” i „teologia polityczna” mają konsekwencje antyliberalne. Należy też uwzględnić jeszcze jedną okoliczność (coś, co wydaje się nielogiczne, ale bywa praktykowane): a mianowicie, im ogólniejsza jest teoria – a zatem siłą rzeczy im bardziej nieprecyzyjna i trudniejsza do sfalsyfikowania – tym większą pewność jej twórcy i wyznawcy do niej przykładają. Różne teologie i metafizyki łączą się więc zazwyczaj z wielką asercją; ogłaszane są (i przyjmowane przez żądnych wiary wyznawców) z wielkim entuzjazmem, pozbawione są przeto znaków zapytania i sceptycznych bezpieczników. Metafizyk i teolog nieraz głosi po prostu, że dotarł do absolutu. Absolut zastosowany do polityki nie zna sprzeciwów. Kazusem szczególnie interesującym byłby Hegel i jego polityczni spadkobiercy².

¹ Termin „dyktatura prawdy” został zaczerpnięty z eseju Leszka Kołakowskiego. Por. Leszek Kołakowski, „Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę”, *Studia socjologiczne*, nr 1-2 (1992).

² Czytelnika licznych książek Hegla (na czele z *Fenomenologią ducha*) może zdumiewać fakt, że nie pojawiają się tam przypuszczenia, hipotezy. Język heglowski – bardzo bogaty w neologizmy – takich słów jak „być może” i „chyba” nie zawiera. Najbardziej wpływowi spadkobiercy Hegla (w każdym razie ci należący do – szeroko rozumianej – heglowskiej lewicy) takich słów również raczej nie używają. Bauer, Marks, Tkaczow, Lenin ogłaszają swoje poglądy

Z kolei minimalizm filozoficzny, odrzucający metafizykę (na przykład naturalistyczny nominalizm), potraktowany jako światopoglądowe zaplecze działalności politycznej, na ogół takich antyliberalnych tendencji w sobie nie zawiera. Może wszakże skłaniać do polityki przyziemnej (*Realpolitik*, nastawionej na do-
rażną skuteczność, a nawet skuteczność za wszelką cenę. Rodzić to może zwy-
czajną, „banalną” dyktaturę, która wszakże jest raczej mniej niebezpieczna – mniej
konsekwentna i trwała – niż dyktatura oparta na wszechogarniającej „prawdzie
i tylko prawdzie”. Pochwała tyrani jako efekt odrzucenia wiary w prawdę i obiek-
tywne prawo moralne (odrzucenia – jak byśmy to dzisiaj powiedzieli – „wielkich
narracji”) pojawia się już u niektórych sofistów, takich jak Krytiasz, Trazymach,
Kalikles, ukazanych w krzywym zwierciadle Platona. Trafne wydaje się jednak
sposzczenie Leszka Kołakowskiego, że „raczej fanatycy niż sceptycy zwykli się
wyzynać”³.

Uwaga druga. Między najogólniejszym poziomem metafizyki i teologii
(a przeto również panteizmem) a poziomem polityki występuje duża przestrzeń,
która może być różnie wypełniana. Sprawny dialektyk może wyprowadzić rady-
kalnie odmienne wskazania polityczne i etyczne z danej koncepcji religijnej i me-
tafizycznej. Wystarczy wspomnieć, że Spinoza ze swego panteizmu wyprowadzał
konsekwencje demokratyczne i liberalne; równie dobrze (a może nawet łatwiej)
można by z jego panteizmu – akcentując wieczność, ponadczasowość substancji
oraz konieczność pojawiania się wszystkich jej modusów – wyprowadzić wizję
niezmiennej władzy totalnej. Wszak zarówno liberał, jak i tyran są przejawem

w sposób dosadny i bezapelacyjny, jako prawdy i tylko prawdy. Występuje tu „dialektyczne
sprzężenie”: sposób pisania, który wyklucza wahania, skłania do nadmiernej pewności siebie,
nadmierna pewność siebie skłania do radykalizmu i rewolucjonizmu, z kolei radykalizm i re-
wolucjonizm wyklucza wahania. Mentalność radykałów i rewolucjonistów nie znosi przypusz-
czeń, domniemań, trybów warunkowych. Warto odnotować, że wpływ – trudnej i zarazem apo-
dyktycznej – filozofii Hegla na radykalną inteligencję rosyjską był – o czym pisał Andrzej Wa-
licki – w XIX wieku bardzo silny. Zawily język heglowski pozwalał bowiem uniknąć ingerencji
cenzury i stawał się niejako szyfrem postępowej inteligencji. Por. Andrzej Walicki, *Rosyjska
filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* (Warszawa: Wiedza Powszechna,
1973), 173-200.

³ Por. Leszek Kołakowski, „Siła filozofii czy filozofia siłacza”, *Kultura* 1973, nr 9: 115.

boskości, jednak polityczna wizja tyrana jest bliższa „wszech-konieczności”. Również po przeciwnej stronie teologicznego spektrum można zaobserwować podobne zjawisko; mianowicie manicheizm miał polityczne i społeczne oblicze łagodne (na przykład u średniowiecznych albigensów i katarów) oraz agresywne w surowym klimacie Rosji i surowym klimacie polityki rosyjskiej.

Sprawny dialektyk może więc wyprowadzić różne konsekwencje polityczne i etyczne z panteizmu, co nie znaczy, że pewne konsekwencje nie są wyróżnione, niejako bardziej oczywiste i naturalne. Sprawę komplikuje fakt, że są różne panteizmy.

Panteizmy starożytne: harmonijny, dynamiczny i emanacyjny

Skutecznym sposobem badania danego zjawiska jest obserwowanie jego genezy, albowiem kiedy obiekt nie jest jeszcze zbyt złożony, jego główne cechy są lepiej widoczne. Spróbujmy zatem prześledzić genezę panteizmu, koncentrując się na pierwszych odmianach panteizmu w filozofii greckiej (pomijając, z braku kompetencji piszącego, Wedy, braminizm i hinduizm).

Chronologicznie pierwszy był – wyrastający z religii orfickiej – pitagoreizm. Przypomnijmy fundamentalne, przypisywane Pitagorasowi, stwierdzenie: „rzeczy są liczbami”. Nieistotna jest zatem materia, z której rzeczy są zbudowane (nieważne, czy to woda, czy *apeiron*, czy powietrze); ważna jest niezmienna i niewidzialna struktura, ona to bowiem jest spoiwem świata. Istnieją przeto niezmiennne wzory (czy też ciągi liczb), tworzące przyrodnicze gatunki oraz inne obiekty. Świat okazuje się być nie bałaganem, ale matematycznym ładem, czyli – kolejne słowo ze słownika pitagorejskiego – kosmosem. Kosmos jest więc w istocie – kiedy zdejmemy zeń zasłonę cielesną – niezmienną boską matematycznością, która najpełniej ujawnia się w niezmiennym poruszaniu się i „dźwięczeniu” gwiazd (wiara w „muzykę sfer” była zapewne echem orfickiego kultu muzyki i jej kojącego wpływu na duszę). Na dnie świata znajduje się kulista Ziemia, gdzie występują największe nieregularności; zaś na obrzeżach świata znajduje się wielka kula (sfera

gwiazd stałych), gdzie nieregularności nie występują. Im wyżej, tym lepiej; tym większe nasycenie kosmosu „boską matematycznością”.

Po „wstrząsającym odkryciu” liczb niewymiernych (o nieskończonym rozwinięciu), czyli „liczb demonicznych”, które wprowadzały chaos do „boskiej matematyczności”, pitagorejczycy zrezygnowali z liczb na rzecz geometrii, czyli niezmiennych proporcji znajdujących się w strukturze świata, na czele ze „złotą proporcją” i jej symbolem – pentagramem. Używając pewnej przenośni można powiedzieć, że immanentny Bóg z arytmetyka zamienił się w geometrę i architekta. Na tej drodze, wyobrażenie ładu związanego z matematyką zostało zachowane. W ten też sposób ugruntowała się pierwsza odmiana panteizmu, którą nazwać można roboczo **panteizmem harmonijnym**. Boskość, będąca niewidzialnym spoiwem świata, harmonizuje świat. Świat posiada, w swojej głębokiej strukturze, niezmiennie, doskonałe proporcje; jest więc architektonicznym arcydziełem.

Co ważne, ów panteizm harmonijny, już w swojej pierwotnej wersji, miał przełożenie na sferę polityki. Wspomnijmy Ligę Krotońską. Pitagorejczycy, założywszy swoją szkołę w Krotonie, a następnie filie w innych miastach na południu Italii, dążyli – nie bez powodzenia – do zdobycia władzy. Wolno się domyślać, że ci wykształceni, ascetyczni, udzielający roztropnych rad filozofowie, matematycy i lekarze zaskarbili sobie zaufanie miejscowej ludności. Kiedy zaś władzę zdobyli, ujawniła się pewna polityczno-aksjologiczna skłonność zwolenników panteizmu harmonijnego. Skoro bowiem harmonią jest makrokosmos, to również mikrokosmos społeczny powinien stać się harmonią i należy tę harmonię w świat społeczny wprowadzić. Nie stroniąc nawet od przemocy. Należy zatem odebrać ludziom wolność w imię harmonii⁴. Jak wiemy, ów eksperyment społeczny zakończył się dla pitagorejczyków tragicznie: rewoltą ludową, spaleniem szkoły i wymordowaniem większości filozofów-władców. Podobno mieszkańcy Krotony doszli do wniosku, że pitagorejczycy – niczym kapłani egipscy – pragną, posługując się wiedzą tajemną, uczynić z nich niewolników.

⁴ Można doszukiwać się analogii między polityką i medycyną pitagorejską. Medycyna pitagorejska podobnie traktowała zdrowie, jako harmonię różnych żywiołów (płynów, „humorów”) w organizmie, i podobnie traktowała pacjenta, którego lekarz miał leczyć niczym dziecko, rozkazując i nie ujawniając przed nim sposobów leczenia.

Można to ująć jeszcze inaczej: zwolennicy panteizmu harmonijnego mają skłonność do „geometryzacji społecznej”, czyli do organizowania świata ludzkiego „za pomocą linijki i cyrkla”. Miało to wpływ na – wywodzący się między innymi z pitagoreizmu – polityczny projekt Platona (przed „kuźnią” przyszłych władców, czyli przed wejściem do Akademii Platońskiej, znajdował się napis „Kto nie zna geometrii, niech tu nie wchodzi”). Niepowodzenia politycznych misji Platona w Syrakuzach można potraktować jako swoistą – tym razem w skali indywidualnej – powtórkę politycznej klęski pitagorejczyków. Geometryzacja ta wywarła również duży wpływ na myślenie utopijne, niejednokrotnie inspirowane panteizmem harmonijnym (o czym jeszcze będzie mowa).

*

Kolejnym pre-panteizmem była doktryna Heraklita. Uważał on, że „Pitagoras był przywódcą oszustów” oraz miał fałszywy obraz świata⁵. Świat bowiem nie jest statyczną, odwieczną harmonią, ale jest zmienny i dynamiczny, a ta zmienność i dynamika nie jest tylko czymś powierzchownym i przyziemnym, ale też czymś fundamentalnym; cechuje niewidzialną strukturę oraz wielką skalę. A nawet przeciwnie: to stabilność bywa powierzchnią i pozorem, pod spodem wre nieustanna walka; walka napięć, sprzeczności, przeciwieństw. Gwiazdy nie poruszają się po odwiecznie zharmonizowanych orbitach (wydając wspaniałe dźwięki), ale są „przypadkowo zamiecionym śmieciem”⁶. Walka, wojna, waśń, nienawiść to zatem – rzecz można – esencja i napęd świata: „*pólemos pantôn men patêr esti*”⁷. Jeśli więc wszechświat jest kosmosem, to nie jest kosmosem statycznym, ale dynamicznym, opartym na ścieraniu się przeciwieństw, na walce, która go nie dzieli,

⁵ Pisząc, że Pitagoras był przywódcą oszustów, Heraklit miał być może na myśli również polityczną działalność tego bractwa. Streszczając poglądy Heraklita, będę nawiązywał do jego fragmentów w układzie i numeracji Dielsa (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, Berlin, 1951). W tym przypadku nawiązuję do fragmentu 81 (w skrócie D 81) w tłumaczeniu Adama Czerniawskiego, znajdującego się w książce: Wit Jaworski, *W kręgu przedsokratyków* (Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992), 16.

⁶ Tamże, 18 (D 124).

⁷ Por. D 53.

ale spaja, niczym w przypadku szepionych ze sobą zapaśników. Czy jednak ten kosmos jest boski? Otóż wolno domniemywać, że tak. Wszechświata – powiada Heraklit – nie stworzył ani żaden Bóg, ani człowiek, wszechświat był, jest i będzie wiecznie żywym ogniem, co jakiś czas wybuchającym, co jakiś czas przygasającym⁸. Świat jest więc ognistą jednią, wieczną i żywą (pulsującą), a w jej wnętrzu zanurzony jest – co wydaje się kluczowe, jeśli chodzi o panteizm – rozum kosmiczny (*logos*), który niczym błyskawica kieruje wszystkim⁹. Nie są to jednak rządy dobrotliwej opatrności, ale rządy kapryśne, niepozbawione arbitralności i losowości. *Logos* niejako bawi się światem: „Życie jest dzieckiem rzucającym kości. Królestwo jest w ręku dziecka”¹⁰.

W ten sposób została uformowana druga odmiana panteizmu, którą nazwać można **panteizmem dynamicznym**. Warto odnotować, że już u źródła zarysowuje się tu pewna ambiwalencja czy też podwójność, która w przyszłych dziejach tej odmiany panteizmu będzie dawała o sobie znać: wojna i walka mogą być strukturalnymi cechami świata i bóstwa, a może też efektem jego woli i rozkazu, a nawet jego upodobań. Panteizm dynamiczny bywa więc „polemos-centriczny” i to na owe dwa sposoby. Polemos-centriczność łatwo zaś od opisu przechodzi do wskazania; skoro wojna jest istotą i napędem świata lub ulubioną grą bóstwa, to co należy robić, jeśli chcemy upodobnić się do *logosu* lub służyć *logosowi*? Odpowiedź narzuca się sama: „Czyń wojnę, a nie pokój!”. *Make war, not love*.

Czy Heraklit wyprowadzał podobne konsekwencje etyczne i polityczne ze swego panteizmu? Niewiele na ten temat wiadomo. Był elitarystą, patrzącym z pogardą na ludzki *demos* (jeden człowiek, jeśli najlepszy, wart dziesięć tysięcy innych; a że takiego najlepszego mieszkańcy Efezu wyrzucili z miasta, to lepiej byłoby, gdyby się wszyscy powiesili)¹¹. Uważał też, że przemawia głosem bóstwa: „słuchając nie mnie, lecz *logosu*, słusznie jest głosić, że wszystko stanowi jedność”;

⁸ Por. D 30.

⁹ Por. D 64.

¹⁰ Tamże, 28 (D 52). Inne tłumaczenie tego fragmentu: „Czas jest chłopcem grającym w kamyki; do chłopca należy Królestwo”. Władysław Heinrich, *Zarys historii filozofii*, t. 1 (Kraków: Gebethner i Wolff, 1925), 37.

¹¹ Por. D 49 oraz D 121.

a skoro bóstwo postrzega świat jako jedność i zespół naczyń połączonych, to „dobro i zło są jednym”¹². Wolno się domyślać, że gdyby jakiś władca „zinterioryzował” te poglądy i uznał je „za prawdę i tylko prawdę”, to byłby przekonany, że mówi głosem *logosu* i działa w imię *logosu* poza dobrem i złem, nie zważając na cierpienia ludu, albowiem okrucieństwo i łagodność są jednym i tym samym. No cóż – być może na szczęście dla Efezjan – Heraklit nie był już królem, a tylko potomkiem królów i realnej władzy nie miał (godność honorową przekazał podobno bratu). Zachował tylko płaszcz królów jońskich i chodził w nim po ulicach Efezu i – jak pisze Diogenes Laertios – bawił się z dziećmi, które w swoich zabawach oraz igraniu z losem przypominały mu *logos*.

*

Krótką uwagę na temat stoicyzmu, który chociaż był wtórny, silnie oddziaływał. Stoicyzm był pewną modyfikacją filozofii Heraklita, która miała cele etyczne; miała uczynić ją bardziej krzepiącą i budującą. Kapryśny *logos* dojrzał; zamienił się we wszechmocną, opiekuńczą, rozumną *pneumę*, która nie bawi się światem, ale roztropnie nim kieruje w ramach wszechogarniającego bożego, immanentnego planu, w którym wszystko jest potrzebne i nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło. Można więc powiedzieć, że mamy tu w istocie syntezę panteizmu Heraklita i panteizmu Pitagorasa; akcent z wariabilizmu, zmiany oraz walki zostaje przeniesiony na „harmonizowanie”, wprowadzanie ładu; natura jest rozumna i poukładana. Zmiany są pod kontrolą, a nawet są iluzją (w wersji „wiecznego powrotu”). Stoicyzm można zatem zaliczyć – po owej metamorfozie – do panteizmów pierwszego typu, czyli panteizmów harmonijnych.

Jakie konsekwencje polityczne stoicy wysnuwali ze swojej doktryny? To temat tak ogromny i złożony, jak długie i złożone były dzieje stoicyzmu. Można, hasłowo, odnotować kilka wątków. Anty-polemos-centryczność i pacyfizm; stoik nie tylko siebie uspokajał, ale też – o ile to możliwe – próbował uspokajać świat. Działanie zgodne z naturą i rozumem (co na jedno wychodzi) miało być

¹² Por. D 50 oraz D 102. Por. też William Keith Chambers Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. Andrzej Pawelec (Kraków: Znak, 1996), 39.

działaniem „apatycznym”, pozbawionym emocji, a wszak emocje są zarzewiem konfliktów i wojen. W harmonii z tym występował kolejny wątek, mianowicie kosmopolityzm; kiedy usuniemy partykularyzujące działanie emocji, wszyscy ludzie – niezależnie od nacji – jawią się jako „gatunkowi krewniacy” i powinniśmy mieć wobec nich jednakowo życzliwy stosunek zakorzeniony w rozumie (później zostanie to nazwane „regułą bezstronności” i stanie się składnikiem utylitaryzmu). Determinizm opatrności prowadził stoików niejednokrotnie do pochwały oportunistów i bierności, ale wprowadzał także wątki, które obecnie wydają nam się zabobonne; mianowicie wiarę w astrologię, traktowaną jako „nauka ścisła” (wszak boski kosmos jest jednością i występuje w nim wszechzwiązek zjawisk, więc sfera gwiazd oddziałuje na sferę Ziemi) oraz różne odmiany wróżbiarstwa (bo, co ma się stać, to się stanie i należy to przewidzieć i rozumnie wziąć pod uwagę). Światły władca powinien zatem wśród swoich doradców mieć astrologów i wróżbitów.

*

Trzecią chronologicznie odmianą panteizmu – i ostatnią, którą chcielibyśmy wyróżnić – był **panteizm emanacyjny**. Ten z kolei był syntezą dwóch poprzednich (w różnych proporcjach) oraz filozofii Platona i Parmenidesa. Stał się istotną – stanowiącą jego głęboką strukturę – cechą neoplatonizmu oraz licznych systemów gnostyckich. A skoro był – jako się rzekło – syntezą dwóch poprzednich, miał swoją odmianę bardziej harmonijną oraz bardziej dynamiczną. Kiedy emanacje następowały w należyтым porządku oraz samo źródło było bez skazy, przyjmował postać harmonijną. Kiedy zaś samo źródło miało skazę, albo emanację zakłóciła jakaś katastrofa, przyjmował postać dynamiczną, a nawet polemoscentryczną.

W postaci emanacyjnej panteizm wkroczył do chrześcijaństwa. Chrystianizacja panteizmu nie nastąpiła zatem – jak sądzą niektórzy – w niemieckim romantyzmie, ale dużo wcześniej. Neoplatoński schemat zasymilowali chrześcijańscy filozofowie aleksandryjscy, wśród których najwybitniejszym był Orygenes. Owo panteizujące podejście oddziaływało w różnych kierunkach; najsilniej bodaj przez koncepcję apokatastazy, czyli „czasowości piekła”, co było związane z przeko-

naniem (emanacyjnym), że wszystko wypłynęło z czystego boskiego źródła i – po oczyszczeniu, destylacji „w inno-bycie” – do czystego źródła powróci. Ojcowie łacińscy przytomnie zauważyli, że ta koncepcja miałaby opłakane skutki polityczne, albowiem Kościół okazałby się – skoro i tak wszyscy będą zbawieni – zbędny. Najważniejszym wszelako emanacyjnym panteistą – jeśli chodzi o siłę oddziaływania (co się zresztą wiązało z pewną mistyfikacją) – był Pseudo-Dionizy Areopagita, który podawał się za ucznia św. Pawła, a spisał swoje poglądy – nawiązujące do Plotyna i Proklosa – na przełomie piątego i szóstego wieku naszej ery. Tak czy inaczej, to dzięki jego autorytetowi „herezja panteistyczna” wkroczyła – na dobre i na złe – do teologii chrześcijańskiej, inspirując następnie licznych filozofów i mistyków oraz oddziałując na sferę społeczną i polityczną. I tym razem hasłowo odnotujemy, że była ona niejednokrotnie (w średniowieczu i wczesnej nowożytności) podstawą i inspiracją różnych buntów oraz ruchów rewolucyjnych; skoro wszyscy jesteśmy ulepieni z boskiej energii, to feudalna hierarchia jest nieuzasadniona (nieuzasadniona jest też – przesuwając się do czasów „absolutyzmu” – władza króla-pomazańca bożego). Stąd „potencjał emancypacyjny” panteizmu w tamtych czasach. Należy jednak pamiętać, że narzędzie wyzwalające z jednej opresji może prowadzić – po wyzwoleniu – do opresji jeszcze gorszej, a zatem przesuwając społeczeństwo niejako „spod deszczu pod rynnę”.

Panteizmy nowożytne

Nie jest naszym zamiarem omawianie historii panteizmu, odnotujemy zatem tylko najważniejsze – z perspektywy jego oddziaływania na politykę – „ideowe fakty” związane z panteizmem nowożytnym. Zaczniemy od Giordana Bruna. Określa się ten panteizm jako „panteizm przyrodniczy” i chyba słusznie. Zdecydowanie bliżej mu do Heraklita niż do mistycyzujących panteistów emanacyjnych (mimo że inspiracją był dla niego – między innymi – Mikołaj z Kuzy). Wszechświat w tej wizji jest nieskończonym boskim organizmem o nieskończonej sile twórczej (a nie harmonizującym boskim architektem i matematykiem, „zsynchronizowanym” – w sferze politycznej – z feudalną hierarchią władzy i feudalną

strukturą społeczną). Nieskończone niebo gwiazdziste – z nieskończoną liczbą ożywionych, każda na swój sposób, planet – jest zarazem szatą i ciałem Boga. Jest to zatem odnowienie – w nowych historycznych okolicznościach – **panteizmu dynamicznego**. Trudno ocenić, na ile owa wizja (Bruno był bowiem raczej wizjonerem niż naukowcem) uczyniła go „buntownikiem”, krytykującym zepsucie świata i Kościoła, na ile zaś był to skutek jego bezkompromisowej i buntowniczej, by nie rzec aroganckiej, osobowości. Można chyba jednak zaryzykować tezę, że w jego przypadku ujawnił się kontestacyjny stosunek panteizmu wobec politycznych feudalnych struktur.

Natomiast panteizm Spinozy (mający swoje źródła, między innymi, w emanacyjnym panteizmie kabały) można potraktować jako odnowienie **panteizmu harmonijnego** o podłożu matematycznym, co – z kolei – jest dalekim echem pitagoreizmu. Nie tylko dlatego, że Spinozie przyświecał ideał wiedzy matematycznej (pisał swoje główne dzieło *more geometrico*, zainspirowany przez Euklidesa, wywodzącego się z tradycji pitagorejsko-platońskiej, oraz platonizującego Kartezjusza), ale też dlatego, że w języku matematyki łatwiej było „wysłowić” jego główną filozoficzną intuicję: nieskończoność zawierającą w sobie nieskończoność nieskończoności, czyli substancję, pełnię wszystkich pełni, czyli – koniec końców – boskość: jedyne nasze solidne domostwo (myśl o którym odrywa nas od ulotności i chaosu codzienności i polityki oraz daje ukojenie). Niemniej jednak Spinoza – jak wiadomo – w swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* wyprowadzał z panteizmu radykalne wnioski polityczne, będące – jak zauważył jego biograf – „jednym z najzarliwszych wystąpień w obronie świeckiego, demokratycznego państwa w dziejach myśli politycznej”¹³. Odnotujmy jednak, że niektórzy interpretatory dostrzegają pewną niespójność w doktrynie Spinozy, mianowicie między *Etyką* będącą wykładem jego panteistycznej metafizyki a *Traktatem*, będącym prezentacją jego poglądów etycznych i politycznych występuje na tyle wyraźne „pęknięcie”, że prowadzi to do antynomii czy sprzeczności¹⁴.

¹³ Steven Nadler, *Spinoza*, przeł. Władysław Jeżewski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2002), 326.

¹⁴ Por. Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (Warszawa: PWN, 2012).

*

Skoro wkroczyliśmy w nowożytność, warto zasygnalizować panteistyczne źródła myśli utopijnej i nieodłącznej od niej wspólnotowości, „geometryzacji” i redukcjonizmu.

Utopista, zmniejszając różnorodność materii społecznej – przykrajają społeczeństwo do swojej wizji. Podsuńmy tylko dwa tropy. Otóż dwie – być może najbardziej konsekwentne i radykalne w swojej totalności i antyindywidualizmie – utopie miały w światopoglądowym tle panteizm. Campanella – twórca projektu totalitarnego „Państwa Słońca” – był panteistą i inspirował się filozofią Giordana Bruna¹⁵. Natomiast najdalej chyba idąca w stronę „zmrówczenia” ludzkości, oświeceniowa utopia Dom Deschamps, inspirowana była emanacyjnym panteizmem Kuzańczyka¹⁶. Skoro „Całość” jest realna, a część jest nierealna oraz skoro środek jest wszędzie, a obwód nigdzie, to społeczeństwo powinno zamienić się w homogeniczną „Całość” bez punktów wyróżnionych, Cywilizacja przeto – w wielkim skrócie – miała zostać zanegowana, miasta zlikwidowane, a cała ludzkość miała zamieszkać – dobrowolnie i bez nadzoru – w drewnianych wioskach, w chatach przypominających baraki obozów koncentracyjnych i łagrów¹⁷. Zamieszkiwać te baraki miała ludzkość o przyćmionej świadomości i zarazem nieodpartej kolektywnej więzi.

Tak oto raz jeszcze „potencjał emancypacyjny” panteizmu, który dostrzec można u Bruna i Spinozy, zderza się z „potencjałem zniewalającym” panteizmu, który można dostrzec w radykalnej myśli utopijnej.

¹⁵ Por. Tomasz Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. Luba i Rachmiel Brandwajnowie (Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1994).

¹⁶ Por. Dom Deschamps, *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, przeł. Bronisław Baczko (Warszawa: Książka i Wiedza, 1967).

¹⁷ „Sprzęty ich składać się będą jedynie z ławek, półek i stołów, gdyż dla zdrowia zamiast łóżek będą mieli tylko słomę ułożoną na podwyższeniu z desek, wzdłuż i po obu bogach wspólnych sal... piece pośrodku sali utrzymywać będą pożądane ciepło, drzewa będzie zawsze pod dostatkiem, gdyż zużywać go będą zawsze tak niewiele. Szyby będą im niepotrzebne, obejdą się bez nich tak jak bez wszystkiego, co wymaga zbyt wielu umiejętności”. Tamże, 375.

*

Filozofia Spinozy należała do doktryn najbardziej inspirujących i oddziaływała wielotorowo. Jego monizm panteistyczny – bez osobowego Boga i jego punktowych ingerencji – prowadził do monizmu naturalistycznego i materialistycznego (kiedy to atrybut cielesności „rozlewał się” niejako na całą substancję). Ale też można jego filozofię potraktować jako ważny składnik – w łańcuchu ideowych oddziaływań – prowadzący do „wielkiego idealizmu niemieckiego”. Wszak kantowskie noumeny zawierają w sobie potencjalnie bogactwo wszystkich – poza rozciągłością – atrybutów bóstwa Spinozy.

Jeden z dwóch najważniejszych panteizmów wytworzonych w ramach pokantowskiego idealizmu niemieckiego – a mianowicie emanacyjny panteizm Hegla – potraktować można z kolei jako poruszenie zharmonizowanej substancji Spinozy, czyli dodanie do niej wymiaru historycznego i dynamicznego. Tym drugim był przyrodniczy panteizm Nietzschego¹⁸. Co ciekawe, oba panteizmy są nie tylko dynamiczne, ale też – w ramach owego dynamizmu – polemos-centriczne. Z tym, że u Hegla występuje – podobnie jak u Heraklita – podwójna apoteoza sprzeczności i walki. Po pierwsze, jest ona zawarta w samej strukturze boskiego bytu (ruch triadyczny: walka antytezy z tezą, a następnie wykuwanie się syntezy, która zamienia się w tezę zwalczaną przez nową antytezę), po drugie, rozum dziejowy „lubi” i inspiruje przewroty i rewolucje, bo w ten sposób w historii następują modyfikacje będące cennym poznawczym przyczynkiem do samopoznania się bóstwa. W przypadku Nietzschego boska substancja, „wola mocy”, będąca immanentnym spoiwem bytu, jest raczej ślepa (niczym jej poprzedniczka – „wola życia” Schopenhauera), a zatem nie inspiruje świadomie walk, wojen, rewolucji. Dążenie do dominacji jest „rozdrobnione” i obecne – w mniejszym lub większym

¹⁸ Niezwykle bogata i niewolna od sprzeczności filozofia Nietzschego dopuszcza różne interpretacje. Opowiadamy się za interpretacją z „wolą mocy” jako spoiwem, czy też „pojęciem kluczowym”. Podobnie zresztą sprawa ma się z filozofią Hegla, której skomplikowanie i niejednoznaczność doprowadziła do różnych interpretacji; z których niektóre szły w kierunku panteizmu i immanencji, inne zaś dualizmu i transcendencji. Opowiadamy się, ogólnie mówiąc, za interpretację panteistyczną.

stopniu – we wszystkich „centrach siły” i generuje nieustanną walkę o byt (Nietzsche był pod urokiem darwinizmu). Przy czym nie chodzi w tym przypadku (inaczej niż u Darwina) tylko o przyrodężywioną, lecz o całość: „Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym!”¹⁹. Okazuje się, że nawet „atom walczy o swój stan, lecz inne atomy atakują go, by pomnożyć swą siłę”²⁰. A przeto – poprzez ową źródłową energię – wojenna jest sama struktura bytu. „Wola mocy” jest – po prostu – matką wszechrzeczy.

Można dyskutować (i takie dyskusje od dawna prowadzono), w jak dużym stopniu filozofia Hegla przyczyniła się – za pośrednictwem lewicy heglowskiej, a przede wszystkim Marksa – do powstania ideologii, a następnie praktyki komunizmu. Można też dyskutować, w jak dużym stopniu filozofia Nietzschego przyczyniła się do powstania ideologii, a następnie praktyki nazizmu. Są w tej dyskusji adwokaci owych filozofów, wykazujący, że taki związek nie występuje i oskarżenia są bezpodstawne (bo, na przykład, Nietzsche nie był antysemitą, a Hegel i Marks nie lubili Rosji), są też prokuratorzy wskazujący na oddziaływanie i winę (choć o osobistej winie trudno mówić, skoro „podejrzani” nie żyli, kiedy zbrodnicze decyzje były podejmowane). Być może zaiste obrońcy mają rację i taki związek na poziomie „czystej logiki” nie występuje (z heglizmu nie wynika logicznie marksizm, a z marksizmu komunizm rosyjski i chiński), jednak na poziomie ruchu idei, „łańcucha ideowych oddziaływań”, czyli realnego wpływania na siebie różnych idei, taki związek niewątpliwie występował. Warto pamiętać, że „rozdziwienia i zróżnicowania wszystkich wpływowych idei w ich późniejszym promieniowaniu są zjawiskiem notorycznym i bezwyjątkowym w historii kultury”²¹. Ruch idei nie jest ruchem jednorodnym. Wolno jednak doszukiwać się głównych ciągów przyczynowych, które nie byłyby czystym przypadkiem.

W rzeczy samej, powiedzenie, że ideologia nazizmu była «karykaturą» Nietzschego, nie wystarcza, bo możemy mówić o karykaturze tylko o tyle, o ile możemy za jej pośrednictwem rozpoznać oryginał. Naziści kazali swoim nadludziom czytać *Wolę*

¹⁹ Fryderyk Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. Grzegorz Kowal (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011), 505.

²⁰ Tamże, 575.

²¹ Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część I* (Poznań: Zysk i S-ka, 2000), 13.

mocy i nie wystarczy powiedzieć, że był to nieważny przypadek – jak gdyby mogli na to miejsce, z równym skutkiem, polecić *Krytykę praktycznego rozumu*²².

Poczyniwszy owe zastrzeżenia, ośmielamy się twierdzić, że zarówno komunizm, jak i nazizm były pokłosiem panteizmu dynamicznego w jego odmianie polemos-centrycznej. Z jednej strony mamy – powtórzmy – emanacyjny panteizm heglowski z rozumem dziejowym rozwijającym się w rytmie wojen i rewolucji (heglowski koniec historii przybiera w marksizmie postać komunizmu), z drugiej strony – panteizm nietzscheański z wolą mocy (sprzężoną z wizją darwinowskiej ewolucji). Okrutny nazistowski program eugeniczny można potraktować jako próbę globalnej i systematycznej – w duchu „walki o byt” – „promocji” osobników, narodów i ras posiadających większe zasoby boskiej „woli mocy”, większe „centra siły”. Warto też odnotować panteistyczne, nawiązujące do hinduizmu, sympatie nazistowskich elit²³.

Owe dwie polityczne odnogi panteizmu poniosły klęskę. Co nie znaczy, że panteizm dynamiczny i polemos-centryczny jest „martwy”. Modna obecnie na globalnej prawicy jest doktryna podkreślająca rolę wroga, nienawiści oraz „zarządzania przez konflikt”. Polityk powinien zdefiniować i wskazać wroga, aby w ten sposób zjednoczyć – poprzez więź negatywną i nienawiść – swoich zwolenników,

²² Tamże, 14-15.

²³ Nie tylko hinduistyczne znaki runiczne, takie jak swastyka, trafiły do hitlerowskiego kultu, ale też wiara w reinkarnację i związany z nią okultyzm. Interesującym kazusem jest Himmler; który podobno nie rozstawał się z hinduskim poematem „Bhagawadgita”. W poemacie tym Bóg (Kryszna) mówi do wodza – strwożonego wizją zbliżającej się bratobójczej bitwy, w której zginą tysiące wojowników – aby się nie przejmował, bo owe widzialne postacie to tylko łachmany zawieszane na duchach, natomiast obowiązkiem prawdziwego wojownika – wyznaczonego przez los do odegrania tej roli – jest walka. Reinkarnacja zatem, kojarząca się zazwyczaj z łagodnością buddyzmu, może wiązać się i prowadzić (w ramach „promieniowana idei”) do okrucieństwa i lekceważenia życia konkretnych ludzi. Skoro bowiem człowiek w widzialnej postaci jest tylko łachmanem narzuconym na duszę (a i to konkretne życie jest „do zbycia”, bo będzie wiele powtórek), to pojawia się pokusa, aby nie traktować człowieka z krwi i kości z wielką powagą i uwagą. Odnotujmy, że już Platon, wychodząc być może z podobnych przesłanek (wszak uważał ciało za więzienie duszy i wierzył w reinkarnację), lekcewał szczęście i pomyślność konkretnych ludzi zamieniając ich w cegiełki mające służyć do zbudowania trwałej i harmonijnej państwowej budowli.

powinien też wszczynać konflikty, a następnie odpowiednio je „rozgrywać” i wygrywać, aby wzmacniać swoje siły; albowiem silny człowiek szuka wyzwań, konfliktów i walki, bo zwyciężając rośnie. Echo tych nietzscheańskich impresji dostrzec można w – popularnej w tym nurcie – teologii politycznej Carla Schmitta.

Panteizmy współczesne

Wydaje się – i to jest bodaj główna teza tego artykułu – że po owej klęsce panteizmu dynamicznego nadszedł czas panteizmu harmonijnego. Wymaga to jednak pewnej dygresji, naszkicowania szerszego tła, naszkicowania – innymi słowy – ogólnej „sytuacji duchowej”.

Mamy obecnie do czynienia z wyraźnym (jakościowym) przełomem nie w skali lat czy dekad, ale stuleci, z czymś, co bywa prowizorycznie nazywane „ponowożytnością” czy też „ponowoczesnością”. Przełom ten polega – najogólniej mówiąc – na kryzysie, a może wręcz załamaniu się nowożytnego paradygmatu platońsko-chrześcijańsko-oświeceniowego (i – związanego z tym ostatnim – liberalizmu w polityce) oraz wkraczaniu na jego miejsce czegoś nowego, o jeszcze niewyraźnych kształtach. Wolno domniemywać, że kształtem najogólniejszym i zarazem spoiwem różnych przejawów tego „czegoś nowego” (tego „po”) jest właśnie panteizm harmonijny.

Ktoś mógłby (słusznie) zauważyć, że przecież oświecenie było na ogół skonfliktowane z chrześcijaństwem, katolicyzm zaś zwalczał nie tylko oświecenie, ale też, przez długi czas, owo dziecko oświecania jakim była liberalna demokracja. To prawda, ale – mimo wszystko – była to, by tak rzec, „kłótnia w rodzinie”; natomiast niektóre radykalne odmiany romantyzmu już wykraczały poza ten paradygmat i były pierwszym wyraźnym tąpnięciem nowożytności i polemiką „z zewnątrz”; zostały jednak na ogół wchłonięte, przyswojone i oswojone (czego przejawem była – między innymi – „chrystianizacja” niemieckiego panteizmu romantycznego). Nie można zresztą wykluczyć, że i tym razem będzie podobnie, że i to

tapnięcie zostanie wchłonięte i zasymilowane²⁴. Jakie jednak były i są główne cechy owego starego paradygmatu? Wymieńmy – hasłowo – pięć:

- antropocentryzm (wyróżnione miejsce człowieka i ludzkości, człowiek – tak czy inaczej – jest uznawany za „koronę stworzenia”);
- władczy i aktywistyczny stosunek wobec natury, spleciony z rozwojem nauki i techniki („czyńcie sobie Ziemię poddaną”);
- „ja”, tożsamość, podmiotowość traktowane jako coś realnego (z jednej strony wiara w zbawienie indywidualne, a nie „nirwaniczne”, z drugiej strony indywidualizm i docenienie sfery prywatności);
- racjonalizm, akceptacja fundamentalnych zasad logiki;
- odrzucenie reinkarnacji (dobitnie sformułowany przez św. Pawła pogląd, że żyje się tylko raz: „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd”²⁵).

Panteizm harmonijny uderza we wszystkie te składniki z mniejszą lub większą siłą. I tak (znowu hasłowo): antropocentryzm okazuje się być – z tej perspektywy – intelektualnym błędem i złem moralnym; w panteistycznie pojętym ekosystemie wszystkie gatunki są częścią bóstwa i są składnikiem harmonii; nie ma więc gatunku, który byłby celem i zwieńczeniem. Co więcej, antropocentryzm jest przejawem pychy, egoizmu gatunkowego („*speciesism*”), zaś rozliczne społeczne tendencje emancypacyjne powinny być rozciągnięte również na zwierzęta.

Wizja podboju natury i koncepcja nauki jako narzędzia tego podboju (jak u Francisca Bacona) jest fałszywa i szkodliwa. Podbój wprowadza nieład w naturę, uszkadza harmonię i ekosystem, obracając się przeciwko podbijającemu. Celem powinno być harmonizowanie się (zestrajanie się i fraternizowanie) z harmonią boskiej natury, a nie konflikt.

Skoro realna jest boska energia – napędzająca, scalająca, harmonizująca i jednocząca świat – będąca zazwyczaj (wedle tych wyobrażeń) jakąś kosmiczną jaźnią bez centrum osobowego, to status odrębnych ludzkich jaźni osobowych staje się wątpliwy. Pojawia się sugestia, że są one jakąś chorobą boskiego bytu i że

²⁴ Inspirujące, w tym kontekście, wydaje się być pojęcie „panenteizmu”. Nie można też wykluczyć szerszego oddziaływania filozofii (czy też „wizji”) Whiteheada.

²⁵ Hbr 9, 27.

uleczeniem jest znicowanie „ja” oraz roztopienie się – przez różne praktyki ascetyczne i medytacyjne – w boskiej energetycznej jedności. Wszak jeśli wszystkie atrybuty empiryczne, które są przygodne, odejmiemy od naszego „ja”, to cóż pozostaje? Czyste „ja”, czysta tożsamość? Otóż – zgodnie z powyższym przekonaniem – nic²⁶.

Zanegowany zostaje w ten sposób tradycyjny status ludzkiego podmiotu, co prowadzi do najbardziej radykalnej wersji tak zwanej „filozofii podejrzeń”. Nie tylko „coś mówi nami”, jak to było w tradycyjnych odmianach tej filozofii (czyli jesteśmy niczym zahipnotyzowane medium poruszane przez historię, instynkty, czy *libido*), ale samo „nami” okazuje się iluzją. Nasuwa się pytanie: „Skoro realny jest mój umysł i organizm, a „ja” jestem iluzją, to czy „ja” stwierdzające własną iluzoryczność i nierealność jest wiarygodne?”. Odbierając ludzkiemu podmiotowi realność i wolność, likwiduje się pojęcie prawdy, a zatem znika problem, czy ta koncepcja jest prawdziwa.

I dalej. Racjonalność i logika to tylko fantasmagorie fantomowego „ja”. Teza i antyteza (i powiązana z nią zasada wyłączonego środka) pojawiają się tylko w naszej iluzorycznej świadomości. W bycie są same tezy, same pozytywności, same – splecione w holistyczną jednię – przejawy boskiej harmonii²⁷.

²⁶ Ten wątek wymaga pewnego rozwinięcia. Tak jak nasz gatunek jest pasożytem na zdrowym ciele organizmu naszej planety (będącej organem boskiego kosmosu), tak też „ja” okazuje się być fantomem i szkodliwą naroślą na – zjednoczonym z kosmiczną boskością – naszym organizmie i umyśle. „Ja” (osobowa tożsamość) jest wytworem organizmu-umysłu, który to wytwór był być może użyteczny na jakimś etapie ewolucji, ale obecnie staje się siłą autodestrukcyjną i wyalienowaną od kosmicznej boskiej jaźni. Człowiek jest więc niejako dwupoziomowy; poziom głębszy to organizm-umysł, poziom powierzchniowy to „ja” (ego, centrum osobowe); wyzwolenie polega na uświadomieniu sobie iluzoryczności tego poziomu powierzchniowego: będąc sobą, nie jesteśmy sobą; znicowanie „ja” to powrót do siebie fundamentalnego (wszak w śnie „ja” porusza się w świecie projektowanym przez umysł, który okazuje się przeto czymś mądrzejszym i bardziej fundamentalnym). Por. Eckhart Tolle, *Potęga teraźniejszości*, przeł. Michał Kłobukowski (Łódź: Galaktyka, 2010).

²⁷ Ów nowy antyracjonalizm – podważający same podstawy logiki – idzie znacznie dalej niż irracjonalizm Tertuliana, Pascala, Kierkegaarda, Szestowa, dalej niż irracjonalizm romantyczny oraz irracjonalizm modernistycznych „filozofii życia” (wszystkie one bowiem znajdowały się na obrzeżach starego paradygmatu). Zyskuje natomiast sojusznika w radykalnym postmodernizmie. Wiara w rozum i logikę jest tu „zdemaskowana” jako przejaw szowinizmu

Reinkarnacja jest jedyną, jak się zdaje, dostępną – w ramach panteizmu – formą „życia po życiu”; pomijając takie pocieszenie, że nasze ciało po śmierci przeksztalci się w inne elementy boskiego kosmosu (likwidacja transcendencji to również likwidacja wizji „życia po życiu” w innym świecie). Reinkarnacja występowała zatem – nie zawsze jako pocieszenie, niekiedy jako swoiste fatum – w licznych odmianach panteizmu (wspomnijmy hinduizm, pitagoreizm, niektóre wersje stoicyzmu, gnostycyzm). Reinkarnacyjne schematy pojawiają się też w romantycznych odmianach panteizmu; niekiedy są – nieco kuriozalnie – powiązane z rodzącym się nacjonalizmem (narodowe „gromady duchów”). Oryginalna odmiana reinkarnacji występuje – jako „wieczny powrót” – w przyrodniczym panteizmie Nietzschego. Staje się natomiast „wiodącym wątkiem” modnego w modernizmie okultyzmu i religijnych wizji Bławackiej (nawiązującej zresztą – w duchu synkretyzmu – zarówno do hinduizmu, jak i buddyzmu), które zainicjowały tak zwany „New Age”. Obecnie zaś wiara w reinkarnację bywa wyróżnikiem popularnych odmian panteizmu²⁸.

*

Wróćmy jednak do „wkroczenia czegoś nowego” na miejsce paradygmatu platońsko-chrześcijańsko-oświeceniowego. Owo nowe – jako się rzekło – ma jeszcze niewyraźne kształty, a zatem jest czymś *in statu nascendi*. Wyróżnić jednak można w tej „nowej fali” trzy główne nurty, które wzajem się przenikają i często wzmacniają. To – po pierwsze – tak zwana nowa duchowość, będąca potomkiem

kulturowego i europocentryzmu (odrzuca się przeto sam grecko-chrześcijańsko-oświeceniowy fundament).

²⁸ Zauważmy na marginesie, że wiara w reinkarnację uzyskuje dodatkowe wsparcie ze strony poglądu omówionego powyżej, mianowicie ze strony przekonania o iluzoryczności naszego „ja”. Zarzut, że nie pamiętamy poprzednich wcieleń (więc tak naprawdę liczy się tylko to jedno życie), można odeprzeć twierdząc, że to zaślepione egoizmem „ja” nie pamięta, natomiast nasz głęboki umysł pamięta (albowiem ta „wiązka” energii i informacji – jaką jest nasz umysł – odradza się co jakiś czas w boskim energetycznym morzu). I dlatego u niektórych owe poprzednie wcielenia ujawniają się w snach albo w nagłych przeblyskach zadziwiających wspomnień z innego życia.

New Age, która wydaje się być nurtem najogólniejszym, niejednokrotnie więc jest tłem światopoglądowym dla pozostałych. Po drugie, radykalna ekologia filozoficzna oraz „biocentryczna” etyka środowiskowa²⁹. Po trzecie, pewna koncepcja etyczno-antropologiczna zwana post-humanizmem (nie należy tego raczej łączyć z entuzjastycznie nastawionym wobec techniki trans-humanizmem).

Skoro mamy do czynienia z pewną płynnością i przenikaniem, spróbujmy rzecz usystematyzować. Nie każdy wyznawca nowej duchowości jest eko-filozofem i *vice-versa*; wielu jednak jest, a łącznikiem jest w tym przypadku panteizm harmonijny. Nie każdy eko-filozof jest zwolennikiem post-humanizmu i *vice-versa*, wielu jednak jest; i w tym przypadku łącznikiem jest zazwyczaj panteizm harmonijny. I wreszcie, nie każdy wyznawca nowej duchowości jest zwolennikiem post-humanizmu i *vice-versa*, wielu jednak jest, a łącznikiem jest panteizm harmonijny. Bywają też zwolennicy tych trzech nurtów na raz i są oni – jak się zdaje – bez wyjątku zwolennikami harmonijnego panteizmu. A przeto obszary najsilniejszego oddziaływania harmonijnego panteizmu to części wspólne owych trzech nurtów. Można stąd wyciągnąć wniosek, że – mimo licznych różnic i polemik, szczególnie w obszarze szeroko rozumianej ekologii filozoficznej – panteizm harmonijny jest spoiwem tej „nowej fali” .

Zakończenie

Jak ustosunkować się do rozprzestrzeniania się panteizmu harmonijnego, będącego – powtórzmy – w znacznej mierze filozoficznym i światopoglądowym spoiwem owych trzech nurtów, ułożonych przeważnie na ideowym i politycz-

²⁹ Nurt ekologii filozoficznej dynamicznie się rozwija i różnicuje. Można wyróżnić w nim etykę środowiskową, ruch ochrony zwierząt, wreszcie ekologię filozoficzną w węższym sensie z trzema głównymi doktrynami: ekofilozofią Henryka Skolimowskiego, ekologią głęboką Ame Naessa oraz koncepcją Gai Jamesa Lovelocka.

nym lewicowym spektrum? Można chyba nawet zaryzykować tezę, że panteizm zajmuje w tym przypadku miejsce ateizmu i agnostycyzmu „starej lewicy”³⁰.

Chcielibyśmy, na koniec, podzielić się pewnymi obawami, które można określić jako obawy konserwatywnego liberała. Pierwsza będzie ogólna, pozostałe zaś bardziej szczegółowe. Ogólną można ująć w postaci pytania: czy przypadkiem „nie wylewamy dziecka z kąpielą”? Czy panteizm harmonijny uderzający – z rewolucyjnym impetem – w fundamenty cywilizacji europejskiej i jej globalnych potomków, nie uszkodzi naszego świata? Wprawdzie nasza cywilizacja bywa okropna, ale inne są bodaj jeszcze gorsze.

Czy wprowadzenie panteizmu harmonijnego jako światopoglądowego i religijnego fundamentu nie zmniejszy aktywności, dynamiki cywilizacyjnej?

Czy nie wzmocni tendencji kolektywistycznych i egalitarystycznych prowadzących do ujednolicenia społecznego?

Czy wreszcie nie uderzy w wolność jednostki i to w sposób już niejednokrotnie „testowany”; mianowicie zminimalizuje wolność negatywną w imię maksymalizacji wolności pozytywnej? Tym bardziej, że nowe technologie informatyczne oraz rozwój sztucznej inteligencji mogą dać nowe – niezwykle efektywne narzędzia – monitoringu, nadzoru i kontroli.

Bibliografia

Campanella, Tomasz. *Miasto Słońca*. Przetłumaczyli Luba i Rachmiel Brandwajnowie. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1994.

Deschamps, Dom. *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*. Przetłumaczył Bronisław Baczko. Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.

Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1951.

³⁰ Sprawa jest zresztą – jak to zresztą zwykle bywa w historii idei – bardziej złożona. Oto pojawia się w tym nowym lewicowym nurcie, jako tło ontologiczne (szczególnie w jego odnodze wywodzącej się z postmodernizmu), tak zwany „nowy materializm”, nawiązujący do „dialektycznego materializmu” Engelsa i „nowej fizyki”. Co ciekawe jednak, on również posiada „styku” z panteizmem; odwołuje się bowiem do hylozoizmu presokratyków (kiedy to nie znano oddzielenia materii od siły i „żywa materia” tworzyła życie) oraz do Spinozy i Bergsona.

- Guthrie, William Keith Chambers. *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Przetłumaczył Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 1996.
- Heinrich, Władysław. *Zarys historii filozofii*, t. 1. Kraków: Gebethner i Wolff, 1925.
- Jaworski, Wit. *W kręgu przedsokratyków*. Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992.
- Kołąkowski, Leszek. *Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę*, „Studia socjologiczne” 1992, nr 1–2.
- Kołąkowski, Leszek. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: PWN, 2012.
- Kołąkowski, Leszek. *Siła filozofii czy filozofia siłacza*. „Kultura” 1973, nr 9.
- Nadler, Steven. *Spinoza*. Przetłumaczył Władysław Jeżewski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2002.
- Nietzsche, Fryderyk. *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*. Przetłumaczył Grzegorz Kowal. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Spinoza, Benedykt. *Etyka*. Przetłumaczył Ignacy Myślicki (Halpern). Warszawa: AKME, 1991.
- Spinoza Benedykt. *Traktat teologiczno-polityczny*. Przetłumaczył Ignacy Myślicki (Halpern). Warszawa: Gebethner i Wolff, 1916.
- Tolle, Eckhart. *Potęga teraźniejszości*. Przetłumaczył Michał Kłobukowski. Łódź: Galaktyka, 2010.
- Walicki, Andrzej. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973.

Summary

The Influence of Pantheism on Politics

In this article I present – in a very general way – the influence of various types of pantheism on the broadly understood sphere of politics. I distinguish between – and sketch the historical background of – three types of pantheism: harmonious, dynamic, and emanative. I argue that after the defeat of dynamic pantheism (the political effects of which were Nazism and Communism), we are now dealing with a qualitative upheaval in Western civilization and culture, which – from the philosophical point of view – is driven by a new type of harmonious pantheism. It binds (as their common and integrating part) three powerful cultural streams within the so-called “high culture”: radical ecological philosophy and environmental ethics, new spirituality, and post-humanism. This wave strikes with a particular force the main components of the modern Platonic-Christian-Enlightenment paradigm (I distinguish five) and – related to the latter – liberalism in politics. I express a concern that by fighting the flaws of the old

paradigm and replacing it with a new one – harmonious pantheism (prompting us to think utopian and anti-individualistic) – “we throw the baby out with the bathwater” and “we jump out of the frying-pan into the fire.”

Keywords: pantheism, politics, utopia, social geometrization, new spirituality

Zusammenfassung

Der Einfluss des Pantheismus auf die Politik

In diesem Artikel stelle ich – ganz allgemein – den Einfluss verschiedener Spielarten des Pantheismus auf die weit verstandene Politik. Indem ich den historischen Hintergrund skizziere, unterscheide ich drei Spielarten des Pantheismus: harmonisch, dynamisch und emanativ. Ich behaupte, dass wir es jetzt nach der Niederlage des dynamischen Pantheismus, dessen politische Nachlese der Nationalsozialismus und der Kommunismus waren, mit einem qualitativen Umbruch in der westlichen Zivilisation und Kultur zu tun haben, der – aus weltanschaulicher Sicht – unter der Schirmherrschaft einer neuen Spielart des harmonischen Pantheismus steht. Er ist der Klebstoff (gemeinsamer und integrierender Teil) von drei stark interagierenden kulturellen Strömungen innerhalb der sogenannten „Hochkultur“: der radikalen ökologischen Philosophie und Umweltethik, der neuen Spiritualität und des Posthumanismus. Diese Welle schlägt mit besonderer Wucht auf die Hauptkomponenten (ich unterscheide fünf) des neuzeitlichen platonisch-christlich-aufklärerischen Paradigmas (und – verwandt mit dem letzteren – des Liberalismus in der Politik) ein. Ich betrachte mit Besorgnis, dass wir, indem wir die Fehler des alten Paradigmas bekämpfen und es durch ein neues, auf harmonischem Pantheismus gegründetes Paradigma ersetzen (das zum utopischen und antiindividualistischen Denken neigt), „das Kind mit dem Bade ausschütten“ und „vom Regen in die Traufe kommen“.

Schlüsselwörter: Pantheismus, Politik, Utopie, soziale Geometrisierung, neue Spiritualität

Information about Author:

JACEK BRECZKO, Dr. habil., Medical University of Białystok; address for correspondence: Medical University of Białystok, Department of Psychology and Philosophy, ul. Szpitalna 37, PL 15–295 Białystok; e-mail: breczko@poczta.onet.pl