

EWA FRĄCZEK

Miejsce filozofii w refleksji nad polityką

Philosophy standpoint in the reflections on politics

Namysł nad polityką, czyli rodzajem działalności publicznej człowieka, wiąże się w pierwszej kolejności z perspektywą, z jakiej patrzymy na polityczne problemy. Podczas analizowania określonej kwestii „politycznej” działacz polityczny czy publicysta dochodzić może bowiem do zupełnie innych wniosków niż filozof. Zarysowuje się w związku z tym konieczność przeprowadzenia granicy między różnymi aspektami politycznego namysłu – zwłaszcza między myśleniem filozoficznym i niefilozoficznym.

Granica ta będzie oczywiście nieostra, a w wielu przypadkach nawet niezobowiązująca. Kiedy bowiem przedmiotem rozważań jest coś tak plastycznego jak ludzka praktyka (a polityka jest praktyką), wymierzenie dyscyplinie sztywnych ram jest po prostu niemożliwe. Stąd też wiele zagadnień, na przykład politologicznych, będzie pokrywać się z filozoficznymi i tak dalej. Granice różnych nauk dotyczących polityki będą ponadto kurczyły się lub rozszerzały, zanikały lub tworzyły na nowo. Na przykładzie „filozofii polityki” możemy (za Leo Straussem) opisać tę sytuację następująco: „pierwotnie filozofia polityki była tożsama z nauką o polityce oraz ze wszystkim obejmującą refleksją nad rzeczami ludzkimi. Dziś znajdujemy ją pociętą na kawałki, które zachowują się jak kawałki dżdżownicy”¹.

Istnieje zatem wiele typów refleksji nad polityką. Za najogólniejszą z nich można uznać po prostu „myśl polityczną”, definiowaną jako każdego typu refleksja skierowana na to, co polityki dotyczy. „Przez myśl polityczną rozumiemy refleksję nad ideami politycznymi czy ich wykład, a przez ideę polityczną można

¹ L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998, s. 69.

rozumieć każde politycznie znaczące »pojęcie, fantazmat, gatunek, lub cokolwiek innego, co jest przedmiotem namysłu« dotyczącego podstaw polityki»². Za wynik politycznej myśli uznać można więc zarówno konkretne nurty, teorie czy doktryny, jak również sam fakt powstania zróżnicowanego wachlarza nauk zajmujących się polityką. Myślicielem politycznym zaś byłby każdy politolog, filozof, polityczny działacz lub krytyczny odbiorca ich refleksji. W takiej sytuacji każda filozofia czy teoria będzie zawarta w politycznej myśli, natomiast nie każda myśl będzie mogła pretendować do bycia filozoficzną koncepcją polityczną.

Najważniejszą przeciw wagą dla filozofii polityki jest „nauka o polityce”, czy inaczej – „politologia”. Terminy te mogą być stosowane wymiennie, gdyż oznaczają (i w dużej mierze zawsze oznaczały) to samo, choć w różnych krajach i kulturach różnie wchodziły w użycie. Różnice semantyczne uzasadnione są w związku z tym tylko „genetycznie”³. Sama dziedzina uważana jest wciąż za stosunkowo młodą. Trudno rzec oczywiście, że „nauki o polityce” nie uprawiali na przykład Platon z Arystotelesem, czy Konfucjusz. Należy jednak pamiętać, że nie była to politologia w rozumieniu dzisiejszym, czyli empiryczna, „kompleksowa refleksja nad sytuacją polityczną która doprowadzić ma do sformułowania wniosków dotyczących szerszych działań politycznych”⁴.

O wyodrębnieniu dziedziny, która dzisiaj nazwana byłoby politologią, można mówić od połowy wieku XIX. Wtedy to

[...] nastąpił zmierzch filozofii o nastawieniu maksymalistycznym, zaznaczyły się wpływy pozytywizmu, powodując pojmowanie polityki jako dyscyplin szczegółowych o faktach traktowanych empirycznie. Powodowało to zamknięcie się badań nad polityką w wyodrębnionych dyscyplinach [...]. Na początku lat 50. w naukach społecznych nastąpił znamieny przełom – zaznaczyło się odejście od wąskiego empiryzmu i zaczęto doceniać rolę teorii zarówno ogólnych, jak i średniego zasięgu. Stawiano im już jednak ostre wymagania naukowej ścisłości⁵.

Z kolei Michael Oakeshott dokonuje rozróżnienia (w obszarze pozafilozoficznej refleksji nad polityką) na „działanie w służbie polityki” i na „doktrynę polityczną”, która nastawiona jest na wyjaśnienie tegoż działania⁶. „Doktryna”, w ujęciu Oakeshotta, jest bliska znaczeniowo „teorii politycznej” (pojętej jako wynik uogólnionych badań politologicznych). W tym sensie doktryna mówi o tendencjach i kształtach ruchów społeczno-politycznych, rekonstruuje je i stara się dokonywać ich analizy. Według Oakeshotta wyjaśnianie zjawisk poprzez doktrynę w dużej mierze upraszcza je. Przy czym nie jest to wada politycznej teorii,

² Tamże, s. 64.

³ H. Przybylski, *Politologia*, Wyd. Śląsk, Katowice 1998, s. 19.

⁴ L. Strauss, *Sokratejskie...*, s. 64.

⁵ H. Przybylski, *Politologia...*, s. 27 i 29.

⁶ M. Oakeshott., *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, L. Sommer i M. Szczubiałka, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999, s. 129.

lecz raczej jej specyficzna cecha: ma ona „dość specyficzną i ograniczoną wartość wyjaśniającą; z całą pewnością jest to próba uczynienia polityki zrozumiałą. Jest produktem działalności refleksyjnej, którą nie należy pogardzać ani której nie należy przeceniać”⁷.

Ze słów tych możemy wywnioskować, że skoro politologia nie jest refleksją wyczerpującą, to zachodzi potrzeba istnienia innego typu namysłu nad polityką. Często bowiem właśnie z ograniczeń nauk politycznych bierze się przekonanie o niezbędności filozofii politycznej. Czym zaś miałyby ona być, w zestawieniu w politycznymi naukami?

Odpowiedź na to pytanie znów nie jest jednoznaczna. Doszukiwanie się różnic między obiema dziedzinami jest jednak konieczne, a to dlatego, że „określenia »teoria polityki« i »filozofia polityczna« używane są często wymiennie, choć jest przecież zauważalna różnica między teoretyczną działalnością przedstawiciela nauk politycznych a teoretyczną aktywnością uprawiającą refleksję filozoficzno-polityczną”⁸. Oczywiście w drugiej połowie XIX wieku sami filozofowie starali się zredukować skalę problemów filozofii politycznej. Dominującą formą namysłu nad polityką była wówczas próba skoncentrowania się na opisie struktur społecznych czy mechanizmie funkcjonowania władzy⁹. Odnosząc się do tamtego okresu, można rzeczywiście mówić o niewyraźnej granicy pomiędzy dwiema dyscyplinami. Zważywszy jednak na specyfikę myślenia filozoficznego, nigdy nie mogły one być tożsame – zawsze zresztą istniało intelektualne zapotrzebowanie na głębszy namysł nad bogatymi i skomplikowanymi problemami życia społecznego. Dlatego pozytywistyczny i neopozytywisty redukcjonizm, jako próba zrównania filozofii polityki z polityczną teorią, nie przyniósł w tej materii trwałego sukcesu. W związku z tym większość metodologów jest skłonna przeprowadzić między nimi zdecydowaną – mimo że nieostrą – granicę.

Czasami jednak granicę tę przeprowadza się na podstawie bezkrytycznie przyjętych przesłanek. I tak, tradycję filozoficzną w polityce bardzo często zwykło się określać jako dziedzinę, która – w przeciwieństwie do politologii – posiada walor normatywny. „Uznaje się to za główną różnicę między filozofią polityczną a naukami politycznymi, które miast określać powinny sposoby działania rządu i nasze polityczne cele wyjaśniają, z uwagi na swój »pozytywny« walor, faktyczne działania rządu”¹⁰. Filozofia nie może oczywiście zaprzeczyć swojemu normatywnemu charakterowi. Ostatecznie formułuje ona (lub stara się formułować) normy bądź idealne standardy dla społeczeństwa, ustroju i tak dalej. Trudno

⁷ Tamże, s. 130.

⁸ D. D. Raphael, *Problemy filozofii polityki*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. i wstęp D. Pietrzyk-Reeves i B. Szlachta, Wyd. Dante, Kraków 2003, s. 87.

⁹ T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wyd. Nauk. Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, Poznań 2006, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 90.

jednak powiedzieć, aby normatywność była tu domeną wyróżniającą, przysługującą tylko i wyłącznie filozofii polityki. Musimy się przecież zgodzić, że wszelka – nie tylko filozoficzna – aktywność polityczna zakłada „dążenie ku czemuś”, a związku z tym uwikłana jest w jakąś wizję „lepszego stanu”, ukierunkowuje się na jakąś ideę dobra. Podkreśla to Strauss: „Myśl o lepszym i gorszym zakłada ideę dobra [...] polityczne działania mają więc same w sobie ukierunkowanie ku wiedzy o dobru: o dobrym życiu czy o dobrym społeczeństwie”¹¹. W związku z tym czynnikiem odróżniającym filozofię od politologii nie może być sama tylko normatywność.

Czasami podkreśla się, że w ramach tejże normatywności przeprowadzana jest dodatkowo krytyczna ocena przekonań politycznych i konkretnych działań. Tak rozumiany krytycyzm również bywa traktowany jako wyróżnik między refleksją filozoficzną a politologiczną. David Raphael wskazuje jednak, że połączone kwestie normatywności i krytycyzmu także nie są wcale czynnikiem wpływającym na odrębność filozofii polityki od nauk *stricto* politycznych.

Krytyczna ocena przekonań ma oczywiście charakter normatywny przez sam fakt oceniania, przez »krytyczną ocenę« rozumieć jednak poszukiwanie racjonalnych podstaw do przyjęcia lub odrzucenia przekonań; z tego względu filozofia jest normatywna nie bardziej (i nie mniej) niż teoria wyjaśniająca formułowana zarówno w naukach społecznych, jak i w naukach przyrodniczych. Gdy teoria wyjaśniająca przytacza dane za lub przeciw hipotezie (popierając je dowodem logicznym lub nie), to wskazuje racjonalne podstawy do przyjęcia hipotezy jako prawdziwej lub jej odrzucenia jako fałszywej [...]. Inny jest efekt krytycznej oceny w filozofii praktycznej: [...] filozofia ta poszukuje podstaw do przyjęcia tezy jako zasługującej na to, by ją stosować w działaniu [...] lub do jej odrzucenia jako nie zasługującej na to, by ją stosować w działaniu [...]. Tym niemniej, zarówno w filozofii praktycznej, jak i w filozofii nauki i teorii objaśniającej, decyzja o przyjęciu lub odrzuceniu danej tezy nie zależy od naszych upodobań motywowanych emocjonalnie, lecz zależy od przedłożonego uzasadnienia¹².

Podobną opinię znajdujemy u Karla Poppera:

Metoda nauk społecznych, podobnie jak nauk przyrodniczych, polega na sprawdzeniu prób rozwiązania tych problemów, od których rozpoczynają się nasze badania. Proponujemy rozwiązania i poddajemy je krytyce. Jeśli próba rozwiązania nie jest dostępna rzeczowej krytyce, to właśnie dlatego zostaje wyeliminowana¹³.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na problematyczne podstawy odróżniania filozofii od politologii ze względu na kwestionowaną „naukowość” pierwszej.

¹¹ L. Strauss, *Sokratejskie...*, s. 61–62.

¹² D. D. Raphael, *Problemy...*, s. 90–91.

¹³ K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, przeł. z nm. i ang. oraz przypisami opatrzył A. Malinowski, KiW, Warszawa 1997, s. 85.

Nader często odróżnia się te dwie dziedziny wiedzy, wskazując na to, że filozofia polityczna jest teorią normatywną, podczas gdy nauka o polityce teorią empiryczną. Przedstawiciele tej drugiej, dumni z »naukowego« statusu swej teorii, podkreślają, że w dodatku tam, gdzie filozofia polityki nie jest teorią normatywną, należy ją uznać za »teorię spekulatywną«. Tymczasem dzisiejsza filozofia polityczna, bynajmniej nie pretendując do bycia »teorią empiryczną«, jest czymś dalece bardziej strukturalnie bogatszym niż »teoria normatywna«. Jest więc dzisiaj raczej mieszanką analizy pojęciowej, językowej i normatywnej. Przedmiotem jej rozważań są też wielkie teorie społeczeństwa i wreszcie same nauki społeczne¹⁴.

Odmawianie naukowości „nie-empirycznemu” namysłowi nad ludzką praktyką pociąga za sobą dość poważne konsekwencje. Przyjmując tego typu rozróżnienie pomiędzy polityczną filozofią a politologią, trzeba byłoby wyrazić zgodę na zrównanie filozoficznej koncepcji politycznej z „opinią” lub „ideologią”. Ideologia zaś to „zbiór poglądów, idei, a więc wytworów ludzkiego umysłu, będący wyrazem interesów pewnej grupy społecznej [...]”. Obraz rzeczywistości odzwierciedlany przez idee ma charakter subiektywny. Stanowi on punkt wyjścia rzeczywistości pożądanej¹⁵. Przypisywanie filozoficznemu namysłowi nad polityką „ideologiczności” byłoby nie tylko niesprawiedliwe, ale również sprzeczne z samym pierwotnym założeniem dyscypliny, które pretenduje do próby „zastąpienia opinii o naturze rzeczy politycznych wiedzą o naturze rzeczy politycznych”¹⁶. Dodatkowo, mimo iż filozofia uwikłana jest w wartościujące (normatywne) sądy, „nie powinno się zakładać, że w dyskusji dotyczącej wartości nie ma miejsca na żadną racjonalną argumentację. Chodzi o to, że filozoficzna debata nad wartościami prowadzona jest przy użyciu racjonalnych argumentów tego samego typu, jakie są wykorzystywane w filozofii nauki i w teorii naukowej”¹⁷. Analiza filozoficzna może stać się potrzebna wówczas, gdy problem okaże się być niewystarczająco wyeksponowany przez inną dziedzinę.

Potrzeba zastosowania filozoficznego punktu widzenia w badaniach zjawiska polityczności wynika także z przyczyn natury czysto metodologicznej. Mianowicie, zjawisko to musi być rozpatrywane w obrębie wielu dyscyplin naukowych. Znaczy to, że jest ono z natury wieloaspektowe. Każdy z tych aspektów może być naświetlony przez jakąś dyscyplinę. W wyniku tego rodzaju postępowania badawczego polityczność może jednak ulec dezintegracji, to znaczy – zatracić swoją tożsamość. Tego rodzaju niebezpieczeństwo może zostać zażegnane tylko poprzez zaangażowanie filozoficznego punktu widzenia, a więc punktu widzenia całości¹⁸.

¹⁴ A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki*, PWN, Warszawa 2005, s. 8–9.

¹⁵ N. Klejsysz-Michałek, *Konserwatyzm jako ideologia, doktryna, postawa*, [w:] *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, pod red. S. Stępień, Wydaw. UMCS, Lublin 2003, s. 27.

¹⁶ L. Strauss, *Sokratejskie...*, s. 63.

¹⁷ D. D. Raphael, *Problemy...*, s. 91.

¹⁸ S. Sarnowski, *Filozofia a polityka*, Wydaw. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 12.

Czym różnią się zatem obydwie nauki? Jedno z najbardziej wyczerpujących wyjaśnień specyfiki podziału – na to, co w rozważaniach o polityce jest filozoficzne, a co już nie – znajdujemy w kompendium Tadeusza Buksińskiego:

Nauki polityczne analizują konkretne procesy decyzyjne i działania w polityce, badają struktury i formy instytucjonalne działań politycznych, dokonują opisu wzajemnych stosunków między indywidualiami, grupami, instytucjami i organizacjami o charakterze politycznym. Natomiast filozofia polityki dokonuje refleksji nad działaniami i strukturami politycznymi w świetle pewnych ogólnych wizji człowieka i świata społecznego. Ona ujawnia podstawy aksjologiczne, normatywne i egzystencjalne życia jednostkowego i społecznego. Określa sens, granice, ważkość, wartość dla poszczególnego człowieka i dla zbiorowości określonych form i struktur politycznych. Zawiera też propozycję pożądaných zmian ustrojów politycznych, ich podstaw aksjologicznych [...] posiada charakter opisowo-wyjaśniający, legitymizacyjny oraz normatywny¹⁹.

Z uwag tych wynika, że poza zadaniem normatywnym – czyli formułowaniem wartości i ideałów oraz ocenianiem wedle nich istniejącego porządku społeczno-politycznego – filozofia ma jeszcze inny cel, jakim jest wyjaśnianie zaistniałych w życiu społecznym zjawisk i struktur oraz ich akceptacji. Akceptacja nie polega tu oczywiście na jednostkowym sądzie aprobującym zaistniały stan rzeczy, ale na uzasadnieniu jego zgodności z normami.

Przytoczyć tu można jeszcze dodatkowo uwagę Oakeshotta o wyjątkowości refleksji filozoficznej, która – w przeciwieństwie do politologii – dąży do wykrycia trwałego charakteru działalności politycznej. „Filozofia polityki [...] polega zatem na mówieniu czegoś na temat działalności politycznej w taki sposób, że o ile mówimy prawdę, rzeczy będą przedstawiane takimi, jakie są; nie takimi, jakimi widzieliśmy je, gdy ujrzeliśmy je po raz pierwszy, lecz jakimi są w sposób trwały”²⁰. Podsumowując, filozofia polityki (nazywana też filozofią polityczną²¹) nie jest tożsama z naukami politycznymi, gdyż „analizuje i odsłania logikę dyskursu politycznego, pokazuje jego zależności od szerszych kulturowych i cywilizacyjnych procesów, jak również jego uwikłanie w idee filozoficzne: w określonej antropologii [...] oraz aksjologii, czyli odpowiednią koncepcję wartości

¹⁹ T. Buksiński, *Współczesne...*, s. 10.

²⁰ M. Oakeshott, *Wieża Babel...*, s. 133.

²¹ Dla niektórych badaczy pojęcia „filozofia polityki” i „filozofii politycznej” są synonimami, dla innych zaś mają odrębne konotacje. I tak np. A. Szahaj i N.M. Jakubowski wskazują na brak konieczności wprowadzania dwóch pojęć (patrz *Filozofia...*, s. 8). Z kolei M. Szyszkowska proponuje następujące rozróżnienie: „Filozofia polityki tworzy się po 1989 r.; jest ukierunkowana antropologicznie i stanowi jeden z działów filozofii. Nie należy jej mylić z filozofią polityczną, która jest dziedziną wiążącą się z historią doktryn politycznych i między innymi odnosi się do programów poszczególnych partii politycznych. Filozofia polityki przedmiotem dociekań czyni politykę i stara się określić jej istotę [...] wiąże się ściśle z filozofią prawa, jak również z filozofią dziejów, z aksjologią oraz z filozofią kultury. Filozofia polityki jest ukierunkowana bardziej na sferę tego, co być powinno, niż na analizę zdarzeń”. (M. Szyszkowska, *Elementy filozofii polityki*, www.racjonalista.pl/kk.php/s,3064)

– dobra, szczęścia, sprawiedliwości itd.²². Jej problematyka jest bogata i złożona, a stawiane sobie cele i wymagania – wysokie. W przeciwieństwie do politologii pretenduje poza tym do bycia powszechną. I mimo że jej przedmiotem jest ludzka praktyka, pozostaje ona wciąż gałęzią filozofii, a więc z założenia stara się dojść do istoty badanego przedmiotu. Gdy zatem mówimy o filozofii politycznej, „słusznie podkreślamy, że wszelka myśl polityczna ma za zadanie nie tylko techniczny charakter, czyli nie odpowiada na pytanie: jak?, ale z zasady zadaje pytania w rodzaju: po co? i dlaczego?, a więc ma podłoże filozoficzne”²³.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że w ramach filozofii polityki da się wyróżnić dwa podstawowe spojrzenia na istotę jej przedmiotu. Pierwsza szkoła ma korzenie klasyczne i bazuje na platońskim rozumieniu filozofii. Charakteryzuje się ona przede wszystkim wiarą w „absolutyzm”, w możliwość odkrycia prawdy i osiągnięcia pełnej wiedzy na każdy temat, w tym na tematy społeczno-polityczne. Rozumowanie takie wiąże się z jednej strony z klasycznym pojęciem racjonalności, gdzie „właściwa naszemu kręgowi cywilizacyjnemu rozumność to tyle, co ujrzenie otaczającej wielości jako jedności”²⁴. Z drugiej strony zaś wiara w możliwość osiągnięcia wiedzy obiektywnej w każdej dziedzinie powiązana jest tu z przekonaniem o istnieniu prawdy leżącej poza człowiekiem. W takiej sytuacji nawet kwestie ludzkiej praktyki uznaje się za absolutne, umieszcza się na zewnątrz podmiotu ludzkiego i ustanawia jako przedmiot do zdobycia i posiadania. Filozofia polityki jest w tym przypadku przede wszystkim gałęzią filozofii spełniającą jej rygorystyczne wymogi. Wynikiem takiego rozumowania jest pogląd, którego najlepszą ilustracją mogą być słowa Williama Godwina: „Z natury rzeczy musi istnieć jedna najlepsza forma rządu, którą wszelki intelekt, dostatecznie przebudzony ze snu pierwotnej niewiedzy, będzie nieodparcie pragnął przyjąć”²⁵.

„Absolutystyczne” spojrzenie na filozofię polityki jest również konsekwencją przyjęcia specyficznego, arystotelesowskiego podziału na filozofię teoretyczną i praktyczną. Podział ten pełni w zasadzie funkcję tylko metodologiczną. Każda prawidłowość bowiem „odkryta” na drodze rozważań teoretycznych lub praktycznych pozostaje tam spójna w ramach jednego systemu.

Od samego początku filozofia polityki usiłowała godzić teoretyczny aspekt rozważań z praktycznym: zajmowała się bowiem tym, *czym* jest polityka – a dokładniej: na czym polega istota politycznej sprawiedliwości – oraz tym *jak* ją wcielić w życie. Chodziło jej o ustalenie »prawdy« o najlepszym, najbardziej sprawiedliwym ustroju politycznym, która służyłaby jako kryterium oceny rzeczywistych systemów oraz konkretnych działań politycznych²⁶.

²² J. P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 9.

²³ M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Arche, Gdańsk 1998, s. 6.

²⁴ S. Sarnowski, *Filozofia...*, s. 39.

²⁵ Cyt. za: M. Oakeshott, *Wieża Babel...*, s. 26.

²⁶ J. P. Hudzik, *Wykłady...*, s. 10.

Tak więc posunięta spójność wyróżnionych działów sprawiła, że prawdy metafizyczne, polityczne, etyczne i antropologiczne w typie myślenia absolutystycznego (klasycznego) są – mówiąc w dużym uproszczeniu – różnymi spojrzeniami na to samo. Jak bowiem podsumowuje tę tradycję Isaiah Berlin:

Jednym z fundamentalnych założeń zachodniej myśli politycznej jest doktryna, rzadko kwestionowana w długim okresie swojego królowania, że istnieje jakaś jedna zasada, która nie tylko reguluje bieg słońca i gwiazd, ale również dyktuje postępowanie właściwe dla wszystkich stworzeń ożywionych²⁷.

Jednakże nie należy zapominać, że ściśle powiązanie między naukami teoretycznymi a praktycznymi, nie oznacza tu znaku równości.

Metafizyka (filozofia pierwsza) została zaliczona do pierwszych, wiedza o polityce do drugich. Nauki teoretyczne stanowią podstawę nauk praktycznych. Wiedza na temat polityki jest więc ostatecznie zależna od wiedzy metafizycznej²⁸.

Dlatego politykę rozumiano wówczas „jako naukę o dobrym i sprawiedliwym życiu; jako przedłużenie etyki. [...] etyczność działania była nierozdzielnie związana z obyczajami i ustawą”²⁹. Koncepcję nierozdzielności przedmiotowej dwóch działów filozofii konstituuje zwłaszcza filozofia Platona. W *Państwie* początek rozważaniom Platona daje problematyka etyczna.

Centralne pytanie *Państwa* brzmi: „kim jest człowiek sprawiedliwy?”. Pytania: „co to jest państwo sprawiedliwe?” [...] pojawiają się później jako pytania pomocnicze, to jest pytania, które mogą pomóc w rozwikłaniu tej kwestii centralnej³⁰.

Według nurtu absolutystycznego zatem filozofia polityczna, tak jak etyka czy metafizyka, ma za zadanie udzielić odpowiedzi ostatecznych na temat „sprawiedliwości”, „słuszności” czy społecznego „dobra”.

Podkreślić należy, że „nurt” nie oznacza tutaj tendencji myślowej określonej ramami czasowymi. Spojrzenie absolutystyczne bywało i bywa wciąż odświeżane. W nowożytności na przykład popularny był mit wiedzy pewnej, blisko spokrewniony z antycznym pojmowaniem *episteme*. W XVII wieku zatriumfował kartezjanizm. I mimo iż sam Kartezjusz filozofią polityki się raczej nie zajmował, to jednak podtrzymał starożytne przekonanie o możliwości odkrycia praw-

²⁷ I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 142.

²⁸ S. Sarnowski, *Filozofia...*, s. 47.

²⁹ J. Habermas, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 67.

³⁰ Cz. Porębski, *Platon – między etyką a polityką*, <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=446>

dy, do którego potrzebna jest tylko odpowiednia metoda. Pod tym względem podobnie rozumował i Bacon, który podzielał wiarę w obiektywność „wiedzy pewnej”, a dodatkowo w swoim podziale nauk, nauki o przyrodzie i o człowieku zaliczył do jednego zbioru³¹. Przykłady te zaświadczenia, że pewne ideały – wywiezione z myśli klasycznej – były zawsze żywe. Są też obecne we współczesnej filozofii politycznej.

Sztandarowym przykładem współczesnego myśliciela, powracającego do antycznych korzeni, jest właśnie Leo Strauss, który starał się ukazać zarówno aktualność klasycznego rozumienia filozofii w ogóle, jak i ściśle z nią związanych zagadnień z zakresu problematyki politycznej. Przede wszystkim zmierzał do „postawienia filozofii na nowo starego celu”: udzielenia prawidłowych odpowiedzi na temat świata i ludzkiego życia. „Strauss był przekonany, że Platon, Arystoteles, Św. Tomasz mieli rację: filozofia jest narzędziem odkrywania prawdy o naturze człowieka i świata, która winna stanowić wskazówkę, co do aksjologicznego oraz politycznego zorientowania ludzkiego życia”³². Wedle niemieckiego myśliciela, filozof polityki jest przede wszystkim „zainteresowany prawdą”³³. Musi w związku z tym odkrywać rządzące ludzką praktyką prawidłowości, a także być kimś w rodzaju mędrca i prawidłowości te obwieszczać.

Poza określeniem wspomnianej tendencji mianem „absolutystycznej”, można również za Karlem Popperem nazywać ją „esencjalizmem metodologicznym”. Austriacki filozof zaliczał bowiem do esencjalizmu pogląd „wyznawany przez Platona i wielu jego następców, według którego zadaniem czystej wiedzy czy »nauki« jest odkrycie i opis prawdziwej natury rzeczy, to jest ukrytej rzeczywistości czy istoty [...] Wszyscy oni zgadzają się z Platonem w tym, że istoty można odkryć i poznać za pomocą intelektualnej intuicji”³⁴. Obok charakterystycznego dla tej tradycji, założenia intelektualizmu, u Straussa znajdujemy również specyficzne pojęcie „cnoty”, istotne dlań zarówno w filozofii politycznej, jak też w filozofii w ogóle. Cnota, czyli wiecznie i obiektywnie obowiązujące wartości moralne, miałyby być atrybutem człowieka rozumnego – posiadającego wiedzę o dobru. Powinny być one również jego wskazówką, ułatwiającą podejmowanie powszechnie słusznych działań na polu polityki. Wedle Straussa typowa dla współczesności utrata wiary w wieczny porządek moralny pociąga za sobą utratę „etycznej orientacji”. Człowiek, któremu takiej orientacji brakuje, nie jest w stanie dokonać prawidłowego oglądu rzeczywistości ludzkiej, w tym również szeroko rozumianej sytuacji społecznej i politycznej. Nie mógłby ktoś taki uprawiać zatem rzetelnej filozofii polityki.

³¹ K. Leśniak, *Franciszek Bacon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1961, s. 112.

³² A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki...*, s. 160.

³³ L. Strauss, *Sokratejskie ...*, s. 64.

³⁴ K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t.1, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, s. 54.

Reprezentanci „absolutystycznego” rozumienia filozofii polityki często traktują szeroko rozumianą „współczesność” jako czasy dotknięte mentalnie niebezpieczną tendencją. Za problemy zachodniej cywilizacji próbują obwiniać między innymi: odejście od klasycznej wiary w możliwość uzyskania pełni wiedzy o rzeczywistości politycznej oraz zwątpienie w powszechność i obiektywność prawd dostępných filozoficznemu namysłowi. Według Alana Blooma

[...] dawniej filozofia polityki pretendowała do bycia królową nauk społecznych czy nauki o człowieku, jak również do bycia przewodnikiem mężów stanu. Obecnie taka pretensja jest rzadko honorowana. Filozofia polityki znajduje się w kryzysie; jej możliwości są kwestionowane, mało tego – silne trendy współczesnego myślenia zaprzeczają ich istnieniu. Kryzys ten jest tożsamy z kryzysem Zachodu, ponieważ polega on na załamaniu wiary w sprawiedliwość naszych zasad³⁵.

Przykładem takiej diagnozy współczesności mogą być tezy formułowane w obszarze myśli konserwatywnej. Istotną cechą konserwatyzmu jest bowiem

[...] przekonanie o pozaludzkiem źródle społecznego porządku. Oznacza to, że ów porządek jest niezależny od ludzkiej woli. To źródło bywa różnorodnie identyfikowane przez poszczególnych konserwatystów, na przykład jako Bóg, historia, biologia czy nauka w sensie istnienia praw ekonomicznych. Porządek pozaludzki został uznany za naturalny. W następstwie tego konserwatyści skłaniają się ku tak zwanemu politycznemu sceptycyzmowi. Polega on na dążeniu do ograniczenia działania politycznego, które wynika z refleksji i celowego działania. Refleksja i celowe działanie powiązane są z wolną wolą i dążą do ustanowienia nowego porządku. W żaden jednak sposób nie może on być uznany za naturalny³⁶.

W myśl takiej zasady pochopne odstępstwo od istniejącego porządku niesie za sobą ryzyko wykroczenia poza to, co „naturalne” i „powinno”. Dlatego też spadkobiercy absolutystycznego rozumienia wartości w polityce przeprowadzają ostrą krytykę współczesnego podejścia do politycznej praktyki. Czynią to nieraz poprzez szukanie winowajców. „Demaskują »dwudziestowieczne ubóstwo moralne«, ostrzegając nas przed groźącym niebezpieczeństwem – na przykład groźbą »kryzysu politycznego współczesnego świata i nadchodzącego kryzysu duchowego«³⁷. W myśl takiego rozumowania, kryzys duchowy może wynikać między innymi z utraty kultu wspólnoty i tradycji, które od lat były nośnikami wartości absolutnych. To z kolei prowadzić może do stanowiska skrajnego, wedle którego jednostka wyizolowana, reprezentująca własne wartości, „jest nienaturalną perwersją”, gdy tymczasem „odziedziczone sposoby życia powinny być bez wątpienia akceptowane i nigdy niekwestionowane”³⁸.

³⁵ A. Bloom, cyt. za: R. Piekarski, *Czym jest filozofia polityki*, Wydaw. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999, s. 11.

³⁶ J. Węgrzecki, *Konserwatyzm jako ideologia. Koncepcja Michaela Freedena*, [w:] *Konserwatyzm...*, s. 39.

³⁷ S. Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, SIW Znak, Kraków 1998, s. 27.

³⁸ Tamże, s. 39.

Czy jednak z faktu wyznawania przez wspólnotę jakichś wartości wynika logicznie wyższość wartości zbiorowych nad jednostkowymi? W ten sposób zmuszeni byłibyśmy przecież do zaakceptowania wszystkich powszechnie wyznawanych wartości, jakie obowiązują lub obowiązywały w naszym kręgu kulturowym. Zaliczyć do nich można by jednocześnie antyczny spadek w postaci kultu rozumu i cnoty, chrześcijańską naukę o miłosierdziu, jak i powszechnie niegdyś obowiązujące przekonanie o konieczności składania ofiar Bogu, wartość ascezy lub wyższość Greka nad barbarzyńcą. Odstępstwo od norm, w poszukiwaniu zasad lepszych lub bardziej sprawiedliwych od tych aktualnie obowiązujących, nie wydaje się zatem niczym haniebnym i nie prowadzi europejskiej kultury ku zagładzie, jak sugerowałby na przykład wspomniany Bloom.

Przypadkiem wartym zastanowienia, dość ciekawym w dyskusji o pojęciach „absolutnych”, a jednocześnie bardzo trudnym do zakwalifikowania, jest myśl J. Ortegi y Gasset. Z jednej strony można traktować jego filozofię jako przykład wręcz klasycznego przywiązania do „wyższych wartości”. Można również doszukiwać się w niej rysu elitaryzmu platońskiego, skoro wedle Ortegi y Gasset tylko elitarny człowiek „stawia sobie wymagania i narzuca wysiłek w kierunku rozwoju wewnętrznego”³⁹, i tylko on „odczuwa wewnętrzną potrzebę odwoływania się do norm zewnętrznych, od niego samego doskonalszych, którym dobrowolnie może służyć [...] Życie nie ma dla niego smaku, jeśli nie polega na służeniu czemuś transcendentnemu”⁴⁰. Jednakże ten sam Ortega y Gasset w wartości absolutne obowiązujące w polityce nie wierzył.

Twierdził on, że jednostki i narody odkrywają w poszczególnych epokach prawdy im odpowiadające. Głoszone prawdy są zdeterminowane indywidualnością twórców oraz epoką. Głosił więc relatywizm i płynącą z niego tolerancyjność. Należy wysłuchać każdą prawdę, odrzucać zaś ustalenia dogmatyczne. Ortega y Gasset, głosząc ten pogląd, występuje jako rzecznik nowej Europy, którą — jego zdaniem — należy utworzyć. Filozof ten krytykuje tradycyjny racjonalizm, podkreślając znaczenie wiedzy intuicyjnej. Uważa, że wartością fundamentalną i zarazem centralną jest życie. Dla zrozumienia życia rozum nie wystarcza. Człowiek jest bowiem bytem przekształcającym się i otwartym na nowe możliwości⁴¹.

Podsumowując, chodzi o to, iż takie wątki, jak „elitaryzm” lub „wymóg etyczności w polityce” zrodzone zostały w nurcie nazwanym na potrzeby niniejszego tekstu absolutystycznym, jednak wcale nie muszą być z nim utożsamiane.

Wiara w pojęcia absolutne i możliwość odkrycia powszechnej prawdy o polityce na przestrzeni dziejów nieustannie zderzała się z niekoniecznie współmierną względem niej ludzką praktyką. I dlatego też w łonie filozoficznej refleksji nad

³⁹ M. Szyszkowska, *Dwie odmiany racjonalizmu*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2405>

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 68–69.

⁴¹ M. Szyszkowska, *Dwie odmiany...*

kwestiami społeczno-politycznymi od początku rósł tradycyjnemu podejściu poważny konkurent. Przeciwstawne stanowisko, przypuszczalnie równie wiekowe, można nazwać „anty-absolutystycznym”. Jego przedstawiciele postulują odmiennosc filozofii polityki od innych dziedzin filozoficznych. Odmiennosc najczęściej tłumaczona jest tym, że z racji specyfiki świata ludzkiej praktyki nie może być on ujmowany w sposób obiektywny i powszechnie obowiązujący. Na jego temat nie da się niczego „raz na zawsze” stwierdzić. Siłą rzeczy nauki społeczne muszą „naginać się” do rzeczywistości, która obfituje w różne „okoliczności”. Okoliczności tych nie da się przy tym przewidzieć. Jako motto takiej „anty-absolutystycznej” tendencji posłużyć mogą słowa Michaela Oakeshotta, że „wiedza, jakiej potrzebujemy, jest lokalna, a nie uniwersalna”⁴². Stwierdzenie to oznacza między innymi, że w ramach filozofii polityki nie można zaoferować na przykład ścisłego, obiektywnego i absolutnego kodeksu etycznego. Nie da się również wyjść z ofertą jakiegoś jednego systemu politycznego, idealnej recepty na rozwiązanie wszystkich bolączek społecznych, bez wniknięcia w jednostkowe, lokalne, krajowe, tradycyjne okoliczności. W tym rozumieniu klasyczne pojęcie powszechności prawd politycznych może być dla filozofii polityki niszczące. Obowiązujące w tej dziedzinie wiedzy pojęcia należy „budować z drobnych kawałków, a nie odkrywać w gotowej postaci pra-języka, który każdy z nas rozpozna, gdy tylko go usłyszy”⁴³. Dlatego właśnie, w myśl nurtu nazwanego tu anty-absolutystycznym, każda polityka związana jest w pierwszej kolejności ze zmienną, ludzką praktyką.

Polityka, tak jak Anteusz w greckim micie, może pozostawać młoda, silna i żywotna tak długo, jak długo potrafi swoje stopy opierać mocno na powierzchni Matki Ziemi. Żyjemy w ludzkim świecie, nie możemy więc sięgać poprzez politykę po jakiś absolutny ideał, czego z czarującą prostolinijnością nauczał Platon⁴⁴.

Trudno powiedzieć, kiedy został zapoczątkowany taki sposób patrzenia na politykę. Jest on z pewnością starszy niż świadomie sformułowane na jego gruncie teorie na temat wyjątkowości przedmiotu filozofii politycznej. Już bowiem sofisci wychodzili z prostego założenia, że w obrębie kwestii dotyczących człowieka ważniejsze od tego, co „prawdziwe” jest to, co „korzystne”. Dla Protagorasa, chociaż „nie istnieją bezwzględne wartości moralne, [...] istnieje coś, co jest bardziej użyteczne, bardziej odpowiednie i dlatego bardziej korzystne. Mędrcom jest nie ten, kto zna nieistniejące wartości absolutne, lecz ten, kto pozna je coś, co jest relatywnie bardziej pożyteczne”⁴⁵. Mimo zwątpienia w „prawdę

⁴² M. Oakeshott, *Wieża Babel...*, s. 78.

⁴³ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 65.

⁴⁴ B. Crick, *W obronie polityki*, [w:] *Współczesna filozofia...*, s. 94.

⁴⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, I. *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 252.

powszechną” nie ma w nurcie sofistycznym zaczątku nihilizmu. Rozum ludzki jest tu tak samo istotny jak w myśleniu klasycznym, pełni jednak – z racji swoich możliwości – inną funkcję. Protagoras w *Teajecie* powiada, że jeśli „o mądrość chodzi i o mędrca, to najdalszy jestem od twierdzenia, że ich w ogóle nie ma, tylko właśnie takiego człowieka nazywam mądrym, który [...] sprawia, że w każdym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co jest dobre”⁴⁶. W platońskim *Protagorasie* w usta sofisty wkłada się twierdzenie, że tak samo jak rolnicy wiedzą, co pożyteczne jest dla roślin, tak sofista wie, co jest dobre dla państwa⁴⁷. Nie ma tu w związku z tym mowy o zrezygnowaniu z „wiedzy” czy „mądrości”.

Dziś powiedzieć można o nurcie „anty-absolutystycznym”, że jest dominujący. Przykładowo, w kompendium poświęconym politycznej filozofii autorstwa Roberta Goodina i Philipa Pettita można przeczytać, że „związki pomiędzy filozofią moralności a filozofią polityki są raczej nikłe. I tak, nasza filozofia polityczna nie musi nam mówić, jak powinny się zachowywać podmioty w niedoskonałym świecie”⁴⁸. Dominowanie nurtu anty-absolutystycznego polega między innymi na tym, że przytoczone twierdzenie o związkach między etyką a filozofią polityki wywołuje na ogół mniej kontrowersji niż próba udzielenia „ostatecznych odpowiedzi” na odwieczne pytania. Nie oznacza to jednak, że filozofia polityki w wersji innej niż absolutystyczna skupia się tylko na opisie zaistniałego stanu rzeczy i prowadzi walkę z pojęciami absolutnymi. Wręcz przeciwnie, jej problematyka zostaje nawet wzbogacona: do kwestii teoretycznych dotyczących sprawiedliwości, politycznej natury człowieka itd. dochodzą problemy praktyczne, niezauważane lub pomniejszane przez pierwsze rozumienie polityki.

Najpopularniejszą i chyba najpełniejszą teorią, opowiadającą się przeciw absolutnemu i holistycznemu rozumieniu filozofii polityki, jest teoria „społeczeństwa otwartego” wylansowana przez Karla Poppera. „Otwartość” charakteryzować ma się między innymi właśnie brakiem jednej, uniwersalnej doktryny moralnej, która obowiązuje obiektywnie, i którą preferuje, wyznaje i strzeże państwo. Społeczeństwo otwarte jest indywidualistyczne, panuje w nim wiara w krytyczny rozum, nie zaś w absolutne – wedle słów Poppera „mistyczne” – prawdy. Swoją filozofię polityki każe austriacki myśliciel traktować jako filozofię odpowiedzialności. Ma ona być bowiem sprzeciwem również wobec patrzenia na przedmiot nauk społecznych na sposób „klasycznego absolutyzmu”, który znacznie zwalnia obywatela od odpowiedzialności i od używania krytycznego rozumu praktycznego. Odpowiedzialność wynika z tego, że normy nie są – jak chciałby na przykład Strauss – przez filozofa polityki odkrywane. Są „stworzone przez człowie-

⁴⁶ Platon, *Teajet*, cyt. za: G. Reale, *Historia...*, s. 253.

⁴⁷ Platon, *Platona Protagoras*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, 333d-334 c.

⁴⁸ R. E. Goodin, P. Pettit, *Wstęp*, [do:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. R. E. Goodina i Ph. Pettita, przeł. C. Cieśliński i M. Poręba, PWN, Warszawa 1998, s. 14.

ka w tym sensie, że nie mamy prawa winić za nie nikogo, poza nami samymi: ani przyrody ani Boga⁴⁹. Człowiek w społeczeństwie odpowiedzialnym sam powinien troszczyć się o słuszność i adekwatność praw i nakazów politycznych. Wtedy, jako twórca, zmuszony jest do dokładnego namysłu nad każdą aktywnością polityczną. Efekty politycznych przedsięwzięć są „wytwarzane” w ten sam sposób, w jaki „tworzymy nowe pojęcia, nowe dzieła sztuki, nowe budowle i nowe maszyny”⁵⁰.

Integralnym aspektem tej koncepcji jest postulat „częstkowej inżynierii społecznej”. Polityczny (społeczny) działacz, zwany przez Poppera „inżynierem cząstkowym” (przeciwstawiony inżynierowi holistycznemu⁵¹), ulepsza – lub stara się ulepszyć – społeczeństwo, jednak nie próbuje „wprowadzać w życie całościowych, rewolucyjnych projektów”, nie chodzi mu o „osiągnięcie jakiegoś idealnego stanu społecznego czy politycznego”. Krótko mówiąc, Popper opowiada się za „koniecznością eliminowania konkretnego zła z życia społecznego”, a jednocześnie występuje „przeciwko próbom dążenia do realizacji jakiegoś całościowego Dobra”⁵². Jest to dlań podejście zarówno praktyczne, rozumne, moralne, słuszne oraz bezpieczne. „Inżynier” opcji przeciwnej to wierzący w absolutne cele czy ideały „historycyista”.

Uogólniając, możemy powiedzieć, że inżynier lub technolog społeczny podchodzi do instytucji racjonalnie, do znaczy jak do środków prowadzących do danych celów, i jak technolog ocenia je w całości zależnie od ich adekwatności, prostoty, stosowalności itp. Historycyista natomiast będzie dążył do odkrycia początku i pierwotnego przeznaczenia tych instytucji, by ocenić ich „prawdziwą rolę” w rozwoju historii jako na przykład „wynik woli Boga”, „dzieło Losu”, czy wreszcie jako „służące ważnym celom historycznym”⁵³.

W praktyce historycyistą okazuje się być każdy bezkrytyczny idealista, którego celem jest zbudowanie „raju na ziemi” bez uprzedniego zastanowienia się komu, i czy faktycznie, ów raj jest potrzebny. Przykładem takich myślicieli są dla Poppera historyczne postaci władców totalitarnych, którym przyświecała jakaś ideologia, faszystowska lub komunistyczna, oraz tacy filozofowie jak Platon, Hegel czy Marks, którzy przedstawiali projekt idealnego państwa lub przekonani byli, że ideał taki ujawni się lub zostanie odkryty. Poza implikacjami praktycznymi nie powinno się stosować do polityki czy historii pojęć absolutnych także ze względów metodologicznych. Dominacja podejścia „esencjalistycznego” w naukach społecznych stanowi według Poppera także główny powód ich zacofania⁵⁴.

⁴⁹ K. R. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1., s. 83.

⁵⁰ Tamże, s. 46.

⁵¹ Patrz tamże, s. 182–191.

⁵² A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki...*, s. 112.

⁵³ K. R. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1., s. 46.

⁵⁴ Tamże, s. 55.

Jest dowodem na ignorowanie złożonych procesów, które rządzą ludzką rzeczywistością.

Odejscie od absolutystycznej próby zdobywania „wiedzy” o świecie nie oznacza wcale, że chodzi tu o separowanie się od jakiegokolwiek rozumienia prawdy czy słuszności. Reprezentanci anty-absolutystycznej postawy nie negują rozumu jako głównego narzędzia namysłu nad polityką. Na kwestie racjonalizmu patrzą jednak z innej perspektywy. Według Poppera

[...] racjonalizm to gotowość do uważnego przyjmowania krytycznej myśli i do uczenia się z doświadczeń [...]. Krótko mówiąc, postawa racjonalistyczna, czy też jak bym ją określił „postawa rozsądku”, jest bardzo bliska postawie naukowej, to znaczy przekonaniu, że dociekanie prawdy wymaga współpracy i że na drodze rozumowania możemy z czasem osiągnąć coś w rodzaju obiektywności⁵⁵.

Popper odmawia racjonalizmu filozofom myślącym autorytarnie, posługującym się pojęciami absolutnymi. Postawa taka zawiera przekonanie o istnieniu nieomylnych narzędzi poznania, czyli o wyłączności rozumu w poznawaniu prawdy o świecie. Przewrotnie Popper nazywa podobne stanowisko „pseudoracjonalizmem”. „To, co nazywam pseudoracjonalizmem, to intelektualny intuicjonizm Platona. Jest to pyszałkowata wiara w wyższość własnych walorów intelektualnych, dążenie do wtajemniczenia do wiedzy pewnej i autorytarnej”⁵⁶. Konkluduje ponadto, że nawet irracjonalizm „stoi pod względem logicznym wyżej od racjonalizmu niekrytycznego”⁵⁷.

W dość podobnej konwencji utrzymane jest rozumienie racjonalizmu w polityce w myśli Michaela Oakeshotta. Przeciwstawia bowiem rozum praktyczny podejściu teoretycznemu (racjonalistycznemu), czyli takiemu, wedle którego życie polityczne i społeczne powinno zostać „nagięte” do danej myśli czy ideologii. Racjonalista – podobnie jak pseudoracjonalista u Poppera – nie konfrontuje swych przekonań z doświadczeniem. Brakuje mu także krytycyzmu, gdyż „trudno jest mu uwierzyć, że ktoś kto myśli rzetelnie i jasno, mógłby myśleć inaczej niż on sam”⁵⁸. Oakeshott walczy z przekonaniem, że politykę da się ująć w karby nauki i wytyczyć jej „obiektywne” dyrektywy, bez analizy okoliczności. Polityka jest bowiem dziedziną, która „najmniej nadaje się do tego, by traktować ją w racjonalistyczny sposób, zawsze jest bowiem głęboko przesycona tym, co przejściowe”⁵⁹. W schemacie racjonalisty zaś „nie ma miejsca na coś, co jest »najlepsze w tych okolicznościach«, jest jedynie miejsce na »najlepsze«; albowiem funkcją

⁵⁵ K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, s. 237.

⁵⁶ Tamże, s. 239.

⁵⁷ Tamże, s. 243.

⁵⁸ M. Oakeshott, *Wieża Babel...*, s. 22.

⁵⁹ Tamże, s. 23.

rozumu jest właśnie przewyciężanie okoliczności⁶⁰. Podobnie jak w ujęciu Poppera racjonalizm uchodzi tu za groźny, gdyż „nie tylko zafalszowuje obraz polityki jako takiej, ale nadto jeszcze stanowi poważne niebezpieczeństwo dla życia społecznego, w postaci ślepoty na jego rzeczywiste wymiary⁶¹. Wynika z tego, iż analizowanie i uprawianie polityki nie może odbywać się bez wiedzy praktycznej na temat czasu i miejsca, a więc wszelkiego „podłoża”, na którym aktywność ma być realizowana. Pod uwagę powinna być wzięta każda zastana okoliczność. Filozof polityki nie zastaje przecież rzeczywistości jako *tabula rasa*, wręcz przeciwnie – sam poznaje świat poprzez pryzmat jakiejś kultury. Sam również nie jest oderwany od własnych, kształtujących jego myśl okoliczności. „Aktywność polityczna zakłada istnienie cywilizacji, na którą składa się nieskończona ilość różnych działań, idei, reguł⁶². Świat poznawać można, według Oakeshotta, poprzez nieporównywalne ze sobą modalności, tak od siebie odległe, jak na przykład nauka i poezja. Polityka jest po prostu jedną z nich. Każda tak pojęta modalność ujmuje oddzielne aspekty „rzeczywistości”, które rządzą się odrębnymi kryteriami ocen i obciążone są różnego typu balastem.

Nie sposób także rozstrzygnąć, która z modalności lepiej wyraża prawdę o świecie, ludzkim życiu. By wydać taki sąd, musielibyśmy spojrzeć na rzeczywistość z jakiegoś nadludzkiego punktu widzenia, poznać „naturę rzeczy”. A to jest przecież niemożliwe⁶³.

Rola rozumu teoretycznego w opcji anty-absolutystycznej jest więc traktowana z nieufnością i ostrożnością. Takie podejście ma uzasadnienie historyczne. O ile bowiem wartość racjonalizmu w polityce stanowiła w XIX wieku swoisty aksjomat, o tyle „historia idei politycznych naszego wieku sprowadza się w dużej mierze do konfliktu między starą tradycją XIX wieku, związaną z przekonaniem, iż trzeba jedynie dostatecznego potencjału intelektualnego i moralnego, aby móc uporać się z politycznymi problemami, a ideami umocnionymi w XX wieku, iż o tym, jaka jest polityka, decyduje zawsze chwila i codzienność⁶⁴. We współczesności zwątpienie w rozum oraz lęk przed skrajnym racjonalizmem raczej dziwić nie może. Nie jest przesadą stwierdzenie, że to właśnie kult źle pojętego racjonalizmu w dużej mierze przyczynił się do powstania i rozwoju ideologii państw totalitarnych. Ostatecznie to „cechą totalitarnych reżimów było gwałcenie powszechnych kryteriów racjonalności przez absolutyzowanie partykularnego punktu widzenia, »wyższej mądrości«, dostępnej tylko niewielkiej grupie rzą-

⁶⁰ Tamże, s. 26.

⁶¹ A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki...*, s. 165.

⁶² P. Śpiewak, *Granice polityki*, [wstęp w:] M. Oakeshott M., *Wieża Babel...*, s. 9.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ M. Szulakiewicz, *Wstęp*, [w:] *Filozofia i polityka w XX wieku*, pod red. M. Szulakiewicza, AUREUS, Kraków 2001, s. 17.

dzących”⁶⁵. Owa „grupa rządzących” w dużej mierze bywała tylko zbiorowiskiem ludzi cynicznych, jednak nie da się zaprzeczyć także i temu, że wielu z nich, na równi z wiernymi obywatelami, naprawdę wierzyło w niby „poparte rozumowo” doktryny polityczne. „Co sprawiło, że zwolennicy Hitlera byli lojalni? Z pewnością nie zdolność zastraszania i siła fizyczna führera, lecz wiara w prawomocność jego władzy”⁶⁶.

Właśnie przed taką tradycją przestrzegał po „sokratejsku” Popper. „Ważne jest, aby nigdy nie zapominać o naszej niewiedzy. Dlatego też nigdy nie możemy udawać, że coś wiemy i nigdy nie możemy używać wielkich słów”⁶⁷. Nie oznacza to, że mamy z myślenia zrezygnować. To „rozum, jakkolwiek byłby zawodny, jest wszystkim, co posiadamy, jeśli nie chcemy na powrót wpaść we władanie domysłów, przeczuc i przesądów”⁶⁸. Chodzi raczej o to, że przekonanie o słuszności politycznych i społecznych poglądów w żadnej instancji nie może znaleźć ostatecznego poparcia. Dlatego nie możemy zaufać rozumowi „na ślepo”. Polityka nie jest i nie może być „wyobrażaniem sobie nowego typu społeczeństwa lub przemianą istniejącego tak, by odpowiadało abstrakcyjnemu ideałowi”⁶⁹. Aby zapobiec niebezpieczeństwu wcielania w życie abstrakcji, należy po prostu pod innym kątem analizować to, co w polityce jest lub może być wartościowe. Trzeba skierować uwagę raczej na to, „w jaki sposób wartości mogą i powinny znajdować ucieleśnienie w sferze instytucji”⁷⁰.

Ostatnią z najistotniejszych cech postawy anty-absolutystycznej jest sprzeciw wobec ignorowania historycznych i kulturowych uwarunkowań rozumienia polityki. Wartości i rozwiązania wskazywane przez „klasyków” nie wytrzymały przecież próby czasu i zachodzących w społeczeństwach przemian. Różnorodne systemy przekonań nie dały się zastąpić jednym właściwym, ani nie dały się uporządkować wedle „obiektywnie” istniejącej hierarchii. Zanim uwzględnianie okoliczności historycznych i kulturowych w polityce stało się oczywiste, zwrócić uwagę musieli na nie tacy myśliciele, jak J. G. Herder czy G. Vico⁷¹. Do tego drugiego należy wypowiedź, że „o sprawach życia trzeba decydować z uwzględnieniem ważnych momentów krytycznej rzeczywistości i różnych szczegółów”, w tym także szczegółów historycznych⁷².

⁶⁵ L. Grudziński, *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*, [w:] *Czym jest...*, s. 164.

⁶⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przekład T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1992, s. 42.

⁶⁷ K.R. Popper, *W poszukiwaniu...*, s. 106.

⁶⁸ A. Quinton, *Konserwatyzm*, [w:] *Przewodnik po...*, s. 325.

⁶⁹ P. Śpiewak, *Granice...*, [w:] M. Oakeshott, *Wieża Babel...*, s. 11.

⁷⁰ R. E. Goodin, *Nauka o polityce*, [w:] *Przewodnik po...*, s. 211.

⁷¹ A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki...*, s. 125.

⁷² Tamże.

Istnieli oczywiście tacy, którzy próbowali dopasowywać okoliczności historyczne do przyjętego modelu teoretycznego. Hegel odczytywał w nich przejaw rozumności „Ducha absolutnego”, zaś Marks traktował je jako dowód na „odkryte” przezeń „prawo rozwoju klasowego”. Można tu zarzucić im nie tyle naiwność, co właśnie wypomniany przez Poppera brak krytycyzmu. Platona z kolei, który postulował wstrzymanie wszelkich zmian politycznych, gdyż każdą zmianę rozumiał jako rewolucję, degenerację i niszczenie, tłumaczyć można brakiem znajomości historycznych realiów. „Realizację celu widział w stworzeniu państwa wolnego od niebezpieczeństw zagrażającym wszystkim innym państwom, ponieważ nie będzie się już zmieniał. Państwo wolne od niebezpieczeństwa zmiany [...] jest to państwo zatrzymane w rozwoju”⁷³.

Dziś, na skutek historycznej wiedzy i krytycznej analizy wiemy, że zahamowanie rozwoju po prostu nie jest możliwe. Owocuje to przekonaniem, iż nie istnieją również niezniszczalne systemy przekonań aksjologicznych i politycznych, ważne ponadhistorycznie i ponadkulturowo. Podkreślał to między innymi Isaiah Berlin, twierdząc, że dlatego nie istnieje jedna, powszechna odpowiedź na ludzkie pytania, gdyż w każdej z epok pytania te różnie brzmią.

Akceptacja kontroświeceniowego nurtu zachodniej filozofii i kultury [...] prowadzi Berlina do sformułowania jego idei obiektywnego pluralizmu. Mówi ona, że trwałą cechą ludzkiego odnośnienia się do świata jest wielorakość zadawanych sobie pytań o charakterze poznawczym, światopoglądowym i aksjologicznym oraz wielość udzielanych nań odpowiedzi, przy czym jednak wielość ta nie wynika z jednostkowych idiosynkrazji, lecz z odmienności epok historycznych i kultur⁷⁴.

Akceptowanie zmienności nie musi wcale oznaczać traktowania wartości wyłącznie jako „przejściowych cech” aktualnie obowiązującego kodeksu.

Wynika z tego, że Strauss dość pochopnie i niesprawiedliwie stwierdza, iż „namysł nad naukami społecznymi jako zjawiskiem historycznym wiedzie do relatywizacji tych nauk”⁷⁵. Historycyzm u Straussa oznacza bowiem „skazanie na zapomnienie pojęcia wieczności, uznanie, że idee dobrego życia i dobrego społeczeństwa są jedynie wyrazem zmiennych historycznie przekonań ludzi do tego, co dobre i co złe”⁷⁶. Nie popadając w przesadę, można porównać ten pogląd niemieckiego filozofa z platońskim stwierdzeniem: „Żeby zawsze być niezmiennym pod tym samym względem i zawsze być tym samym, to przysługuje tylko istotom najbardziej boskim”⁷⁷, a nawet przewrotnie zakończyć słowami Ksenofanesa: „Nie od razu bogowie odsłaniają śmiertelnym wszystko / Ale z biegiem czasu, poszukując, znajdujemy to, co lepsze”⁷⁸.

⁷³ K. R. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 43.

⁷⁴ A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki...*, s. 125.

⁷⁵ L. Strauss L., *Sokratyjskie...*, s. 77.

⁷⁶ A. Szahaj, N. M. Jakubowski, *Filozofia polityki...*, s. 161.

⁷⁷ Platon, *Sofista; Polityk*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956, 269d.

⁷⁸ Cyt. za: I. Dąmbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 130.

Przeprowadzone rozróżnienie na „absolutystyczne” i „anty-absolutystyczne” myślenie o filozofii polityki jest oczywiście kryterium bardzo ogólnym. Nie można więc stosować go wprost jako kryterium utożsamiania pierwszej tendencji z tradycją konserwatywną lub komunitariańską, zaś drugiej z tradycją liberalną. Istnieją przecież liberałowie traktujący wolność jak pojęcie absolutne, tak samo jak i liczni konserwatyści „bardzo niechętnie odnoszą się do abstrakcyjnych systemów teoretycznych, a tym bardziej do modeli całościowej transformacji”⁷⁹. Nie można również oceniać obydwu tradycji na podstawie poglądów głoszonych przez ich skrajnych reprezentantów. Konsekwencją takich ocen byłoby traktowanie każdej próby poszukiwania powszechnej sprawiedliwości jako niebezpieczeństwa totalitaryzmu, a odejścia od postawy klasycznej – jako zgody na aksjologiczną pustkę. Poza przypadkami skrajnymi, mamy w filozofii politycznej do czynienia głównie z próbą pogodzenia wizji społecznej z jakąś – mniej lub bardziej restrykcyjną – wizją etyczną. Dlatego niesłusznie „wiera albo niewiara w »absolutne wartości« często przedstawia się nam jako wybór między nieustępliwym fanatyzmem a nihilistycznym zubożeniem”⁸⁰.

Generalnie polityka jest tak specyficzną dziedziną ludzkiej aktywności, że nierozzerwalne pozostają jej ramach aspekty praktyczne (systemy polityczne, rewolucje itp.) z teoretycznymi (pojęcie sprawiedliwości, kwestia natury ludzkiej). Ani teoria, ani praktyka nie mogą być w tym wypadku samodzielne. Jan Hudzik ujmuje to tak:

Politycznemu decydowaniu i działaniu zawsze towarzyszy bowiem jakiś wspólny horyzont wartości, który nadaje im znaczenie. Polityka nie może się obejść bez myślenia o istocie tych wartości i znaczeń; jeśli to myślenie jest dojrzałe i odpowiedzialne, to tworzy ono ideologię, która nadaje grupie tożsamość i pozbawia jej istnienie przypadkowości⁸¹.

Filozofia polityczna zaś jest, mimo wszystko, zawsze działem filozofii, a więc „stanowi aplikację filozoficznego myślenia do wyobrażeń na temat społeczeństwa i państwa”⁸². Nie pretendując dziś do bycia jakąś świecą religią (przed czym przestrzegali Popper czy Oakeshott), wciąż jednak pozostaje filozofią, a nie emocjonalną opinią czy czysto pragmatyczną myślą dostosowującą się do zaistniałej tu i teraz sytuacji.

Zasady są jedną rzeczą, polityka inną; zawsze istnieje rozdział między teorią a praktyką. Ale o ile filozofia polityki w jednym znaczeniu pozostaje czymś nie do zrealizowania, o tyle w innym znaczeniu jest zarazem nieunikniona. [...] Przy wszystkich niepewnościach co do rozstrzygnięcia kwestii dla filozofii polityki zasadniczych, jedna rzecz pozostaje pewna, a mianowicie fakt, że za-

⁷⁹ N. Klejsysz-Michałek, *Konserwatyzm jako...*, s. 31.

⁸⁰ J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 181.

⁸¹ J.P. Hudzik, *Wykłady...*, s. 13.

⁸² D. D. Raphael, *Problemy...*, s. 87.

wsze już żyjemy pewną odpowiedzią na pytania dotyczące sprawiedliwości, wartości oraz dobrego życia⁸³.

Dodać należy, że przy rozstrzygnięciu niepewności odwoływanie się do „ludzkiej” (nie zaś „nieziemskiej”) racjonalności człowieka, „jest wyrazem wiary w daną człowiekowi zdolność odróżniania dobra od zła”⁸⁴. Nie zostaje zatem całkowicie zanegowana możliwość dojścia człowieka do wiedzy etycznej.

Jeśli chodzi o rolę filozofii polityki, warto przynajmniej wspomnieć o jeszcze jednym problemie. Jest nim kwestia prawomocnej oceny systemów lub działań politycznych. Z jednej strony ten, kto oddziela „w sposób konsekwentny filozofię polityki od politycznej teorii, zazwyczaj akceptuje normatywność tej pierwszej, a więc jej warunkowe uprawnienie do formułowania sądów wartościujących”⁸⁵. Z drugiej, myśl polityczna stawiająca bardziej na praktykę kieruje się nieraz zasadą, że rozum albo nie powinien, albo po prostu nie jest w stanie ocenić, który z różnych systemów, działań czy ideologii jest „dobry” lub „lepszy” od pozostałych. Strauss podaje w wątpliwość sensowność takiego rozumowania, formułując zgrabne zapytanie: „Czy z faktu, że nie możemy zdecydować, który z dwóch skrytych za chmurami górskich szczytów jest wyższy, wynika, iż nie możemy zdecydować, że góra jest wyższa niż kopiec kreta?”⁸⁶. Will Kymlicka zaś stwierdza otwarcie, iż w jego rozumieniu

[...] filozofia polityczna jest argumentacją moralną [...]. Konstatacja ta jest, jak sądzę, zgodna z potocznym rozumieniem argumentacji etycznej i politycznej, a mianowicie: wszyscy żywimy jakieś przeświadczenia moralne; przeświadczenia te mogą być słuszne lub błędne; istnieją racje uzasadniające taką ocenę; owe racje i przeświadczenia można usystematyzować, formułując zasady moralne i teorie sprawiedliwości⁸⁷.

Podsumowując, należałoby rzec, iż istnieją faktycznie takie ideologie, poglądy lub społeczne konflikty, co do których nie mamy po prostu dostatecznej wiedzy, aby używając władz rozumu prawidłowo je osądzić. Ale, po pierwsze, nie mamy niezbitego dowodu na to, że wiedzy tej nie możemy prędzej czy później osiągnąć. Po drugie, w świecie polityki mają również miejsce „moralnie oczywiste” zdarzenia historyczne, które w sposób niekwestionowany możemy oceniać jako „niesłuszne”, „złe”, „pożyteczne” lub „dobre”. Idea powstania Organizacji Narodów Zjednoczonych lub Międzynarodowego Czerwonego Krzyża była z założenia szlachetna, podczas gdy fakt istnienia gułagów w Związku Radziec-

⁸³ R. Piekarski, *Czym jest...*, s. 12.

⁸⁴ L. Grudziński, *Dylematy...*, [w:] *Czym jest...*, s. 155.

⁸⁵ W. Stankiewicz, *Niezbędność...*, s. 160.

⁸⁶ L. Strauss, *Sokratejskie...*, s. 74.

⁸⁷ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, przekład. A. Pawelec, SIW Znak, Kraków 1998, s. 16.

kim lub obozów koncentracyjnych na terenie III Rzeszy lub Korei Północnej był i jest świadectwem na istnienie instytucji szkodliwej (złej, niemoralnej). W wypadkach oczywistych etyka zdrowego rozsądku pozwala formułować tego typu sądy. Kiedy zaś problem jest bardziej skomplikowany, wstrzymujemy się od oceny ostatecznej, zakładając, że może ona być nieuzasadnionym głosem w niewyjaśnionej sprawie. Krótko mówiąc, sądy o wartości odnoszące się do kwestii politycznych w dużej mierze są uprawomocnione, choć prawomocność ich wyrażania nie jest przy tym tożsama z „ostateczną” prawdą zawartą w ludzkich przekonaniach.

Filozofia polityki jest więc dziedziną wyjątkową, zarówno w zestawieniu z naukami politycznymi, jak i z innymi gałęziami samej filozofii. Przedmiotem jej zainteresowania jest ludzka praktyka i dlatego, aby powiedzieć coś na temat faktycznej wyjątkowości tej dyscypliny, trzeba również dokładniej przyjrzeć się jej ostatecznemu przedmiotowi – człowiekowi i jego wyjątkowej cesze, jaką jest polityczność. Bez uznania prymarności człowieka w „zbiorze przedmiotów” każdej nauki społeczno-politycznej, nie będzie można powiedzieć o nich nic pewnego. Wiedza o „rzeczach politycznych” wymaga bowiem założeń, które „dotyczą nie tylko danej sytuacji politycznej, lecz [...] ludzkiego życia jako takiego”⁸⁸. Warto zatem zastanowić się najpierw, co powiedzieć można o człowieku i jakie konsekwencje wynikają z tego dla filozofii politycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Berlin I., *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Hudzik J. P., *Wykłady z filozofii polityki*, Wyd. UMCS, Lublin 2002.
- Król M., *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Arche, Gdańsk 1998.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, przekład. A. Pawelec, SIW Znak, Kraków 1998.
- Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer i M. Szczubiałka, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999.
- Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. i wstęp D. Pietrzyk-Reeves i B. Szlachta, Wyd. Dante, Kraków 2003.
- Popper K. R., *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, przeł. z niem. i ang. oraz przypisami opatrzył A. Malinowski, KiW, Warszawa 1997.
- Sarnowski S., *Filozofia a polityka*, Wydaw. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998.
- Szahaj A., Jakubowski N. M., *Filozofia polityki*, PWN, Warszawa 2005.

⁸⁸ L. Strauss, *Sokratejskie...*, s. 68.

SUMMARY

The various disciplines of humanities have many standpoints concerning politics. Political philosophy is one of them. My article not only tries to define political philosophy but it also presents the basic distinction between political science and political philosophy as well as shows how important to is be aware of this distinction.

The second issue of the article is the presentation of the two types of understanding the aim of political philosophy. The first group of thinkers recognizes political problems as traditional philosophical problems. They treat political philosophy as the area of ethical and metaphysical truth. Because of this, inside the political activity (theoretical and practical), they used to search “the one and only true” or “the absolute rights”. Afterwards they looked for the ways of executing these factors.

The second group of philosophers disagrees with the abovementioned group. This group sees that it is necessary to consider the complex problems of human activities in a flexible way. They try to show the extraordinary position of political philosophy and its specific ethical connection. Some of them warn against “the one and only truth” in political activities.