



Horyzonty Polityki
2022, Vol. 13, N° 45



DARIUSZ KUBOK

<http://orcid.org/0000-0003-3360-9667>

Uniwersytet Śląski

dariusz.kubok@us.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2329

Filozofia a polityka. Lekcje z Oakeshotta, Bradatana i Sokratesa

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem badań będzie przemyślenie na nowo relacji pomiędzy filozofią polityki a praktyką polityczną. Jako przesłanki w tych analizach zostaną wykorzystane poglądy Michaela Oakeshotta, Costicy Bradatana i Sokratesa. Można spróbować wskazać nowe kryterium odróżnienia tych dwóch obszarów, odwołując się częściowo do tradycji sceptycznej, akcentującej niedopowiedzenie i nieskrępowanie.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Artykuł zawiera rozważania metafizyczne odnoszące się do obszaru filozofii polityki. Wykorzystane zostaną przede wszystkim metody filozoficzne stosowane na metapoziomie w stosunku do dociekań z zakresu filozofii polityki.

PROCES WYWODU: Najpierw postaram się dookreślić frazę „filozofia polityki” i „filozofia polityczna”. W dalszej części wywodu przedstawię poglądy Oakeshotta i Bradatana dotyczące filozofii i polityki. Finalnie skontrastuję te ustalenia z wizerunkiem Sokratesa i ukażę pola synergii.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Analizy z zakresu metafizologii, w odniesieniu przede wszystkim do filozofii polityki, pozwolą dookreślić sam status refleksji filozoficznej i ograniczenia związane z próbami podania wyczerpującej ich definicji. Na podstawie porównania tych koncepcji ujawniają się także inne metafizyczne problemy wynikające z wyzwania filozofii polityki.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Z przeprowadzonych badań wynika, że istnieje potrzeba głębszego przeanalizowania zagadnień

Sugerowane cytowanie: Kubok, D. (2022). Filozofia a polityka. Lekcje z Oakeshotta, Bradatana i Sokratesa. *Horyzonty Polityki*, 13(45), 183–201. DOI: 10.35765/HP.2329.

metafilozoficznych w odniesieniu do filozofii polityki. Takie badania powinny pogłębić dociekania zarówno z zakresu filozofii, jak i nauk o polityce.

SŁOWA KLUCZOWE:

filozofia, filozofia polityki, zetetycyzm, krytycyzm,
metafilozofia

Abstract

PHILOSOPHY AND POLITICS. LESSONS FROM
OAKESHOTT, BRADATAN, AND SOCRATES

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the research is to rethink the relationship between political philosophy and political practice. The views of Michael Oakeshott, Costica Bradatan and Socrates will be used as premises in these analyses. A new criterion for distinguishing these two areas can be identified, partially referring to the tradition that emphasizes understatement and unrestrainedness.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The article contains metaphilosophical considerations related to the field of philosophy of politics. The primary methods used will be philosophical methods, applied at the meta level to inquiries in the field of political philosophy.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: First, I will try to define the phrases “philosophy of politics” and “political philosophy” in the Polish language. In the following part of the article, I will present the views of Oakeshott and Bradatan regarding philosophy and politics. Finally, I will contrast these findings with the image of Socrates and show the fields of synergy.

RESEARCH RESULTS: These analyses in the field of metaphilosophy, in relation primarily to political philosophy, will allow us to define the very status of philosophical reflection and the limitations related to the attempts to provide an exhaustive definition. Based on a comparison of these concepts, other metaphilosophical problems arising from the challenges of political philosophy also emerge.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The research shows a need for a deeper analysis of metaphilosophical issues concerning political philosophy. Such research should deepen research in both philosophy and political science.

KEYWORDS:

philosophy, political philosophy, zeteticism, criticism,
metaphilosophy

Tytułowe zagadnienie relacji między filozofią a polityką należy do kanonu tematów podejmowanych przez myślicieli od czasów greckich¹. Podjęcie go na nowo – i do tego w ograniczonej do artykułu formie – uzasadnione jest tym, że pewne aspekty tego zagadnienia wymagają w moim przekonaniu należnego uwypuklenia i skontrastowania z nowszymi stanowiskami w tej sprawie. Funkcję intelektualnej prowokacji pełni tu publikacja Costicy Bradatana (Bradatan, 2020), która skłoniła mnie do ponownego przemyślenia tego zagadnienia. W efekcie konieczne okazało się sięgnięcie do źródeł, w tym do działalności Sokratesa kreślonego ręką zdolnego dramaturga filozoficznego, Platona. Dodatkowo pojawia się w podtytule Michael Joseph Oakeshott jako symbol myślenia w kategoriach przekonania o radykalnym odróżnieniu myśli politycznej i filozofii polityki. Rozpocznę od uwag na temat nazw „filozofia polityki” i „filozofia polityczna”, po czym omówię stanowisko Oakeshotta w tej kwestii wraz z kilkoma uwagami odnośnie do poglądów Leo Straussa, a także zwrócę uwagę na pewne kontrowersje i nieoczywiste konsekwencje. W dalszej kolejności przywołam poglądy Bradatana, które w sposób naturalny zaprowadzą mnie w stronę przemyślenia na nowo postawy Sokratesa. Przed przystąpieniem do analiz chciałbym poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, ze względu na objętość tekstu i charakter tych wzajemnych nawiązań rozważania moje będą miały z konieczności wymiar sygnalizacyjny i wstępny; skoncentruję się raczej na otwarciu pewnych problemów, a nie na ich precyzyjnym omówieniu. Po drugie, pozwolę sobie na uwagę o treści metafizycznej. W filozofii jest miejsce na istnienie wielu różnych modeli filozofii, form uprawiania filozofii, sposobów eksplikacji filozoficznych treści, w tym tych z zakresu filozofii polityki. Moje uwagi z oczywistych względów będą uwypuklały jednak określone formy namysłu, tym samym otwierając się na dyskusję z innymi głosami z zakresu filozofii i z dyskursu pozafilozoficznego.

¹ Działania badawcze wsparte ze środków przyznanych w ramach programu Inicjatywa Doskonałości Badawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

NAZWY

Rozpocznę swoje rozważania od częściowego przynajmniej uporządkowania terminologii, a szczególnie od doprecyzowania terminów, które będą kluczowe w tym tekście. Oczywiście nie chodzi w tym miejscu o dyskusję na temat istoty filozofii i polityki, ale o ukazanie własnego stanowiska w kwestii posługiwania się nazwami „filozofia polityki” i „filozofia polityczna”. Rzecz jasna jest to wyrazisty problem na gruncie języka polskiego. W innych językach, a szczególnie w języku angielskim, ten problem prawie nie istnieje, ponieważ na oznaczenie filozoficznej refleksji nad ogólnie pojętą polityką używa się sformułowania *political philosophy* (w innych językach: *politische Philosophie*, *philosophie politique*). W naszym kraju badacze używają obu tych nazw i do tego w różnych konfiguracjach (wskazują na odmienne stosunki zakresów tych nazw). Od razu chcę zastrzec, że rozwiązaniem tego problemu nie może być odwołanie się do języka angielskiego i dokonanie kalki językowej. Adam Wielomski twierdzi, że wymienne stosowanie obu tych nazw jest niesłuszne, bo pochodzą one z języka angielskiego, w którym ich znaczenia są jasno ustalone; należy zatem posługiwać się nazwą „filozofia polityczna”, bo w języku angielskim *philosophy of politics* jest określeniem mętnym, potocznym i związanym z jakimiś działaniami praktycznymi (Wielomski, 2007, s. 306). Pogląd taki jest kontrowersyjny. Po pierwsze, nazwy te w różnych konfiguracjach występują w innych językach, a oznaczane nimi zagadnienia i sposoby refleksji sięgają antycznej Grecji. Po drugie, skopiowanie i odtworzenie terminologii angielskiej w języku polskim niczego nie rozwiązuje, a tylko przekreśla zwyczajowe użycie tych nazw. Nawet więcej, gdyby taką praktykę upowszechnić, prowadziłoby to do wyrugowania tradycyjnego polskiego języka naukowego.

Niejasność na gruncie języka polskiego faktycznie istnieje i spotkać można wiele różnych stanowisk w tej sprawie (Zdybel, Zdybel, 2013, s. 7–48; Maciejowski, 2016, s. 167–181). Eryk Maciejowski wymienia dwa główne obozy w tej sprawie: (1) zwolennicy zamienności zakresów nazw „filozofia polityki” i „filozofia polityczna” oraz (2) zwolennicy rozróżnienia treści i zakresów znaczeń tych nazw. W dalszej kolejności autor ten dokonuje podziału stanowiska (2), a więc rozróżnienia dwóch różnych dziedzin, z których przynajmniej jedna jest filozofią: (2.1) jedna z nich nie jest refleksją filozoficzną,

oraz (2.2) obie są dwiema różnymi refleksjami filozoficznymi (Maciejowski, 2016, s. 169). Ogólnie rzecz biorąc, nie ma niczego kontrowersyjnego w tym, że różni badacze różne znaczenia będą nadawać obu nazwom; chodzi tylko o to, aby w miarę możliwości klarownie ukazali własne podejście, najlepiej z podaniem preferowanego przez siebie uzasadnienia. Właśnie to (z konieczności w sposób sygnalizacyjny) pragnę zrobić. Bazuję na następujących przesłankach:

- a) przesłanka lingwistyczna – w sformułowaniu „filozofia polityki” słowo „polityka” (przydawka dopełniaczowa jakościowa) określa przedmiot filozofii, czyli to, do czego się filozofia odnosi; coś co zostaje wyodrębnione z całości przedmiotowej (przedmiot filozofii *par excellence*) jako obszar namysłu. Z kolei słowo „polityczna” w formule „filozofia polityczna” to przymiotnik określający, jaka ta filozofia jest/ma być.
- b) przesłanka odwołująca się do uzusu w słownictwie filozoficznym: w filozofii funkcjonują zrozumiałe i ugruntowane nazwy typu „filozofia bytu”, „filozofia poznania”, „filozofia wartości” itp. W ten sposób klarownie można wskazać obszary dociekań, a zarazem pokazywać częste krzyżowanie się zakresów wspomnianych nazw (Bartyzel, 2007, s. 94; Maciejowski, 2016, s. 172).
- c) przesłanka funkcjonalistyczna mówi o tym, do czego służy filozofia, jaką ma funkcję; może ona mieć cele wewnętrzne (poznanie, zrozumienie itd.) albo zewnętrzne i służebne wobec czegoś innego. W takim przypadku można by mówić o pojmowaniu filozofii jako *ancilla*.
- d) przesłanka pragmatyczna – trzeba znaleźć termin na oznaczenie skrepowanej politycznie filozofii, którą należy radykalnie odróżnić od filozofii nieskrepowanej. Inną sprawą jest możliwość lub sposób jej wyróżniania.

Z powyższych względów pragnę zaproponować własną propozycję terminologiczną, którą będę się posługiwał w dalszej części wywodu. Propozycja ta będzie w dużej mierze zgodna z poglądami metafizycznymi analizowanych myślicieli. Oczywiście jest to jedna z możliwych ewentualności, nie ma więc charakteru ani rozstrzygającego, ani tym bardziej monomitycznego. Przyjmuję zatem, że refleksja filozoficzna i krytyczna nad ogólnie ujętą polityką to „filozofia polityki” (słowo „polityka” użyte jako przydawka określająca

przedmiot filozofii). Dziedzina ta jako taka (analogicznie jak filozofia bytu, filozofia poznania itp.) jest jedna, ale jej uszczegółowione formy – wbrew Bartyzelowi – to też konkretne filozofie polityki, a nie filozofie polityczne (analogicznie jak wyróżniamy heglowską filozofię bytu, platońską filozofię bytu itp.). Tak ujęta filozofia polityki jest ze swej istoty filozofią (tak jak metafizyka jest filozofią), tyle że koncentrującą się szczególnie na pewnym obszarze (polityka, polityczność), ale jednak łączącą refleksję nad nim z refleksją nad innymi obszarami (filozofia bytu, filozofia poznania, filozofia wartości itd.). Oznacza to, że filozofia polityki zakładać powinna ogłęd całości wraz z rozpoznawaniem jej wewnętrznych relacji między ujętymi jakkolwiek elementami (obszarami, aspektami, ujęciami). Jednocześnie, jedynym celem filozofii polityki są jej cele właściwe (cele wewnętrzne filozofii), choć mogą być różnie definiowane (stąd wielość różnych filozofii polityki). Tak pojęta filozofia musi być dziedzinowo niesłużebnicza; nie może być traktowana jako *ancilla* czegokolwiek innego. W ten sposób filozofia polityki jest zewnętrznie nieskrępowana i niesłużebnicza. Co ważne, nie powinna być także ani skrępowana (zniewolona) wewnętrznie, ani niesłużebnicza wewnętrznie, czyli powinna być autokrytyczna. Zniewolenie wewnętrzne i służalczość wewnętrzna to znamiona postawy dogmatycznej, niedopuszczającej ani namysłu nad własną strukturą, ani tym bardziej rewizji własnych poglądów.

W przeciwieństwie do filozofii polityki pojmują filozofię polityczną nie jako filozofię w ścisłym znaczeniu tego słowa; raczej należałoby o niej mówić, że jest rodzajem refleksji – mniej lub bardziej ogólnej – odnoszącej się (co nieuniknione) do kwestii filozoficznych, przy czym refleksja ta motywowana i ewaluowana jest politycznie. Cele tzw. filozofii politycznej są zewnętrzne wobec celów własnych filozofii, co oznacza, że tak rozumiana refleksja ustanawia się jako *ancilla* różnorodnie rozumianej polityki. Wskutek tego jest podwójnie skrępowana – doraźnymi lub długofalowymi celami politycznymi (programem politycznym) oraz pragmatycznym niedopowiedzeniem. Można o niej powiedzieć, że jest skrępowana zewnętrznie, jak i zazwyczaj wewnętrznie – z tego wynika jej nikły poziom autokrytycyzmu; w tym przypadku dominują postawy dogmatyczne, tożsamościowe i obronne. Zaakceptowawszy powyższe dookreślenia o charakterze projektującym (konkretnie: regulującym) trzeba powiedzieć, że zakresy nazw „filozofia polityki” i tak zwana „filozofia polityczna” nie krzyżują się.

AGON – WIEŻA – NIEPAMIĘĆ

Dla zobrazowania zdecydowanego skonstrastowania działalności politycznej i filozofii polityki warto choćby przywołać emblematyczne stanowisko Michaela Oakeshotta. Myśliciel ten (Oakeshott, 1993, s. 138–155) zauważa, że refleksja filozoficzna wyróżnia się tym, iż jest radykalnie burzycielska. Inicjacją procesu filozoficznego jest dialektycznie ujęta wiedza skażona niewiedzą, a wysiłek filozoficzny sprowadza się *de facto* do zetetycznego procesu jako wyłącznie teoretycznej aktywności dociekania i podważania, nietolerującej żadnych punktów odniesienia, które mogłyby ją ograniczać, zakotwiczać i stopować. W celu zobrazowania tego procesu Oakeshott przywołuje sugestywną metaforę. Działalność refleksyjna to nic innego niż wchodzenie na wieżę, która na każdym piętrze ma wiele okien. Punktem wyjścia jest obraz świata widziany z parteru; nie jest to zatem niewiedza pojęta jako pierwotny stan przekreślenia wiedzy, ale zespół wyobrażeń potocznych, jakiś rodzaj mniej lub bardziej naturalnego nastawienia.

W miarę jednak, jak postępujemy ku górze, widok ulega zmianie: wspinając się, zaczynamy dostrzegać rzeczy, które wcześniej były niewidzialne, i na każdym piętrze objawia się nam nowy świat. Otóż w ramach tej metafory można by powiedzieć, że poszczególne formy refleksji różnią się od siebie jedynie pod względem wysokości, na którą ma wspiąć się wchodzący, przy czym filozof jest gotów iść dalej, gdy inni będą już radzi się zatrzymać (Oakeshott, 1999, s. 124).

Metafora ta wydaje nam się znana, a przynajmniej zręby trajektorii drogi filozoficznej wyglądają znajomo, biorąc pod uwagę klasyczny model dociekań filozoficznych. Warto wymienić te „znajome” elementy:

- a) droga ta jest drogą w górę,
- b) idąc w górę, widzimy nowe rzeczy,
- c) postępując w ten sposób, odkrywamy nowe światy,
- d) formy refleksji różnią się wysokością,
- e) filozof scharakteryzowany jest jako ten, który się nie zatrzymuje, ma ciągłą gotowość kroczenia dalej.

Wydaje się, że jednak zbyt łatwo chcemy wpisać poglądy Oakeshotta w ten znany model; ulegamy często pokusie interpretacyjnego

resentymentu, a sam autor przewrotnie pozwala nam widzieć w nim restytutora greckiego modelu myślenia w stylu Leo Straussa czy Erica Voegelina. W odniesieniu do powyższych elementów znajomego obrazu filozofii tezy te dla Oakeshotta wcale nie oznaczają tego, że:

- a) wspinając się, widzimy lepiej lub widzimy lepsze rzeczy,
- b) pojmujemy coraz to ogólniej, czy też zyskujemy bardziej ogólne oglądy rzeczywistości,
- c) zakładamy postęp lub opowiadamy się za jakąś formą kumulatywizmu,
- d) „będąc wyżej” znaczy „wi(e)dzieć więcej”,
- e) filozof redukuje się wyłącznie do tego, który przekracza ograniczenia (swoiste zatrzymanie się) innych nauk.

Ten ostatni punkt ukazujący filozofię jako permanentne parcie na przód, czyli niezatrzymywanie się wpisuje się z jednej strony w sceptyczny (w duchu Sekstusa Empiryka) model filozofii (Sext. Emp., *Pyr.*, I, 1–3; Kubok, 2021, s. 115–146; Kubok, 2018, s. 73–92), który skonstruowany jest z dogmatycznym w obu jego wersjach – pozytywnego dogmatyzmu i negatywnego dogmatyzmu, a z drugiej – w myślenie o filozofii jako o ekskluzywnej aktywności z wszystkimi pozytywnymi, jak i pejoratywnymi tego konsekwencjami. Poza tym trzeba wyraźnie podkreślić, że metafora ta ukazuje działalność refleksyjną (formy refleksji różnią się wysokością), a filozofia jest jej specyficzną formą, która wyróżnia się ciągłą gotowością pójścia dalej. Znamienne jest, że wśród komentatorów nie ma zgody odnośnie do pojmowania owej wysokości czy też wspinaczki. Nawet więcej, gdy jedni widzą tu proces uogólniania, inni – przeciwnie – proces uszczegółowiania. Jako przykład podam wykładnie Damiana Leszczyńskiego i Marcina Polakowskiego. Ten pierwszy pisze:

Taki obraz wydaje się jasny – wspinanie się coraz wyżej oznacza zdobywanie coraz bardziej ogólnych oglądów rzeczywistości, a zarazem oddalenie się od konkretności i praktyki życia codziennego (Leszczyński, 2012, s. 63).

Ten drugi natomiast zauważa:

Refleksja „na najwyższym piętrze – piętrze filozoficznym”, uszczegóławia ubogie obrazy z pięter niższych czy może raczej pozwala dostrzec rzeczy niżej niemożliwe do dostrzeżenia tak, iż faktycznie

tworzy obraz od nowa, pozwala spojrzeć nam na horyzont z zupełnie innego punktu widzenia i w nowy, fascynujący sposób, stare zastępując zupełnie nowym (Polakowski, 2007, s. 265).

Okazuje się jednak, że nie jest to jej główna cecha konstytutywna; Oakeshott postrzega filozofię jako radykalną działalność refleksyjną, a tym samym – z metafizologicznego punktu widzenia – jego poglądy na filozofię również należy postrzegać jako radykalne, a przynajmniej niezgodne nie tylko z greckim modelem, ale nawet z poglądami metafizologicznymi Straussa i Vogelina (Devigne, 1996; McIlwain, 2019; Coats, Jr., 2000; Emberley, Cooper, 2004; McAllister, 1997; Tseng, 2003; Kubok, 2021). Dla Oakeshotta, tym co dyferencjuje odmienne typy refleksji

nie jest chęć bądź niechęć myśliciela do kontynuowania wędrówki, lecz jego chęć bądź niechęć do zabierania ze sobą na wyższe piętra ustalonych, zapamiętanych pozostałości widoku, który rozpościerał się z niższego piętra, chęć bądź niechęć do zgody na to, by obraz widziany wcześniej determinował widok późniejszy (Oakeshott, 1999, s. 124).

Przynajmniej trzy elementy należy potraktować jako kluczowe w tej wizji filozofii jako wyróżnionej działalności refleksyjnej:

- a) skłonność do wspinaczki,
- b) skłonność do niepamięci,
- c) brak skłonności do dostrzegania zdeterminowania.

W pierwszym przypadku mowa jest o niewygaszalnej postawie zetetycznej, swoistym usposobieniu filozofa (wspinacza). Oakeshott wyraźnie zaznacza (Oakeshott, 1999, s. 124–125), że filozofem nie jest się ze względu na osiągnięty cel, ale ze względu na utrzymywanie skłonności do wspinaczki. Ale to nie wszystko. Sama ta skłonność nie wystarczy – konieczne jest jeszcze wyrobienie skłonności do niepamięci. W tym przypadku nie chodzi o zwykłą zdolność niepamiętania poprzednich widoków, ale o radykalne wyrzeczenie się pamiętania tego, co było wcześniej. Zwyczajowo nauki pojmują się w ten sposób, że ważne jest, aby zachowywać widoki poprzednie po to, aby je zastępować lepszymi, to znaczy bardziej adekwatnymi lub lepiej uzasadnionymi wyjaśnieniami. Oakeshott ustawia filozofię w opozycji nie tylko do polityki, ale także do nauki. I wreszcie dodać należy do powyższego wyrobienie w sobie niechęci do tego,

aby obraz widziany wcześniej determinował widok późniejszy. Taką postawę (brak skłonności do dostrzegania zdeterminowania) należy jednak odróżnić od postawy wyrażającej skłonność do dostrzegania niezeterminowania, charakterystycznej choćby dla kultury ponowoczesnej. Kluczowa różnica wiąże się z punktem wyjścia; Oakeshott zdaje się nie odrzucać zdeterminowania w świecie, on tylko – na poziomie metafizycznym – traktuje filozofię jako burzycielską, to znaczy przekreślającą ciągłość następujących po sobie partykularnych widoków (ogładów). Jak wiadomo, Oakeshott wyróżnił cztery modalności interpretacji (swoiste ramy interpretacyjne) ludzkiego doświadczenia: historię, naukę, praktykę i poezję. Filozofia natomiast – jako działalność pasożytnicza – to krytyczny namysł nad tymi modalnościami wraz ze sceptycznym ukazaniem ich niewystarczalności, aspektowości i ograniczeń. Tym samym filozofia nie wnosi nic nowego do rozmowy tych modalności, ale zabezpiecza pretensje każdej z nich do bycia wyczerpującą formą całego doświadczenia. Krytycyzm tak pojętej filozofii jest burzycielski, a ona sama nic pozytywnego nie proponuje. W ten sposób filozofia ustanawia siebie w sprzeczności do wszystkich koncepcji rozstrzygających kwestie polityczne, przede wszystkim tych gnostyckich, proponujących ogólną i racjonalną teorię działalności człowieka. Warto zauważyć, że skrajności gnostyckiego modelu Oakeshott przeciwstawia nie mniej skrajną koncepcję filozofii wyzbytej wszelkiej pozytywności. Pozytywny dogmatyzm leczy negatywnym dogmatyzmem, tak jakby nie było innych form zaprzeczania i odparcia.

Filozofia, w tym filozofia polityki, jest działalnością radykalnie burzycielską, antydogmatyczną i antykumulatywistyczną, dzięki czemu należy ją zdecydowanie odróżnić od refleksji w służbie polityki i od doktryny politycznej (Oakeshott, 1999, s. 129). Różnicę pomiędzy refleksją w służbie polityki, doktryną polityczną i filozofią polityki wyraża nasycenie burzycielstwem (odpowiednio: minimalne, ograniczone i radykalne). Dla Oakeshotta filozofia polityki nastawiona jest na to, co trwałe, przez co odcina się od tak zwanej praktycznej polityki. Z drugiej strony, w praktycznej polityce raczej nie operuje się czystymi ideami i doktrynami filozoficznymi mówiącymi o tym, co ostateczne i niezmienne. Przykładem takim jest racjonalizm polityczny, głoszący że rozum sprawuje nieograniczoną jurysdykcję nad każdym problemem, co dla Oakeshotta jest przejawem gnostyckich

marzeń o perfekcjonizmie. Jak wiadomo, Leo Strauss uważał, że filozofia polityki zawiera się w dziedzinie myśli politycznej, lecz nie odwrotnie. Myśl polityczna nie odróżnia wymiarów doksalnego i epistemicznego, natomiast filozofia polityki w sposób uporządkowany i spójny stara się w sprawach polityki zastąpić opinie wiedzą. Marcin Król, analizując metafizykę Straussa, pisze:

Strauss tak silnie odróżnia filozofię polityczną od myśli politycznej. Kiedy bowiem dokonuje rozróżnienia filozofii politycznej i nauk politycznych, to zgoda jest całkowita. Natomiast kwestia myśli politycznej zasługuje na polemikę (Król, 2008, s. 52–53).

Zdaniem tego badacza trudno zgodzić się z ideą radykalnej separacji tych obszarów, która jest charakterystyczna dla Oakeshotta i Straussa.

Oczywiście, istnieje różnica między myślicielem politycznym, który jest zainteresowany forsowaniem danej idei ze względów politycznych, a filozofem, który jest zainteresowany jedynie dążeniem do prawdy, ale różnica ta często ulega w praktyce myślenia zamazaniu i zanikowi. Nie jest też prawdą, że filozofowie polityczni piszą traktaty, a myśliciele polityczni wyrażają się na najróżniejsze inne sposoby – od broszur propagandowych po poezję. Filozofia polityczna jest, tak chyba warto myśleć, obecna we wszystkich tych przypadkach, tylko poziom, klarowność oraz wyrazistość jej artykulacji bywają odmienne (Król, 2008, s. 55).

Skłonny byłbym jednak – z braku miejsca odwołam się do deklaracji, a nie do należytej argumentacji – mówić o łączącej ich stanowiskowości (i wtedy jest to kwestia wyrazistości i puryfikacji), ale odróżniać filozofię polityki od działalności politycznej przede wszystkim ze względu na metodologię, cel i charakter postawy, a nie ze względu na treść przekonań.

Tak pojęta filozofia odrzuca wszelkie zakotwiczenie, przede wszystkim w widoku poprzednim, i pozwala sobie na niepamięć i nieskrępowanie. Pozostawiając na uboczu zasadnicze różnice pomiędzy koncepcjami metafizycznymi Oakeshotta i Straussa, można wskazać komplementarne cechy filozofii w ujęciu tego ostatniego. Przede wszystkim filozofia zawsze zakłada „zasadniczą świadomość całości” (Strauss, 1969, s. 118) oraz zwrot w stronę rzeczy pierwszych.

Poza tym, filozofia jest – odwołując się do źródłowego znaczenia jej greckiej nazwy – miłością rozumianą jako poszukiwanie i dążenie (aspekt zetetyczny), a tym samym jej istota ujawnia się w pogłębianiu pytań i artikulacjach problemów, a nie w formułowaniu rozstrzygających odpowiedzi, nawet w sytuacji posiadania paraliżującego stanu subiektywnej pewności. Filozof powinien utrzymać zarówno zainteresowanie całością, jak i całościową świadomość problematyczności ostatecznych rozwiązań.

Oakeshott przy charakterystyce filozofii akcentuje jej niepamięć i nieskrępowanie, Strauss z kolei mówi o nieprzyzwoitości i nieumiarkowaniu, a być może nawet o bezwstydnym filozofii. Paweł Śpiewak, analizując poglądy Straussa, pisze:

Wszak filozof to nie ten, kto poznał prawdę, lecz ten, kto ją umiłował, kto jej pragnie. W sposób jaskrawy odróżnia się od polityki. Polityka jest wszak poszukiwaniem możliwie przyzwoitych wyników. Filozofia takich wyników dać nie może. [...] On [filozof – D.K.] nie dba o świat. Jest doskonale oderwany od konkretnych ludzi, wolny od krępującej lojalności wobec swej *polis*. Jest łaskawy wobec wszystkich osób, ale zarazem niewiele od nich wymaga i oczekuje. Z kolei polityk kocha się w ludzie (mówi o tym dialog *Gorgiasz*) i troszczy się o opinię szerokich kół. [...] Rzecz nazywając jeszcze inaczej: radykalizm, zdaniem Straussa, przystoi myśli, umiarkowanie i roztropność (*sofrosyne* lub *fronesis*) aktorom politycznym. [...] Samo uprawianie filozofii stoi w jawnej sprzeczności ze statecznością lub umiarkowaniem; myśl nie może być umiarkowana, a właśnie pozbawiona strachu, by nie powiedzieć bezwstydną (Śpiewak, 2004, s. 76–78).

Warto również zauważyć, że dla Oakeshotta na pewno, a dla Straussa raczej oczywiste jest, że polityka poznaje się po owocach (efektach), po tym, co udaje mu się osiągnąć. Z kolei filozofa poznaje się nie po efektach, ale raczej po skłonnościach czy też raczej po postawie, o której była mowa.

ŚMIERĆ FILOZOFICZNEGO CIAŁA (BRADATAN)

Costica Bradatan w swojej książce odsłania warstwę ekstremalnego pojmowania filozofii, jakim staje się umieranie za idee, a więc to, co zwykle się określać męczeństwem filozoficznym. Pisze on, że

filozofia w swej najbardziej radykalnej formie, gdy przychodzi do ostatecznego testu, musi porzucić zwykłe środki wyrazu (rozmowę, pisma czy wykłady) i stać się czymś innym: spektaklem, cielesnym spektaklem. [...] W *Umrzeć za ideę* analizuję w sposób, w jaki jeszcze nie próbowano tego zrobić, umierające ciała filozofów jako sprawdziany ich przekonań (Bradatan, 2020, s. 22–23).

Tacy filozofowie nie tylko dokonują ostatecznego aktu egzystencjalnego, ale muszą ze swojej śmierci uczynić narzędzie filozofowania. Oczywiście nie ma tu miejsca na ukazanie całego toku narracji Bradatana, chcę skupić się tylko na jednej lekcji z jego analiz, która pomoże odsłonić ekstremalny wymiar ekstremalnego pojmowania filozofii, a tym samym zyskać przesłanki do uwyrażnienia jej kontrastu z działaniami politycznymi.

Analizując przypadki – głównie Sokratesa, Hypatii, Giordana Bruna, Thomasa More’a i Jana Patočki – Bradatan pokazuje, że takie dramatyczne formy filozofowania mają wspólne elementy (ujęte jako dynamiczne kontinuum), „warunki «udanego» aktu męczeństwa” (Bradatan, 2020, s. 258): przedstawienie, opowiadanie historii, publika. Przedstawienie to określone wydarzenie, często dramatyczne i wyjątkowe, które dopiero może stać się zaczynem założycielskiej opowieści. W omawianych przypadkach jest to śmierć, często w dramatycznych okolicznościach, ale niekoniecznie ekstraordynaryjnych. Opowiadanie historii wiąże się z kolei z postacią *montatore* – tego, który opowiada o tym wydarzeniu, dokonuje selekcji scen z życia, montuje biografię i czyni ten szczególny akt wydarzeniem „założycielskim”.

Filozof męczennik nie potrzebuje jedynie zwykłego kronikarza, który „wiernie” odda jego słowa i uczynki. Jaki byłby tego sens? Potrzebny mu utalentowany portrecista, który przedstawi go w jak najlepszym świetle; ukaże go jako człowieka o wyjątkowej determinacji, a jednak nadal skromnego; jako idealistę, ale nie fanatyka; jako człowieka zdecydowanego, ale nie nawiedzonego; jako wizjonera, ale nie lunatyka. Tu właśnie do gry wkracza *montatore*. Jego metodologia, zaczerpnięta od Pasoliniego, jest zarazem skuteczna, choć prosta: uplecie on historię życia filozofa męczennika poczynając od końca – tak, *dal fine al capo* – przedstawiając ją z wyjątkowej perspektywy męczeństwa bohatera. Ostateczny sukces dzieła *montatore* potwierdzi to, co zauważył Pasolini: śmierć funkcjonuje jako „montaż” – drastyczna reorganizacja, stworzenie na nowo – czyjegoś życia (Bradatan, 2020, s. 274).

To dzięki *montatore* następuje właśnie drastyczna reorganizacja, początek nowej opowieści; w ten sposób śmierć staje się nowym życiem. Dla naszych rozważań najciekawszy jest trzeci składnik – publika.

Bradatan odwołuje się tutaj do słynnych wykładów na temat *parrhesia* wygłoszonych przez Michela Foucaulta w Berkeley w 1983 roku (Foucault, 1983, s. 1–67). Nie chodzi tu o proste i często zwodnicze zestawienie filozoficznego głoszenia prawdy z polityczną zwodniczością, ale o wyraz postawy filozoficznej, która manifestuje się tym, że *parrhesiastes*: (a) głosi bez ogródek to, co ma na myśli, (b) mówi wszystko (*pan*), co myśli, (c) niczego nie ukrywa ani nie tai, (d) unika niedopowiadania, (e) czuje się nieskrępowany. W tym kontekście Bradatan zauważa:

Choć filozoficznie jest to kusząca idea, to społecznie *parrhesia* może być przepisem na katastrofę. Zawsze jest coś, o czym nie chcemy słyszeć; każdy człowiek ma coś, co skrywa – nawet przed samym sobą. Życie w społeczeństwie jest możliwe właśnie dzięki temu, co nienazwane i niewypowiedziane. [...] Nasz komfort życia w pokojowym społeczeństwie zawdzięczamy właśnie temu, że decydujemy się przemilczeć niektóre sprawy. To nie hipokryzja, a dobroczynność (Bradatan, 2020, s. 290).

Polityk to ktoś, kto widzi społeczeństwo jako zespół relacji, a przede wszystkim stara się rozwijać i pielęgnować pozytywne relacje z ludźmi. Polityk jest

związany ze wszystkimi obywatelami, a oni z nim, ponieważ łączy ich wspólne zaangażowanie w utrzymanie *status quo* bądź dążenie do jego zmiany. Z politycznego punktu widzenia kluczowe jest uznanie istnienia tych więzi, dbanie o nie i rozwijanie ich. Dlatego prawdziwy polityk jest mistrzem w sztuce niemówienia wszystkiego. Dobrego polityka cechuje instynktowne wyczucie co do tego, co nie powinno zostać nazwane ani powiedziane. Wyraźnie widać, że filozof, który ukochał sobie *parrhesia*, jest całkowitym przeciwieństwem takiego polityka (Bradatan, 2020, s. 291).

Bradatan dodaje, że tak rozumiani filozofowie mają wszelkie inklinacje do zrywania relacji, palenia mostów, naruszania harmonii społecznej, oddzielania się od ludzi; *parrhesiastes* dobrowolnie alienuje się, ustawia w pozycji obcego i innego. Modelowym przykładem tej postawy jest Sokrates – kreślony ręką wybitnego *montatore*, Platona.

MASKA – MONTATORE – IRONIA (SOKRATES)

Rozważania Bradatana wskazują Sokratesa jako emblematyczną postać „filozoficznej” śmierci, ale także myśliciel ten stanowi symbol początku dramatycznego sporu filozofii i polityki oraz – jak zauważa Hannah Arendt – punkt zwrotny w historii myśli politycznej (Arendt, 1990, s. 73). Nie można nie odnieść się do tego źródła, szczególnie że ilość wizji poglądów Sokratesa jest odwrotnie proporcjonalna do liczby napisanych przez niego tekstów. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na zaledwie kilka aspektów postawy Sokratesa, aby finalnie spróbować zakwalifikować jego działalność. Przede wszystkim dla nas Sokrates – w opowieści *montatore* Platona – to maska, a raczej maski wyłącznie; nie sposób zobaczyć tego, który się za nimi kryje, ale też nie ma takiej potrzeby. Przybieranie masek jest metodą, którą Bradatan nazywa maskaradą, a która ma służyć innym w filozoficznym rozwoju.

Sokrates, którego obserwujemy w dialogach Platona to nie jeden człowiek, lecz wielu; to nieprzerwane kontinuum masek. Aktorstwo leży u podstaw jego filozofii, gdyż metoda sokratyczna – symulowanie ignorancji, aby zainicjować proces majeutyczny – polega na systematycznym udawaniu, odgrywaniu ról, zakładaniu masek, manipulacji emocjonalnej i tworzeniu historii pełnych dramaturgii i napięcia (Bradatan, 2020, s. 262).

Już sam wizerunek Sokratesa wiele mówi. Dla jednych sylen (co ciekawe, te hybrydalne istoty należały do orszaku Dionizosa, a nie Apolla), dla Zopyrosa – monstrum, dla Kierkegaarda – kobold. Sokrates-maski ma prowokować, ma być odmienny od reszty, ma wybijać ze stanu pewności i (nawet estetycznego) zadowolenia. Jedną z tych najbardziej znanych masek jest wreszcie maska, którą określa się jako *εἰρωνεία*. Maska ironii wiąże się z maską autodeprecjacji, przez co jeszcze bardziej uwyrażnia się kontrast z politykami, którzy unikają jej jak diabeł święconej wody, a obficie lubują się w allodeprecjacji i w sterowanym niemówieniu wszystkiego. Ironia i autodeprecjacja stanowią zachętę do aktywności dociekania i poszukiwania, a więc wyrażają zetetyczny wymiar filozofii. Można powiedzieć, że dialog sokratejski i maska Sokratesa to – według Platona – ikoniczne formy (procesu i podmiotu) dyskursu filozoficznego jako takiego. Jak

zauważa Pierre Hadot, idąc za Otto Apellem (Apelt, 1912, s. 96–108), Sokratejską ironię można określić jako *Spaltung und Verdoppelung*, bo mamy zarówno Sokratesa, który zna konkluzję, jak i Sokratesa, który dopiero przechodzi drogę dociekania (Hadot, 2019, s. 106). Filozof (Sokrates) jest akuszerem nie tyle odpowiedzi i prawdy, lecz raczej wątpliwości, rozdwojenia i umiejętności poszukiwania (erotetycznego dążenia). Wreszcie, o czym już była mowa, Sokrates pokazuje, że jest *ἄτοπος* (w tekstach Platona także: *ἀτοπία*, *ἀτοπώτατος*), co oznacza „nie na miejscu”, „absurdalny”, „inny”, „niezwykły”, „osobliwy”, a także „obcy”, „paradoksalny”, „dziwny”, czy wręcz „nienaturalny”, „wstrętny”. Jak zauważa w *Uczcie Alkibiades*, Sokrates nie pasuje do nikogo z ludzi, co najwyżej przyrównać go można do sylenów i satyrów – „jego i jego słowa tak samo” (Platon, *Uczta*, 221 d). Postać Sokratesa symbolizuje jednocześnie filozofię i odmienność (nieprzystosowanie) do ludzkiego świata, w tym do ludzkiej polityki.

Najwyraźniej widać to w emblematycznym fragmencie z *Gorgiasza*, w którym *montatore* Platon pozwala Sokratesowi wypowiedzieć kredo nie tyle Sokratesa, co w ogóle filozofa: „Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν” (Platon, *Gorgiasz*, 521 d). Znakomicie widać tu ironiczną maskę Sokratesa, który tak naprawdę mówi, że sztuka prawdziwej polityki to nie [bieżąca] polityka, ale jest to – w mojej nomenklaturze – po prostu filozofia; w tym wypadku filozofia polityki. Hardość tej wypowiedzi dorównuje dramaturgicznym konsekwencją postawy Sokratesa – wypijana cykuta nie tyle – jak chciał Seneka – uczyniła go wielkim, co pokazała dobitnie wieloaspektową odmienność porządków działalności politycznej i filozofii (polityki).

NIESKRĘPOWANIE A NIEDOPOWIEDZENIE

Powyższe lekcje z Oakeshotta, Bradatana i Sokratesa, do których można by dołączyć sporą grupę innych nawiązań, uświadamiają że przy takiej wykładni i tylko w aspekcie zakreślonym ramami tego wykładu zakresy nazw „działalność polityczna” i „filozofia polityki” pod tym samym względem krzyżować się nie mogą. Ale ich zestawienie pokazuje interesujące konsekwencje. Wygląda na to, że do

istoty filozofii należy nieskrępowanie, niekoniecznie jedynie w formie *parrhesia*. Z kolei rdzeniem (nie jedynym, rzecz jasna) działalności politycznej zdaje się być niedopowiedzenie, niekoniecznie ujęte jako niemówienie wszystkiego, o czym się jest przekonanym. Filozof jako zetetyk zawsze jest świadom swojego potencjalnego niedopowiedzenia, co wynika z holistycznego wymiaru filozofii, jej autokrytycyzmu i – mówiąc w słowniku Oakeshotta – krytycyzmu modalności. Jednak filozofia jako taka w swoim źródłowym wymiarze stanowi dopowiedziane nieskrępowanie wyrażające jej radykalną naturę. Z drugiej strony, skazana na doraźność lub przynajmniej tendująca w tę stronę działalność polityczna, skazona pragmatyczną kalkulacją, zazwyczaj decyduje się na niedopowiedzenie; można ją zatem ująć jako skrępowane niedopowiadanie. Filozof przede wszystkim nie toleruje, a czasami – jak Sokrates – nawet gardzi politykiem za jego skrępowane niedopowiedzenie; polityk traktuje nierzadko filozofa jako zwykle atopiczne dziwadło, a w ekstremalnych sytuacjach – jako niebezpieczeństwo, które należy usunąć (symboliczna śmierć) lub – co jest o wiele powszechniejsze – w ogóle nie zauważać. Polityk boi się filozofa za jego dopowiedziane nieskrępowanie. Poza tym polityka jest raczej allokrytyczna i allokreacyjna, a filozofia – przynajmniej deklaratywnie – jest autokrytyczna i autokreatywna.

Pomimo zasadniczej odmienności obu tych aktywności, trzeba stwierdzić, że w szerszej perspektywie filozofia jednak może być ważna i może zmieniać politykę. W pierwszej kolejności zmiana ta dotyczy nie tyle postawy politycznej i zasadniczej treści przekonań, co raczej zmiany granic skrępowanego niedopowiedzenia. W dalszej kolejności, z uwagi na całościowy wymiar dociekań filozoficznych obejmujących zagadnienia aksjologiczne, zmiana ta może dotyczyć również samej treści dyskursu politycznego. Dlatego wydaje się, że strategia wykładania w różnych miejscach dyskursu publicznego cykuty dla filozofów może być działaniem krótkowzrocznym, a być może również atopicznym.

BIBLIOGRAFIA

- Apelt, O. (1912). *Platonische Aufsätze*. Berlin: Teubner.
- Arendt, H. (1990). Philosophy and Politics. *Social Research*, 57(1), 73–103.
- Bartyzel, J. (2007). Filozofia polityki, filozofia polityczności. W J. Bartyzel, B. Szlachta & A. Wielomski (Red.), *Encyklopedia polityczna* (s. 90–100). Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Bradatan, C. (2020). *Umrzeć za ideę. Niebezpieczne żywoty filozofów*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Coats, W.J., Jr. (2000). *Oakeshott and His Contemporaries*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- Devigne, R. (1996). *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press.
- Emberley, P., Cooper, B. (2004). *Faith And Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. Columbia and London: University of Missouri.
- Foucault, M. (1983). *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. 6 lectures at University of California at Berkeley, CA, Oct-Nov. 1983. <https://foucault.info/parrhesia/> [data dostępu: 13.07.2022].
- Hadot, P. (2019). *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*. (P. Domański & W. Klenczon, Tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Król, M. (2008). *Filozofia polityczna*. Kraków: Znak.
- Kubok D. (2018). Conversation and Conservation: Two Kinds of Anti-Dogmatic Criticism in the Philosophy of Politics and their Antecedents in Ancient Greek Forms of Skepticism and Fallibilism. W D. Kubok (Red.), *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas* (s. 73–92). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kubok, D. (2020). Kilka uwag o modelach zetetycznych w filozofii polityki: Voegelin – Strauss. *Horyzonty Polityki*, 11 (35), 125–143.
- Kubok, D. (2021). *Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Leszczyński, D. (2012). *Realizm i sceptycyzm. Studia analityczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Maciejowski, E. (2016). O filozofii polityki i filozofii politycznej. *Kultura i Wartości*, 20, 167–181.
- McAllister, T.V. (1997). *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for Postliberal Order*. Lawrence: University Press of Kansas.
- McIlwain, D. (2019). *Michael Oakeshott and Leo Strauss: The Politics of Renaissance and Enlightenment*. Cham: Palgrave Macmillan.

- Oakeshott, M. (1993). Political Philosophy. W M. Oakeshott, *Religion, Politics and the Moral Life* (s. 138–155). T. Fuller (Red.). New Haven–London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1999). Filozofia polityki (A. Lipszyc, Tłum.). W M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje* (s. 119–138). Wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak. Warszawa: Aletheia.
- Platon (1999). *Dialogi* (T. II). (W. Witwicki, Tłum.). Kęty: Antyk.
- Polakowski, M. (2007). Indywidualność jako kategoria filozofii Michaela Oakeshotta. *Dialogi Polityczne* [online], 8, 263–276.
- Sekstus Empiryk (1958). *Sexti Empirici Opera*. H. Mutschmann (Rec.). (T. 1) *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens* (J. Mau, Rec.). Leipzig: Teubner.
- Śpiewak, P. (2004). Filozof i polityka. Uwagi o myśli Leo Straussa. W P. Kłoczowski (Red.), *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej. Seria: Studia i analizy* (s. 67–90). Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Strauss, L. (1969). *Prawo naturalne w świetle historii* (T. Górski, Tłum.). Warszawa: PAX.
- Strauss, L. (2000). Restatement on Xenophon's Hiero. W L. Strauss, *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence (s. 177–212). V. Gourcevitch, M.S. Roth (Red.). Chicago and London: University of Chicago Press.
- Tseng, R. (2003). *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*. Exeter: Imprint Academic.
- Wielomski, A. (2007). Polityka. W J. Bartyzel, B. Szlachta, & A. Wielomski (Red.), *Encyklopedia polityczna*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Zdybel, J., Zdybel, L. (2013). Wprowadzenie. Filozofia polityki czy filozofia polityczna? W J. Zdybel, & L. Zdybel (Red.), *Filozofia polityki współcześnie* (s. 7–48). Kraków: Universitas.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>