



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



Miejsce polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w ujęciu Michaela Oakeshotta

LESZEK NOWAK

<http://orcid.org/0000-0002-7022-5817>

Uniwersytet Warszawski

l.nowak2@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2546

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest analiza miejsca polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w filozofii politycznej Michaela Oakeshotta.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Problem, jakie miejsce polityka zajmuje i powinna zajmować w ludzkim życiu, należy do najważniejszych zagadnień myśli politycznej. W artykule przedstawiam interpretację stanowiska Michaela Oakeshotta w tej sprawie. Próbuję zrozumieć, dlaczego jego zdaniem polityka ma relatywnie małe znaczenie w ludzkim doświadczeniu. Co do metody, artykuł został napisany w duchu tradycji hermeneutycznej.

PROCES WYWODU: Staram się najpierw odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Oakeshott rozumiał pojęcie doświadczenia. Następnie dowodzę, że funkcja, jaką przypisywał polityce, związana jest z umieszczeniem jej w praktycznej modalności ludzkiego doświadczenia. W kolejnym kroku próbuję odpowiedzieć na pytanie o funkcje polityki w ludzkim życiu. Na koniec wreszcie udzielam odpowiedzi na pytania, w obrębie jakich tradycji myślenia o polityce można umieścić pogląd Oakeshotta i na czym polega specyfika jego stanowiska.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Argumentacja Oakeshotta stanowi przekonującą krytykę stanowisk przypisujących zbyt dużą rolę polityce w ludzkim doświadczeniu. Jego wnioski są ważnym głosem w sporze o rolę polityki, stanowiąc fundamentalną krytykę ideologii dążących do przekształcenia ludzkiego życia przy użyciu narzędzi politycznych, ale także bardziej godnych szacunku stanowisk politycznych głoszących pogląd, że polityka powinna być treścią dobrego życia.

Sugerowane cytowanie: Nowak, L. (2024). Miejsce polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w ujęciu Michaela Oakeshotta. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 147–170. DOI: 10.35765/HP.2546

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wnioski wpływające z analizy mogą służyć przede wszystkim zmianie sposobu myślenia o analizowanej tematyce.

SŁOWA KLUCZOWE: MODALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA,
KONSERWATYZM, LIBERALIZM, NOWOCZESNOŚĆ

Abstract

THE PLACE OF POLITICS ON THE MAP OF HUMAN
EXPERIENCE ACCORDING TO MICHAEL OAKESHOTT

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is to analyze the place of politics on the map of human experience in the political philosophy of Michael Oakeshott.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The problem of what place politics occupies and should occupy in human life is one of the most important issues in political thought. In this article I present an interpretation of Michael Oakeshott's position on this matter. I try to understand why he thinks politics has relatively little importance in human experience. As for the method, the article was written in the spirit of the hermeneutical tradition.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: First I try to answer the question how Oakeshott understood the concept of experience. I then argue that the function he assigned to politics is related to placing it in the practical modality of human experience. In the next step, I try to answer the question about functions of politics in human life. Finally, I provide answers to the questions within which traditions of thinking about politics can Oakeshott's view be placed and what is the specificity of his position.

RESEARCH RESULTS: Oakeshott's argument is a compelling critique of positions that assign too much of a role to politics in human experience. His conclusions are an important voice in the debate about the role of politics, constituting a fundamental critique of ideologies that seek to transform human life using political tools, but also of more respectable political positions proclaiming the view that politics should be the content of a good life.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The conclusions drawn from the analysis can primarily serve to change the our way of thinking about the subject.

KEYWORDS: MODES OF EXPERIENCE, CONSERVATISM, LIBERALISM,
MODERNITY

MIEJSCE POLITYKI NA MAPIE LUDZKIEGO DOŚWIADCZENIA W UJĘCIU MICHAELA OAKESHOTTA

Celem niniejszego artykułu jest analiza istotnego aspektu myśli politycznej Michaela Oakeshotta, a mianowicie miejsca polityki w ludzkim doświadczeniu. Oakeshott sformułował ważne argumenty w obronie poglądu, głoszącego relatywną nieistotność polityki w ludzkim życiu. Nieistotność polityki nie oznacza, że polityka nie odgrywa ważnej roli w życiu wielu ludzi – jak wiemy, często jest przeciwnie – lecz że nie powinna takiej roli odgrywać, jeśli rozważymy, do jakiego porządku doświadczenia przynależy i jaka może być jej rzeczywista rola sprawcza w poprawie naszego życia. Innymi słowy, z polityką łączymy zbyt wiele nierealistycznych nadziei; tymczasem – jak przekonuje Oakeshott – są w ludzkim życiu rzeczy znacznie ważniejsze niż polityka. Takie ujęcie stawia Oakeshotta – co oczywiste – w opozycji do wszelkich nurtów myślenia o polityce, które łączą z nią nadzieje na przemianę ludzkiej kondycji. Wśród nich znajdują się przede wszystkim ideologie, które na swoje sztandary wzięły ruchy i ustroje totalitarne. Taka interpretacja stanowiska Oakeshotta jest poprawna merytorycznie, ale może zbyt oczywista. Autor *Racjonalizmu w polityce* należał do przenikliwych krytyków ideologicznych złudzeń XX wieku, ale znaczenie jego myśli wykracza poza – nazwijmy to umownie – krytykę totalitaryzmów czy wszelkiego typu myślenia inspirowanego utopijnymi wyobrażeniami. Oakeshott stoi także w opozycji wobec nurtu myślenia o polityce, zasługującego na szacunek – szeroko rozumianej tradycji republikańskiej, której ważnym wątkiem jest przeświadczenie, że człowiek aktualizuje potencje zawarte w jego naturze w polityce. I tak Hannah Arendt – prawdopodobnie najważniejsza reprezentantka tej tradycji w wieku XX – pisała o uczestnictwie w sferze publicznej jako aktywności wzbogacającej ludzką egzystencję i przestrzegająca przed skazaniem się na subiektywność związaną z ograniczeniem ludzkiego doświadczenia do życia prywatnego (Arendt, 2000). Polityka z perspektywy tej tradycji jest nie tyle warunkiem dobrego życia, ile jego konstytutywnym składnikiem. Oakeshott taki pogląd odrzucał.

1. POLITYKA A MODALNOŚCI LUDZKIEGO DOŚWIADCZENIA

Żeby zrozumieć stanowisko Oakeshotta dotyczące polityki, warto przynajmniej naszkicować jego sposób rozumienia ludzkiego doświadczenia. To temat, który był przedmiotem jego namysłu przez całe życie. W swojej pierwszej książce *Experience and Its Modes* Oakeshott rozwija teorię modalności doświadczenia (Oakeshott, 1995; Franco, 1990; Franco, 2004; Neill, 2010; Corey, 2006). W późniejszych pracach wielokrotnie powraca do tego tematu, opisując go za każdym razem nieco inaczej – jako „sposób rozumienia” czy „sposób wyobrażenia” doświadczenia (Corey, 2006, s. 51). We wspomnianej książce Oakeshott wyróżnia trzy modalności: praktykę, naukę i historię. W późniejszym eseju *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości* (1959) rozszerza koncepcję modalności, dodając do trzech wymienionych powyżej poezję rozumianą szeroko jako doświadczenie estetyczne albo kontemplacyjne.

W koncepcji modalności doświadczenia nie chodzi o analizę różnego typu doświadczeń, lecz o to, jak sobie wyobrażamy (bądź rozumiemy) nasze doświadczenie. Przyjęcie koncepcji modalności oznacza, że sposób, w jaki doświadczamy świata, jest zawsze niepełny.

Praktyczne doświadczenie jest zorientowane na przyszłość i polega na zaspokajaniu pragnień i potrzeb. To świat *sub specie voluntatis*, który składa się z obrazów pożądania i odrzy (nie tylko z nich, ale te obrazy są w nim zawsze obecne), ale także *sub specie moris*, składający się z obrazów aprobaty i dezaprobaty (Oakeshott, 1999, s. 256). To doświadczenie najbardziej powszechne. Ludzie zaspokajają swoje pragnienia, ale tej aktywności zawsze towarzyszy poczucie niespełnienia, braku satysfakcji i powracającego poczucia frustracji.

Nauka to modalność polegająca na ujmowaniu świata w kategoriach przyczynowych i ilościowych. Jest ona skupiona na zrozumieniu natury. Stanowi modalność ludzkiego doświadczenia, która nabrała wielkiego znaczenia od czasów rewolucji naukowej. To dominująca – obok modalności praktyki – modalność doświadczenia we współczesnym świecie. Te dwie modalności są nie tylko dominujące, ale także sobie bliskie.

Wprawdzie używają one różnych języków, jednakże wiele elementów naukowego uniwersum dyskursu posiada odpowiedniki natury praktycznej: zarówno wyobrażenia praktyczne, jak i naukowe dają się układać według przyczyn i skutków, oba typy działania rozróżniają „fakty” od „nie-faktów”, w obu też używa się symbolicznego języka” (Oakeshott, 1999, s. 290).

Oakeshott oczywiście nigdy nie przyjmował postawy antynaukowej, wręcz uważał, że nauka zajmuje trwałe miejsce w ludzkim życiu, a jej głos należy do najważniejszych w „konwersacji ludzkości”. Jednocześnie sądził, że współczesna konwersacja została zdominowana przez praktykę i naukę, czego konsekwencją jest jej monotoność.

Status historii jako modalności ludzkiego doświadczenia różni się pod istotnym względem od dwóch pierwszych. O ile modalność praktyczna jest powszechna, współlistniejąc i wspierając się wzajemnie z modalnością naukową, to status historii jest nieco marginalny. Historia zorientowana jest na zrozumienie przeszłości, a taką potrzebę mają nieliczni. Oakeshott poświęcił bardzo wiele uwagi problemowi badań historycznych; opublikował na ten temat ważne eseje, ale ten wątek jego pisarstwa jest stosunkowo słabo znany. Historia była przez niego rozumiana w sposób radykalnie antypozytywistyczny (Oakeshott, 2004). Badanie przeszłości nie polega na rekonstrukcji rzekomo obiektywnych faktów. Kluczową rolę w rozumieniu przeszłości odgrywa interpretacja. Przeszłość historycy konstruują na podstawie dostępnych materiałów. Podkreślenie roli interpretacji, konstrukcji i uznanie problematyczności kategorii faktu mogłoby zapewne skłonić historyków zorientowanych pozytywistycznie do postawienia zarzutu o nienaukowość i arbitralność. Historia nie była dla Oakeshotta nauką, ale nie należy tego podejścia traktować jako pochwały dowolności czy arbitralności. Historyk konstruuje przeszłość, ale na podstawie dostępnych dowodów. To niezwykle ważny wgląd w ludzkie doświadczenie, dzięki któremu możemy zrozumieć przygodność ludzkiej egzystencji.

Czwartą modalnością doświadczenia jest poezja. Tego pojęcia nie należy jednak rozumieć konwencjonalnie. „Mówiąc o poezji – wyjaśnia Oakeshott – mam na myśli tworzenie pewnego rodzaju obrazów i poruszanie się pośród nich odpowiednio do ich charakteru” (Oakeshott, 1999, s. 263). Ten rodzaj działania Oakeshott nazywa kontemplacją albo zachwytem. Nawiązuje w ten sposób do

klasycznej koncepcji *vita contemplativa*, ale nie należy identyfikować określenia Oakeshotta z tą koncepcją. Jest to raczej swobodne nawiązanie. Oakeshott nie podtrzymuje stanowiska, znanego jeszcze od Platona, traktującego kontemplację jako „bierne doświadczenie bytu” (Oakeshott, 1999, s. 266). Kontemplacja jest działaniem, a tworzone przez nią obrazy „rozpatrywane są jako jednostki, nie zaś jako konkretne przypadki pewnych właściwości, z których każda mogłaby się pojawić gdzie indziej” (Oakeshott, 1999, s. 267).

Kontemplację można więc określić – za Arystotelesem – jako

działanie niebędące pracą – działanie, które, ponieważ jest rodzajem zabawy, a nie załatwianiem interesów, a przy tym jest niefrasobliwe i wolne zarówno od logicznej konieczności, jak i od wymogów pragmatyzmu, wydaje się mieć charakter bezczynny. To wrażenie próżniactwa nie jest jednak oznaką letargu; bierze się z samowystarczalności przy każdym zaangażowaniu się w ten typ działania oraz z braku jakiegokolwiek wytyczonego celu (Oakeshott, 1999, s. 269).

Cechą wyróżniającą tego typu działanie jest jego nieinstrumentalny charakter. Mamy tutaj do czynienia z aktywnością o charakterze autotelicznym. Nie jest to ani praca, ani wypoczynek. Raczej coś trzeciego, kiedy umysł ludzki znajduje zatrudnienie, ale nie dąży do osiągnięcia jakiegoś praktycznego efektu. To doświadczenie odrywa nas od żmudnej codzienności, ale nie jest to bierny wypoczynek, który ma tylko na celu zregenerowanie sił dla dalszego praktycznego działania.

Cztery scharakteryzowane powyżej – jedynie ogólnie – modalności doświadczenia powinny być rozróżniane. Są jednak relacje o charakterze praktycznym, które przypominają bardziej nieinstrumentalne doświadczenie estetyczne niż nastawione na efekt działanie praktyczne. Przykłady, które podaje Oakeshott, to miłość i przyjaźń (Oakeshott, 1999, s. 292). Mamy w tych przypadkach do czynienia z aktywnościami z zakresu doświadczenia praktycznego, które przypominają doświadczenie kontemplacyjne. Z wywodu Oakeshotta wynika, że poezja (doświadczenie kontemplacyjne) jest nie tylko chwilą oderwania od niesatysfakcjonującej praktyki, lecz także może zmienić samą praktykę. Oakeshott kończy swój esej rozważaniami na temat swego rodzaju upoetycznienia codzienności:

Słuchanie głosu poezji to nie radość, jaką daje; nie zwycięstwo, ale chwila wytchnienia, przelotne oczarowanie. A może w jakiś niejasny sposób daje ona coś więcej. Ktoś, kto ma uszy otwarte na głos poezji, skłonny będzie opowiedzieć się raczej za zachwytem niż za przyjemnością, cnotą lub wiedzą, a taka skłonność odbija się także w życiu praktycznym jako wrażliwość na obecne w nim poetyckie sygnały (Oakeshott, 1999, s. 295).

Nie jest to więc doświadczenie charakterystyczne wyłącznie dla ludzi, których zawód łączymy z estetyką, lecz coś znacznie więcej. Doświadczenie kontemplacyjne nie jest zamknięte w pewnych sferach życia (muzeach, galeriach, filharmoniach itd.), lecz jest to nowy sposób odczuwania życia, który osiągamy dzięki wrażliwości.

Modalności doświadczenia, wyróżnionych przez Oakeshotta, nie da się uporządkować w sposób hierarchiczny; nie tworzą one także etapów jakiegoś procesu osiągania pełni doświadczenia. Współistnieją ze sobą; każde wyraża ograniczony charakter naszego doświadczenia. Mimo że Oakeshott nie hierarchizował tych modalności, to podkreślał dominację we współczesnej konwersacji idiomu praktyki i nauki, co według niego doprowadziło do zachwiania równowagi i zubożyło tę konwersację. Stała się ona – powtórzmy – monotonna. W tym kontekście wzmocnienie głosu poezji wydaje się pożądane. Ekspozycja tej modalności ludzkiego doświadczenia dokonana przez Oakeshotta nosi cechy apologii.

2. ROLA ROZMOWY I FILOZOFII

Oakeshott przedstawia obraz cywilizowanego życia jako rozmowy. Nie dyskusji, nie polemiki, nie dowodzenia własnych racji, lecz właśnie niekończącej się konwersacji, w której wziąć udział mogą osoby reprezentujące różne głosy. Rzetelne wyjaśnienie pojęcia konwersacji w myśli Oakeshotta wymagałoby zapewne odrębnego studium. Ograniczę się w tym miejscu do ogólnej uwagi, że scharakteryzowane wyżej idiomy powinny respektować swoje ograniczenia, co oznacza, że np. nauka nie może być przewodnikiem dla polityki, ponieważ ta ostatnia należy do sfery praktyki.

Ważna rola w badaniu różnych głosów przypada filozofii. Nie jest ona jednak odrębnym głosem w konwersacji, nie reprezentuje

odmiennego doświadczenia od wcześniej wspomnianych. Jej rolę Oakeshott widzi gdzie indziej:

Filozofię, ów odruch badania i stylu każdego z tych głosów oraz refleksji na temat ich wzajemnych odniesień, należy uznać za działalność pasożytniczą; wyrasta ona z rozmowy – jako że to rozmowa stanowi przedmiot refleksji filozofa – ale nie konkretnego do niej nie wnosi (Oakeshott, 1999, s. 246).

Ta uprzywilejowana pozycja filozofii nie ma nic wspólnego z tym, co zwykle utożsamia się z filozofią jako mądrością, oferującą coś w rodzaju przewodnika w życiu. Według Oakeshotta filozofia nie ma innego zadania poza samym rozumieniem i wyjaśnianiem. Także filozofia polityki nie może być żadnym przewodnikiem dla praktyki politycznej. Oczekiwanie, że dzięki teorii polityki będziemy nie tylko zdolni do lepszego zrozumienia świata, ale także jego zmiany, Oakeshott uważał za dowód niezrozumienia natury aktywności teoretycznej.

Czy uzasadnione byłoby twierdzenie, że Oakeshott uważał teoretyzowanie za aktywność pozostającą bez związku z praktyką? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jego stanowisko bliskie jest podejściu filozofów analitycznych, uważających – jak to ujmował Wittgenstein – że filozofia pozostawia rzeczy tam, gdzie je znalazła. Można by jednak w przypadku Oakeshotta mówić o pośrednim wpływie teorii na praktykę. Działanie wszak wyrasta z przyjęcia pewnego obrazu rzeczywistości. Teoretyzowanie polega głównie na burzeniu iluzji, które są obecne w naszym sposobie myślenia, co może mieć pośredni wpływ na praktykę (Franco, 1999). Należy jednak zaznaczyć, że z punktu widzenia Oakeshotta filozoficzna refleksja o polityce różni się fundamentalnie od teoretyzowania, którego celem jest tworzenie preskryptywnej doktryny (Oakeshott, 1993, s. 150).

3. MIEJSCE RELIGII I EDUKACJI W LUDZKIM DOŚWIADCZENIU

Elizabeth Corey, autorka inspirującej książki, zawierającej oryginalną interpretację filozofii Oakeshotta, zwraca uwagę na kluczową rolę religii dla zrozumienia całości jego myśli. W stosunkowo wcześniej opublikowanym artykule *Religion and the World* Oakeshott

przeciwstawia religię życiu światowemu, nastawionemu na robienie kariery i sukces. Każdy człowiek według niego musi dokonać wyboru, czy chce wieść życie nakierowane na karierę i sukces, czy wybiera życie pełniejsze, które łączy właśnie z religią. Ta ostatnia jest tu swoiście rozumiana jako system wartości, wprowadzający inny sposób pojmowania czy doświadczania świata niż podejście świeckie. Człowiek światowy, reprezentujący to ostatnie podejście, ocenia to, co robi, albo z punktu widzenia wkładu w jakieś powszechnie uznane osiągnięcia ogólne (sztuka, nauka), albo ze względu na konwencjonalnie rozumiany sukces i karierę. I w jednym, i w drugim przypadku wszystko, co robi, jest nakierowane na coś, co znajduje się poza samym działaniem (wkład w jakieś większe dobro albo przyszły sukces), terażniejszość poświęca w imię iluzorycznej przyszłości. Poświęca „ja” w imię przyszłości, która jest jak jakiś „moloch” konsumujący nasze życie. Oakeshott uważa, że jest to postawa sprzeczna z religią. Nie dbamy o nasze „ja” (Oakeshott nie używa słowa „dusza”), ale o rzeczy, których wartość ma charakter instrumentalny. Religijna postawa wobec świata oznacza pełniejsze, intencjonalne życie w terażniejszości; uznanie wartości każdej chwili, a nie szukanie spełnienia w zewnętrznych rezultatach naszego działania (Oakeshott, 1993, s. 29–35).

Autorka przywołanej wyżej monografii widzi podobieństwo Oakeshotta do św. Augustyna. Oakeshott uważał, że właśnie autor *Wyznań* i Michelle de Montaigne to dwaj najbardziej niezwykli ludzie, jacy kiedykolwiek żyli. Jeden z rozdziałów swojej książki poświęca porównaniu ich filozofii (Corey, 2006). Rozróżnienie Oakeshotta na życie religijne i światowe (sekularne) porównuje do rozróżnienia wprowadzonego przez św. Augustyna na państwo Boże (*Civitas Dei*) i państwo ziemskie (*civitas terrena*). Takie porównanie może być uzasadnione, jeśli potraktujemy je w sposób swobodny. Ze św. Augustynem łączyła Oakeshotta krytyka pelagianizmu. Żyjący na przełomie IV i V wieku mnich Pelagiusz wierzył, że grzech pierworodny nie zniszczył ludzkiej natury (był tylko „złym przykładem”), człowiek nie dziedziczy zatem jego skutków i może osiągnąć zbawienie poprzez aktywność wolnej woli. Augustyn uważał pelagianizm za błędne odczytanie ludzkiej kondycji, które przynosi tragiczne dla jego zwolenników skutki. Oakeshott posługiwał się pojęciem pelagianizmu, ale oczywiście nie w literalnym znaczeniu.

Dla niego pelagianie są zwolennikami bezpodstawnego antropologicznego optymizmu. Współcześni pelagianie wierzą, że można dokonać gruntownej przemiany ludzkiej kondycji poprzez zaplanowaną działalność partii, ruchów politycznych czy państwa. Słynne krytyki racjonalizmu w polityce czy też postawy, które Oakeshott nazywał polityką wiary, można potraktować jako taką właśnie krytykę współczesnego wcielenia pelagianizmu.

Noel O'Sullivan słusznie zwraca uwagę na dystans Oakeshotta wobec takiego sposobu rozumienia chrześcijaństwa, które nakazywało odwrócenie się od świata czy wręcz przyjęcie postawy wrogości wobec niego (O'Sullivan, 2013, s. 209). Oakeshott z jednej strony odrzuca utopijne oczekiwania wobec życia, wierę, że możemy osiągnąć doskonałość wyłącznie za sprawą własnych działań – postawę, które można symbolicznie połączyć z postacią Pelagiusza. Z drugiej jednak strony – tak jak św. Augustyn – zwalcza pokusę, najpełniej wyrażoną przez herezje manichejskie, potępienia świata i odwrócenia się od niego. Oakeshott bliski jest chrześcijańskiemu sposobowi rozumienia bytu jako czegoś dobrego. Religijna postawa wobec świata polega na wyrobieniu w sobie dyspozycji do kontemplacji stworzenia i zdolności do cieszenia się nim. Oznacza to odrzucenie jakiegokolwiek instrumentalnej postawy wobec świata. Oczywiście zarysowana wyżej postawa religijna nie pozwala na stwierdzenie, czy Oakeshotta w ogóle można uznać za chrześcijanina.

Religia według Oakeshotta – podkreślmy to – należy do sfery życia praktycznego, ale zajmuje w niej szczególne miejsce. Daje pocieszenie w obliczu trosk i nieszczęść, przed którymi nie ma ucieczki. Daje nadzieję na życie pełniejsze, którego doświadczenie codzienne nie zapewnia.

Krytyka instrumentalnego stosunku do świata to temat, do którego Oakeshott powracał w wielu późniejszych artykułach; nie odwoływał się już jednak do religii, patrząc nań z innej perspektywy. I tak w artykule *Work and Play* odróżnia pracę jako działalność, która nastawiona jest na efekt, ma więc charakter instrumentalny, od zabawy rozumianej tutaj (Oakeshott nawiązuje w tym miejscu do książki *Homo ludens* Johana Huizingi) jako działalność autoteliczna. Praca jest częścią naszego praktycznego doświadczenia; dzięki zabawie natomiast mamy dostęp do innego, autotelicznego doświadczenia (Oakeshott, 2004, s. 303–314). Koncepcja działania jako celu samego

w sobie jest ważnym aspektem dobrego życia. Zabawa nie jest wulgarnie rozumianą aktywnością mającą na celu osiągnięcie przyjemności. Celem jest przekroczenie egzystencji, w której traktujemy to, co robimy, w kategoriach instrumentalnych – może to być praca, ale także konsumpcja.

Oprócz tego kluczowe dla Oakeshotta jest osiągnięcie stanu samorozumienia. Samorozumienie oznacza

naukę – często trudną – odnajdywania swojego miejsca w świecie, rozpoznawania celów, do których warto dążyć, i odrzucania tych, do których nie warto dążyć. Oznacza to także kultywowanie osobistej wrażliwości, która okaże się najtrwalszym ze wszystkich możliwych osiągnięć (Corey, 2006, s. 68).

To dopiero pozwala nam na wyzwolenie z trosk codzienności (życia praktycznego) i osiągnięcie wolności nieznannej ludziom pogrążonym w doświadczeniu praktycznym. Elizabeth Corey cytuje Waltera Patera, autora, w którego pracach Oakeshott zaczytywał się w młodości. Ten znany eseista i pisarz utożsamiany był z estetycznym podejściem do świata. Słowa Patera „życie jest celem życia” to „maksyma, która najlepiej opisuje to intencjonalne życie w terażniejszości; i polega na kultywowaniu i udoskonalaniu własnego intelektu i emocji poprzez specjalny rodzaj edukacji” (Corey, 2006, s. 68).

Właśnie edukacja jest kluczowym zagadnieniem dla zrozumienia stanowiska Oakeshotta. Istotna część jego eseistyki dotyczy namysłu nad edukacją i obroną koncepcji edukacji liberalnej. W tym miejscu chcę się jedynie ograniczyć do uwagi, że jest to edukacja liberalna w tym znaczeniu, że wyzwala z przygodnych, codziennych pragnień (Oakeshott, 1989, s. 15). Zobaczycie siebie w lustrze własnej tradycji – tak Oakeshott ujmuje jej cel (Oakeshott, 1989, s. 41).

4. KONSEKWENCJE UMIEJSCOWIENIA POLITYKI W SFERZE PRAKTYKI

Życie praktyczne, w tym polityka, zorientowane jest na przyszłość. Oakeshott uważał, że działanie, które nastawione jest na przyszłość, można porównać do odkładania życia na przyszłość – nie żyjemy w terażniejszości, lecz konsumujemy ją pod kątem efektów,

które przyniesie w przyszłości. Egzystencja ludzka przypomina Syzyfa, który toczy swój kamień bez końca i celu, nigdy nie doznając spełnienia. Według Oakeshotta życie pełne (na ile to możliwe) może odbywać się tylko w terażniejszości. Życie znaczące, wartościowe zorientowane jest na terażniejszość. Praktyka zorientowana na osiągnięcie efektu w przyszłości jest zaprzeczeniem kontemplacji, czy wszelkich sposobów działania, które mają autoteliczny charakter.

Ważnym tekstem dla zrozumienia stanowiska Oakeshotta dotyczącego miejsca polityki na mapie ludzkiego doświadczenia jest esej *Roszczenia polityki* z 1939 roku. Rozwija w nim pogląd o relatywnej nieistotności polityki w ludzkim życiu:

Zasadniczym zadaniem systemu politycznego jest ochrona, a od czasu do czasu też ochrona i modyfikacja uznanego porządku prawnego i społecznego. Nie stanowi on racji sam dla siebie; jego cel i znaczenie leżą poza nim, w społecznej całości, do której przynależy, całości już określonej przez prawo, obyczaj i tradycję, z których żadne nie jest produktem działalności politycznej (Oakeshott, 1999, s. 141).

Polityka według Oakeshotta nie powinna pełnić funkcji kreującej rzeczywistość, nie powinna planować ludzkiego życia. Jest wtórna wobec cywilizacji, która już istnieje:

System polityczny zakłada istnienie pewnej cywilizacji; ma do wypełnienia pewną funkcję w odniesieniu do niej; funkcja ta jednak polega głównie na ochronie, a także w niewielkim stopniu na mechanicznej zaledwie interpretacji i artykulacji (Oakeshott, 1999, s. 141).

Pamiętając o dacie publikacji eseju, można by go potraktować jako krytykę tego sposobu pojmowania polityki, który przyniosły reżimy totalitarne. Jego wymowa wykracza jednak poza ten problem. Takie ujęcie funkcji polityki dobrze wpisuje się w szerszą koncepcję ludzkiego doświadczenia. Polityka jest niezbędną dla cywilizowanego życia; jest jego warunkiem, ale nie może być jego treścią. Potrzebujemy polityki, aby prowadzić życie, które jest wartościowe, ale znajduje się ono poza sferą polityki. Jakiejś formy spełnienia możemy szukać poza polityką; ci którzy obiecują, że możemy go dostąpić w polityce, są dla Oakeshotta fałszywymi prorokami.

O samej aktywności politycznej Oakeshott nie miał zbyt wysokiej opinii:

Pewne ograniczenie perspektywy które wydaje się czymś wyraźnym i praktycznym, a w istocie jest niczym więcej niż tylko myślową mgłą, nieodłącznie wiąże się z działalnością polityczną. Ustalony, nieczuły na wszelkie subtelniejsze dystynkcje sposób myślenia, emocjonalne i intelektualne nawyki, które utraciły autentyczność na skutek rutyny i braku refleksji, pozorne więzi lojalności, złudne cele, fałszywe hierarchie ważności – wszystko to cechuje działalność polityczną (Oakeshott, 1999, s. 141–142).

Tych cech Oakeshott nie wiąże wyłącznie z faktem, że politycy muszą przekonywać ludzi „umysłowo tępych”, aby zrealizować swoje cele. Polityka niesie „fałszywe uproszczenie obrazu życia ludzkiego”, politycy unoszeni są „iluzją wydarzeń”, która daje psychologiczne poczucie uczestnictwa w czymś naprawdę ważnym. Oakeshott nie przeczy, że zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych polityka może odegrać ważną rolę, ale nie jest najważniejszym wyrazem „wrażliwości na zbiorowe interesy społeczeństwa”. Kwestionuje pogląd, że wszyscy mają obowiązek poświęcenia się na rzecz polityki. Istnieją aktywności, których ranga jest dla społeczeństwa ważniejsza od polityki – należy do nich „literatura, sztuka i filozofia”. „Działalność tych ludzi dotyczy wartości, które stanowią rzeczywiste życie i charakter społeczeństwa”. W tych aktywnościach „społeczeństwo uzyskuje krytyczną samoświadomość” (Oakeshott, 1999, s. 142–143). To są ludzie, którzy tworzą i odnawiają wartości społeczeństwa; politycy mogą chronić cywilizację, z której one wyrastają, ale sami nie są jej twórcami. Za zagrożenie dla społeczeństwa uważa Oakeshott „degenerację jego świadomości”. Przed tym polityka nie ochroni społeczeństwa; to mogą uczynić ci, którzy dostarczają form samorozumienia i możliwości odrodzenia.

Polityka nie tylko nie jest zdolna do spełnienia tej funkcji, ale nawet sama prowadzi do degeneracji świadomości. Tak się dzieje, kiedy od poety (pamiętajmy o szerokim znaczeniu tego pojęcia) oczekuje się czegoś w rodzaju programu działania albo inspiracji dla działalności politycznej. Tak czynią ludzie, którzy nie rozumieją, że poeta również działa, ale na głębszym poziomie świadomości. Dostarczając społeczeństwu środków samorozumienia, pozwala mu pojąć naturę dolegliwości, które je trapią. „Właściwa im emocjonalna i intelektualna uczciwość oraz przenikliwość – pisze Oakeshott – jest czymś obcym światu polityki ze swej istoty” (Oakeshott, 1999, s. 144).

Powierzchniowa lektura tego zdania mogłaby skłonić do postawienia Oakeshottowi zarzutu naiwności. Nie chodzi w nim jednak o to, że każdy, kto uważa siebie za poetę czy filozofa – albo jest tak postrzegany – posiada te cechy, lecz że to właśnie te cechy definiują prawdziwego poetę czy filozofa. Dzięki temu, że tym ludziom zostawia się wolność od świata i nie narzuca fałszywie pojętych obowiązków, mogą oni – czyniąc to, do czego odczuwają powołanie – „umniejszać niewiedzę społeczeństwa”.

Na tym właśnie polega prawda owej zaniedbanej półprawdy, że artysta, poeta i filozof winni pozostać oddzieleni od „świata”; nie dlatego, że nie mają żadnego udziału w realizacji wspólnych interesów ludzkości, lecz dlatego, że warunkiem ich wkładu jest wolność od świata (Oakeshott, 1999, s. 145).

Prawdziwymi przywódcami społeczeństwa nie są ci, którzy formalnie stoją na jego czele, ale ci, którzy tworzą wartości, według których żyje społeczeństwo.

W tym punkcie warto zgłosić pewną obiekcję – otóż odróżnienie polityka od poety nie jest oczywiste. Łatwo przecież można wskazać przywódców politycznych, którzy byli odnowicielami wartości danego społeczeństwa. *Mowa pogrzebowa* Peryklesa, napisana przez Thomasa Jeffersona *Deklaracja niepodległości* czy *Mowa gettysburska* Abrahama Lincolna – to znane przykłady aktów politycznych, które mają cechy przypisywane przez Oakeshotta działalności artystycznej czy filozoficznej.

W przywołanym powyżej fragmencie Oakeshott pisze o wartości działalności artysty, poety i filozofa dla społeczeństwa. Wartość ta jest jednak jakby produktem ubocznym ich sposobu życia. To przykłady wartościowego życia, które można określić tym mianem, ponieważ takie są ze swej natury, a nie ze względu na korzyści, jakie płyną z tego dla społeczeństwa.

5. KONSERWATYZM I LIBERALIZM OAKESHOTTA

Czy taki sposób rozumienia polityki można umiejscowić w jakiejś konkretnej tradycji myślenia o polityce? Sam Oakeshott zwykle niechętnie odnosił się do używania konwencjonalnie rozumianych

identyfikacji w myśli politycznej i stronił od zabierania głosu w do-
rażnych sporach politycznych. Mimo to niekiedy wypowiadał
się w sposób mniej zdystansowany, co mogło być postrzegane
właśnie jako pochwała pewnych idei i praktyk. Dwa najbardziej
znane eseje, które można potraktować jako tego typu wypowiedzi,
to *Ekonomia polityczna wolności*, w której z sympatią pisze
o anglosaskiej tradycji libertariańskiej, oraz esej *O postawie konser-
watywnej*, który z kolei jest ekspozycją i jednocześnie pochwałą
tej postawy. W literaturze na temat Oakeshotta można odnaleźć
zarówno przekonujące argumenty na rzecz uznania go za konser-
watystę, jak i liberała (Gray, 2006; Devigne, 2012). Sądzę, że nie
trzeba wybierać między jednym a drugim, ale raczej dookreślić,
na czym polega jego konserwatyzm i liberalizm, a wobec jakich
wariantów tych dwóch tradycji się dystansował. Oczywiście mój
zamiar w tej części jest ograniczony – chodzi mi wyłącznie o wy-
eksponowanie tych zagadnień w konserwatyzmie i liberalizmie,
które dotyczą sposobu rozumienia miejsca polityki w ludzkim
doświadczeniu.

Co do konserwatyizmu Oakeshotta, to nie esej *O postawie konser-
watywnej* najbardziej zbliża go do tej tradycji. W tym esej Oakeshott
przedstawia pochwałę intencjonalnego życia w terażniejszości. Od-
najdujemy tutaj więc podobny motyw do tego, który znany jest
z jego esejów o religii, poezji czy zabawie. To co Oakeshott nazywa
postawą konserwatywną, zgodne jest z całością jego filozofii, ale nie
jest to sposób rozumienia tego pojęcia typowy dla zwolenników tej
tradycji. Podkreślmy: konserwatyzm dla Oakeshotta to dyspozycja
do cieszenia się tym, co jest; to życie intencjonalnie skupione na te-
raźniejszości. Nie odnajdziemy tu więc motywu nostalgii za jakimś
złotym wiekiem, rozpaczy nad utraconą tradycją czy lamentu nad
upadkiem. Słowem, nie ma tu wielu motywów charakterystycz-
nych dla współczesnej myśli konserwatywnej. W odróżnieniu od
dwóch najśłynniejszych patronów konserwatyizmu w XX wieku,
Leo Straussa i Erica Voegelina, u Oakeshotta nie odnajdujemy kry-
tyki nowoczesności, żadnej tęsknoty za utraconą tradycją klasycz-
ną czy wiekami prawdziwej wiary. Więcej nawet, Oakeshott był
obroncą nowoczesności (Podosik, 2013). Z aprobatą odnosił się do
przemian, które doprowadziły do emancypacji jednostki ludzkiej.
Nie ma to więc nic wspólnego z wpływową wersją konserwatyizmu,

polegającego na traktowaniu cywilizacji nowożytnej jako buntu przeciwko Bogu.

Najbliższa konserwatyzmowi jest jego krytyka racjonalizmu w polityce i polityki wiary. Esej *Racjonalizm w polityce* jest prawdopodobnie najlepiej znaną pracą Oakeshotta, zamiast jego streszczenia wskażę jedynie na jeden aspekt jego argumentacji, łączący go z pewną odmianą konserwatyizmu w sposobie rozumienia funkcji polityki. We wspomnianym eseju Oakeshott poddaje krytyce pewną postawę umysłową, którą nazywa racjonalizmem. Kim jest zatem racjonalista?

Przede wszystkim obstaje on (on zawsze obstaje) za niezależnością umysłu w każdych okolicznościach, za myślą wolną od zobowiązań wobec jakichkolwiek autorytetów prócz autorytetu „rozumu”. Jego pozycja w świecie nowożytnym uczyniła go wojowniczym: jest wrogiem autorytetu, przesądu i wszystkiego, co opiera się jedynie na tradycji, zwyczajach i nawykach (Oakeshott, 1999, s. 21).

Biorąc pod uwagę to, że polityka należy do doświadczenia praktycznego, racjonalizm żadnej trwałej praktyki nie wytwarza, ale staje się narzędziem delegitymizacji utrwalonych praktyk. Oakeshott uważał, że racjonalizm wspiera błędne i niebezpieczne przeświadczenie o ludzkiej mocy, o zdolności kreowania rzeczywistości na podstawie odgórnego planu. Racjonalista w polityce to jedna z tych złowieszczych postaci odpowiadających za typową dla nowożytności instrumentalizację polityki – przekształcenie jej w narzędzie realizacji utopijnych fantazji.

Krytyka racjonalizmu zbliża Oakeshotta do konserwatyizmu Burke’a. To właśnie racjonalistyczne doktryny, które mają ambicję przemiany ludzkiej kondycji według jakiegoś rzekomo racjonalnego planu, inspirowały szaleństwa rewolucji francuskiej. Oakeshott uważał Burke’a za solidnego obrońcę, mieszczącą się w angielskiej tradycji politycznej, koncepcji władzy ograniczonej i rozproszonej, ale nie był on nigdy jego intelektualnym bohaterem (Oakeshott, 1993).

Filozofia polityczna Oakeshotta reprezentuje stanowisko, które w literaturze przedmiotu zostało nazwane „polityką niedoskonałości”. Autor tego pojęcia, Anthony Quinton, uznał Oakeshotta za jednego z głównych jego reprezentantów (Quinton, 1978, s. 90–96). Traktowanie polityki jako dziedziny, w której nie jest możliwa

skuteczna realizacja planów doskonalenia ludzkiej kondycji, to motyw przewijający się przez całą twórczość Oakeshotta.

Znajduje swój wyraz m.in. w krytyce polityki wiary. „Na gruncie polityki wiary – przekonuje – działalność rządu rozumie się jako działalność służącą doskonaleniu ludzkości” (Oakeshott, 2017, s. 72). Według zwolenników tej postawy

[c]złowiek ma osiągnąć doskonałość własnym wysiłkiem, a przeświadczenie o tymczasowym charakterze niedoskonałości wpływa tu z wiary w siłę człowieka, nie zaś z zaufania do opatrności bożej (Oakeshott, 2017, s. 73).

Mamy więc do czynienia z dwoma założeniami. Po pierwsze, z wiarą w możliwość osiągnięcia doskonałości. Po drugie, z przekonaniem, że polityka dostarcza skutecznych narzędzi do realizacji tego celu. Z punktu widzenia zwolennika polityki wiary władza nie jest z pewnością złem koniecznym.

Oczywiście ten styl prowadzenia polityki cechuje raczej satysfakcja z władzy niż zakłopotanie nią, i żadna jej doza nie będzie uważana za nadmierną (Oakeshott, 2017, s. 82–83).

Zupełnie inny sposób pojmowania funkcji rządu charakteryzuje politykę sceptycyzmu.

[N]a gruncie polityki sceptycyzmu – pisze Oakeshott – rządy rozumie się jako sprecyzowaną formę działalności, zwłaszcza jako oderwaną od dążenia do doskonałości człowieka (Oakeshott, 2017, s. 87).

Polityczny sceptyk zupełnie inaczej niż zwolennik polityki wiary pojmuje zadania rządu:

Rząd nie jest tu powołany do roli architekta doskonałego sposobu życia ani (jak to ujmuje polityka wiary) lepszemu sposobu życia, ani nawet (...) żadnego w ogóle sposobu życia (Oakeshott, 2017, s. 88).

Oakeshott dodaje, że przeświadczenia, zgodnie z którym polityka powinna odgrywać ograniczoną rolę w naszym życiu, nie należy mylić z lekceważeniem polityki jako takiej. Właściwie rozumiana, jest nieusuwalnym składnikiem cywilizowanego życia.

Wywodu Oakeshotta nie należy rozumieć w ten sposób, że istniał kiedyś w Europie ład polityczny stanowiący doskonale wcielenie polityki sceptycyzmu i powinniśmy dążyć do jego przywrócenia. Realia polityczne zawsze były mieszaniną obu sposobów uprawiania polityki. Oakeshott uważa, że w polityce europejskiej doszło do niebezpiecznego zaburzenia równowagi. Żyjemy w świecie politycznych wiar, które stawiają przed polityką nierealistyczne oczekiwania. Są skuteczne w tym znaczeniu, że podporządkowują sobie politykę, ale rezultat ich działalności pozostaje w rażącej sprzeczności z zamierzeniami.

Warto wreszcie zwrócić uwagę na wątek, który zbliża Oakeshotta do konserwatyzmu w sposób najbardziej oczywisty – jest nim krytyka pewnych aspektów dziedzictwa Oświecenia. W tym ostatnim, czy mówiąc ściślej: u ważnych jego przedstawicieli, można odnaleźć charakterystyczny dla pelagianizmu optymizm antropologiczny. Konserwatyzm widziany z tej perspektywy stoi w opozycji wobec naiwnego optymizmu, który zachęca do używania narzędzi politycznych dla realizacji nierealistycznych celów. Taki trzeźwy pesymizm Oakeshott cenił nawet u Josepha de Maistre’a, myśliciela pod innymi względami mu obcego.

Można także zasadnie twierdzić, że Oakeshott wspiera pewną formę porządku liberalnego, a jego filozofia polityki pozwala nam lepiej zrozumieć, co w nim jest najbardziej wartościowe. Komentatorzy dzieła Oakeshotta zwykle zwracają uwagę na jego teorię stowarzyszenia obywatelskiego, która znalazła najpełniejszą artykulację w książce *O postępowaniu człowieka*. Do tej kwestii jeszcze powrócę, chciałbym jednak zacząć od jego teorii politycznego indywidualizmu rozwiniętej w cyklu wykładów *Politics and Morality in Modern Europe*. W książce tej Oakeshott przedstawia swój sposób rozumienia indywidualizmu, państwa liberalnego i ich związek z liberalną teorią polityczną.

Rozumienie indywidualizmu przez Oakeshotta jest historyczne. Dla niego był to fenomen, który powstał w wyniku rozpadu struktur średniowiecznych. W średniowieczu ludzie identyfikowali się z grupą – rodziną, korporacją czy partią. Człowiek interpretujący swoją tożsamość w kategoriach indywidualistycznych pojawia się w czasach nowożytnych. Nie oznacza to, że wcześniej nieznanne były indywidualności ludzkie – takie twierdzenie byłoby absurdalne – chodzi

raczej o to, że kiedyś takie jednostki się zdarzały; od czasów renesansu mamy do czynienia z coraz większą liczbą społeczeństw, w których ludzkich indywidualności jest na tyle dużo, że nadają im charakter. W swojej interpretacji Oakeshott wiele zawdzięcza klasycznej książce Jakuba Burckhardta *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (Burckhardt, 1991, s. 97); łatwo także dostrzec podobieństwo do interpretacji, którą przedstawia Benjamin Constant w eseju *O wolności starożytnych i nowożytnych*.

Oakeshott, nawiązując m.in. do tych dwóch autorów, pisze, że zarówno moralność indywidualistyczna, jak i polityczna teoria liberalizmu były reakcjami na pojawienie się społeczeństwa, w którym ważną rolę zaczęła odgrywać wyemancypowana jednostka. Ta głęboka moralna i psychologiczna przemiana kondycji ludzkiej miała daleko idące konsekwencje. Nowe samorozumienie tożsamości człowieka doprowadziło do przemiany politycznej. Jednostki poszukiwały nowych form politycznych odpowiednich dla swoich potrzeb.

Ta indywidualna dyspozycja moralna sprawia, że właściwe jest postrzeganie społeczeństw ludzkich jako stowarzyszeń jednostek, a nie wspólnot... Ta moralność indywidualności wiąże się z zasadniczo nowym kierunkiem myśli politycznej...

Zatem nowe rozumienie funkcji rządu można postrzegać jako adaptację do nowych okoliczności historycznych.

Jakie wyobrażenie dotyczące właściwej funkcji rządu powstało w kulturze indywidualistycznej?

Zadaniem rządu nie jest ani narzucanie poddanym przekonań i działań, ani wychowywanie i kształcenie, ani czynienie ich lepszymi lub szczęśliwszymi w inny sposób niż ten, który sami wybrali, ani kierowanie lub zarządzanie nimi (...) rządnienie uznawane jest za działalność specyficzną i ograniczoną. Wizerunkiem władcy nie jest menadżer, ale sędzia, którego zadaniem jest administrowanie [zgodnie z] regułami gry, w której sam nie uczestniczy (Oakeshott, 1993, s. 21–26).

Oakeshott twierdzi, że liberalni teoretycy na próżno poszukiwali filozoficznego uzasadnienia dla określonej sytuacji historycznej poprzez odwoływanie się do różnych teorii metafizycznych, takich

jak prawo natury. Twierdzi, że teorie te były nie tyle błędne, ile „niepotrzebne”.

Polityczną teorię indywidualizmu należy (...) – pisze – rozumieć jako wyjaśnienie poglądu na funkcję rządu właściwego dla określonych okoliczności. Główną cechą tych okoliczności jest pojawienie się podmiotów, które pragną dokonywać wyborów dla siebie, które znajdują w tym szczęście i które są sfrustrowane narzucaniem im wyborów. Aby zacząć zastanawiać się nad właściwym w tych okolicznościach sposobem rządzenia, nie musimy wykazywać, że tego rodzaju usposobienie ma wieczną ważność, że reprezentuje podstawową strukturę ludzkiej natury lub że nie można sobie wyobrazić żadnej innej dyspozycji; wszystko, co musimy zrobić, to rozpoznać pojawienie się takich podmiotów – mianowicie podmiotów chcących cieszyć się indywidualnością – w wystarczającej ilości, aby właściwe było rozważenie odpowiedniej funkcji rządzenia. Należy wyjaśnić nie wiecznie obowiązującą koncepcję rządu, ale koncepcję rządu odpowiednią dla tego rodzaju podmiotów (Oakeshott, 1993, s. 49).

Podsumowując ten wątek, należy stwierdzić, że polityczny indywidualizm jest dla Oakeshotta akomodacją do pewnej sytuacji historycznej – pojawienia się wyemancypowanej jednostki, która chce postępować zgodnie z moralnością indywidualistyczną. W tej sytuacji ograniczona funkcja polityki wynika z konieczności dostosowania się do sytuacji historycznej. Warto zauważyć, że z tak rozumianą argumentacją na rzecz rządu ograniczonego zgodziłby się nie tylko liberał, ale także – ze względu na uhistorycznienie koncepcji rządu – niejeden konserwatysta.

Chciałbym wprowadzić jeszcze inne pojęcie z teorii Oakeshotta, które wpisuje się w wizję ograniczonej roli polityki w ludzkim życiu. To pojęcie jest dobrze znane, więc nie będę referował dyskusji dotyczącej jego definicji, tylko zwrócę uwagę na to, jakie ma znaczenie dla tematu artykułu.

Pojęciem tym jest stowarzyszenie telokratyczne (albo celowe), które istnieje dla realizacji pewnej koncepcji dobra. Podobnie jak we wcześniejszych przypadkach, nawet jeśli je potraktujemy jako pojęcie idealne, argumentacja Oakeshotta zmierza do pokazania nierównowagi, jaka nastąpiła w polityce europejskiej. Polityka traktowana jest instrumentalnie dla realizacji z góry wyznaczonego celu.

Telokratyczna koncepcja rządu oczywiście oznacza wzmocnienie jego roli w ludzkich sprawach.

W książce *O postępowaniu człowieka* Oakeshott rozwija teorię stowarzyszenia obywatelskiego. Prawdopodobnie najbardziej charakterystyczną jego cechą jest to, że opiera się ono na zasadach nieinstrumentalnych. Zasady te „nie odzwierciedlają żadnego konkretnego projektu, lecz stanowią warunki, dzięki którym jednostki są skłonne do realizowania własnych, różnorodnych projektów”. Jak pisze jeden z jego wnikliwych komentatorów:

Oakeshott oddziela to, co najistotniejsze w idei stowarzyszenia obywatelskiego, od nieistotnych skojarzeń, które z nim wiążemy – takich jak doktryny praw człowieka, państwa minimalnego, leseferyzmu, umowy społecznej czy czegokolwiek innego (Gray, 2006, s. 45).

Dla tych liberałów, którzy wierzą, że liberalizm jest doktryną uniwersalną, pogląd ten dowodzi słabości teorii Oakeshotta. Powstanie stowarzyszenia obywatelskiego nie było według Oakeshotta wynikiem planu, ale raczej splotu okoliczności. Nie wszystkie uwarunkowania historyczne sprzyjają jego powstaniu. Warunki takie należy traktować jako coś wyjątkowego, a nie typowego.

Koncepcja stowarzyszenia obywatelskiego o nieinstrumentalnym charakterze bliska jest wersji liberalizmu, której patronuje Immanuel Kant. Koncepcja państwa celów i obowiązek – wyrażony w imperatywie praktycznym – traktowania człowieka zawsze jako celu, i nigdy tylko jako środka, nie tylko da się pogodzić z ideą stowarzyszenia obywatelskiego, ale wręcz można powiedzieć, że to ostatnie jest jej wcieleniem. Jednocześnie jest bliska Arystotelesowskiej koncepcji państwa na wzór przyjaźni, do której nawiązują niektórzy konserwatyści (Scruton, 2002, s. 32–35), według niej traktowanie społeczeństwa jako materiału, który poddawany jest kształtowaniu przez władzę, jest niedopuszczalne. „Przyjacielska” relacja między państwem a społeczeństwem wymaga respektowania tego, czym to społeczeństwo realnie jest.

Podsumowując ten wątek, jak widać, związki Oakeshotta z konserwatyzmem i liberalizmem są złożone. Trudno jego stanowisko pogodzić z pewnymi wersjami zarówno konserwatyzmu, jak i liberalizmu, które traktują politykę w kategoriach telokratycznych.

Bliskie Oakeshottowi są zarówno warianty jednej i drugiej tradycji politycznej, które państwo uznają za konieczny warunek ładu, ale o ograniczonym charakterze.

ZAKOŃCZENIE

Michael Oakeshott należał do najważniejszych krytyków ideologii i filozofii politycznych usprawiedliwiających przypisywanie polityce funkcję doskonalenia albo wręcz przemiany ludzkiej kondycji. Jego krytyka nie była konsekwencją obserwacji skutków upolitycznienia ludzkiego życia w wielu państwach w XX wieku. Takie obserwacje mogą być potraktowane jako potwierdzenie stanowiska Oakeshotta sformułowanego w jego pierwszej książce *Experience and Its Modes*, w której poddał analizie modalności ludzkiego doświadczenia. Polityka w jego ujęciu przynależy do sfery ludzkiej praktyki, obszaru zaspokojenia potrzeb, któremu zawsze towarzyszy poczucie frustracji. Doświadczeniu praktycznemu zawsze towarzyszy poczucie niespełnienia. Ubogacenie ludzkiej egzystencji, które wspomniana na początku artykułu Hannah Arendt przypisywała właśnie polityce, możliwe było według Oakeshotta dzięki – szeroko i oryginalnie rozumianej – poezji, polityka natomiast, ze swej natury, nie jest do tego zdolna. Wobec polityki formułowane są nierealistyczne oczekiwania, a zbyt duża rola odgrywana przez politykę w ludzkim doświadczeniu jest szkodliwa.

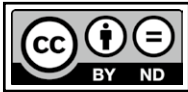
Oakeshott łączy w swojej filozofii polityki wątki konserwatyzmu i liberalizmu. Nie jest to jednak jakiś amatorski eklektyzm, lecz prze-myślana i logiczna konstrukcja intelektualna. Jest on spadkobiercą tych elementów obu tradycji myśli politycznej, które eksponują ograniczoną funkcję polityki. Sprzeciwia się natomiast tym wątkom obu tradycji, które zachęcają do poszerzenia zadań państwa. Jego refleksja polityczna ma charakter sceptyczny, nieufny wobec wielkich projektów politycznych, wyrasta z antropologii filozoficznej, akcentującej ludzką niedoskonałość.

BIBLIOGRAFIA

- Abel, C. (red.). (2010). *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*. Exeter: Imprint Academic.
- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. A. Łagodzka (Tłum.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Burckhardt, J. (1991). *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. M. Kreczowska (Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Corey, E.C. (2006). *Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics, and Politics*. Columbia: University of Missouri Press.
- Devigne, R. (2012). Oakeshott as Conservative. In *A Companion to Michael Oakeshott* (ss. 268–289). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Franco, P. (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. New Haven: Yale University Press.
- Franco, P. (2004). *Michael Oakeshott – An Introduction*. New Haven: Yale University Press.
- Gray, J. (2006). *Postliberalism. Studies in Political Thought*. New York–London: Routledge.
- Nardin, T. (2013). *Michael Oakeshott*. Bloomsbury Academic.
- Nardin, T. (2015). *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- O'Sullivan, N.K. (2013). "Michael Oakeshott: Religion, Politics and the Moral Life". *International Dialogue*, 3(18).
- Oakeshott, M. (1989). *The Voice of liberal Learning*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1993a). *Morality & Politics in Modern Europe – The Harvard Lectures*. New Haven: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1993b). *Religion, Politics and the Moral Life*. T. Fuller (Ed.). New Haven–London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1999). *Wieża Babel i inne eseje*. A. Lipszyc, Ł. Sommer, & M. Szczubiałka (Tłum.). P. Śpiewak (Oprac.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Oakeshott, M. (2004). *What is History? and Other Essays: Selected Writings*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2008). *O postępowaniu człowieka*. M. Szczubiałka (Tłum.). T. Żyro (Red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Oakeshott, M. (2008). *The Vocabulary of Modern European State*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2019). *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*. M. Szczubiałka (Tłum.). T. Fuller (Red.). Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Oakeshott, M. (2023). *Szkice o historii, stowarzyszeniu cywilnym i polityce*. S. Stecko (Tłum., Oprac.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Podosik, E. (2011). *In Defence of Modernity: The Social Thought of Michael Oakeshott*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Quinton, A. (1978). *The Politics of Imperfection. The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooher to Oakeshott*. London–Boston: Faber and Faber.
- Scruton, R. (2002). *Co znaczy konserwatyzm*. T. Bieroń (Tłum.). Poznań: Zysk i S-ka.

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/>