



Horyzonty Polityki
2026, Vol. 17, N° 58



DARIUSZ KUBOK

<http://orcid.org/0000-0003-3360-9667>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
dariusz.kubok@us.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2699

Filozofia polityki, zetetycyzm i głos poezji*

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem naukowym artykułu jest reinterpretacja filozofii polityki na podstawie rozróżnień dokonanych przez M. Oakeshotta, zwłaszcza między polityką wiary a polityką sceptycyzmu, oraz ukazanie ich ograniczeń. Na tej podstawie proponuję własne ujęcie filozofii polityki, które rozwija te rozróżnienia poprzez koncepcję zetetycyzmu, krytycyzmu oraz „głosu poezji” jako elementów pogłębiających rozmowę o polityczności.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W artykule wykorzystuję przede wszystkim analizę tekstu jako główną metodę badawczą. Poza tym w tekście obecne są rozważania metafizyczne związane z filozofią polityki.

PROCES WYWODU: Wykorzystuję wypracowaną przez siebie opozycję pomiędzy dopowiedzianym nieskrępowaniem a skrępowanym niedopowiedzeniem. W celu dookreślenia zależności między nimi odwołuję się do wybranych poglądów filozofów polityki, przede wszystkim jednak do uwag M. Oakeshotta, którego poglądy staną się punktem wyjścia i pretekstem do ujawnienia własnej propozycji. W szczególności dwa biegunowe typy idealne, a więc politykę wiary i politykę sceptycyzmu (w duchu Oakeshotta), spróbuję przełamać ożywym i pozytywnym zetetycyzmem, a projekt monomitycznej dominacji zastąpię z kolei nie tyle formalnie określoną „rozmową ludzkości”, ile ujętym wielowymiarowo krytycyzmem, ze szczególnym uwypukleniem poetyckiej w swoim rodowodzie wrażliwości jako wyczulenia na rudymtarne dystynkcje i fundamentalne rozróżnienia.

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

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Dla Oakeshotta filozofia stanowi tylko metaanalizę modalności, a zatem sprowadza się głównie do działalności krytycznej i pasożytniczej. Tym samym filozofia nic nie wnosi do rozmowy ludzkości. Przytaczam szereg argumentów przeciwko takiemu ujęciu. Aktywność filozoficzna wyrażona jako połączenie krytycyzmu, zetetycyzmu i głosu poezji zmienia granice, warunki, a finalnie być może też treść rozmowy. Filozofia bada, kształtuje i pogłębia zdolność rozmowy oraz możliwości funkcjonowania w innych światach wraz z ich odmiennymi i wieloznacznymi głosami.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: W świetle badań otwiera się przestrzeń wyjścia poza utarte schematy myślenia o filozofii polityki. Przede wszystkim jednak poszerzę obszar dyskursu nad zagadnieniem polityczności o nowe obszary (dotychczas mniej eksploatowane), a także powiązę filozofię z krytycznością pojętą pozytywnie i afirmatywnie.

SŁOWA KLUCZOWE:

filozofia polityki, zetetycyzm, krytycyzm, poezja, metafizologia

Abstract

POLITICAL PHILOSOPHY, ZETETICISM,
AND THE VOICE OF POETRY

RESEARCH OBJECTIVE: The scientific objective of the article is to reinterpret political philosophy based on the distinctions made by M. Oakeshott, especially the opposition between the politics of faith and the politics of scepticism, and to reveal their limitations. On this basis, I propose my own approach to political philosophy, developing these distinctions through the concepts of zeteticism, criticism, and the “voice of poetry,” which deepen the conversation about the political.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: In the article I primarily use text analysis as the primary research method. Additionally, I include meta-philosophical considerations related to political philosophy.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: I utilize the opposition I have developed between explicitly stated unfetterness and fettered understatement. To clarify the relationship between them, I refer to selected views of political philosophers, with particular emphasis on the remarks of M. Oakeshott, whose perspectives will serve as a starting point and a pretext for revealing my proposal. Specifically, I will attempt to break through the two polar ideal types—politics of faith and politics of scepticism (in the spirit of Oakeshott)—with a revitalizing and positive zeteticism. Instead of the project of monomythic dominance, I will propose not a formally defined “conversation of mankind,” but rather a multidimensionally framed criticism, with a special emphasis on sensitivity

of poetic origin as an attunement to rudimentary distinctions and fundamental differentiations.

RESEARCH RESULTS: For Oakeshott, philosophy is merely a metanalysis of modalities, which means it primarily amounts to critical and parasitic activity. Thus, philosophy contributes nothing to the conversation of humanity. I present a series of arguments against this view. Philosophical activity, expressed as a combination of criticism, zeteticism, and the voice of poetry, alters the boundaries, conditions, and ultimately, perhaps even the content of the conversation. Philosophy examines, shapes, and deepens the capacity for conversation and the ability to function in other worlds with their diverse and ambiguous voices.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: In light of the research, a space opens up to move beyond the conventional frameworks of thinking about political philosophy. More importantly, I will expand the discourse on the concept of the political by introducing new areas (previously less explored) and will also connect philosophy with a criticality understood positively and affirmatively.

KEYWORDS:

political philosophy, zeteticism, criticism, poetry,
metaphilosophy

Podjmując refleksję nad polityką czy też nad fenomenem polityczności, trzeba być ostrożnym, ponieważ punkt wyjścia będzie determinował sposób widzenia; podobnie jest z perspektywą oglądu – ona też pozycjonuje formy postrzegania, a przede wszystkim słownik myślenia. Interesuje mnie szczególnie polityka ujęta w perspektywie dyskursu filozoficznego, a zatem możliwie najszerszej kontekstowo analizy określonego zagadnienia. Dla uproszczenia opisu tego punktu wyjścia rozpocznę od rekapitulacji swoich ustaleń z artykułu *Filozofia a polityka: lekcje z Oakeshotta, Bradatana i Sokratesa* (Kubok, 2022), a następnie odwołam się do inspiracji poglądami Michaela Oakeshotta i jego krytyki wybranych idei. Na tej podstawie ukazę własną propozycję, która – czerpiąc częściowo z jego słownika – będzie już jeśli nie rozstaniem z jego poglądami, to przynajmniej zasadniczą korektą szczegółowych ustaleń.

DOPOWIEDZIANE NIESKRĘPOWANIE A SKRĘPOWANE NIEDOPOWIEDZENIE

W dużym uproszczeniu we wskazanym artykule określiłem relację filozofii polityki do praktycznej działalności politycznej jako relację pomiędzy dopowiedzianym nieskrępowaniem a skrępowanym niedopowiedzeniem. Filozofia niewykłana w doraźną sprawczość może sobie pozwolić na sądy nieskrępowane, czasami nawet radykalne i niepopularne; z kolei permanentnie skrępowana i zazwyczaj doraźna praktyka polityczna musi decydować się na mniej lub bardziej stanowcze i skalkulowane niedopowiedzenie. Obie strony z nieskrywaną zazwyczaj niechęcią lub w najlepszym razie obojętnością traktują się wzajemnie. Filozof wzdryga się przed jakąkolwiek formą niedopowiedzenia, traktując spodziewaną skuteczność jako wartość słabszą niż inne wartości głoszone przez filozofię; polityk z kolei boi się filozofa z powodu jego nieskrępowania, widząc w tym potencjalne roszczenia do działania.

Obopólny strach może być jednak pozorny, choć wiele mówiący. Niewykluczone jest przecież, że nie ma się czego bać, ponieważ obie strony nie mówią w tym samym języku, a nawet nie mówią do siebie. Może to jednak oznaczać, że pomimo braku wzajemnej rozmowy – z powodów językowych, intencjonalnych czy też pragmatycznych – jednak na siebie wpływają. We wspomnianym artykule postawiłem tezę, że wpływ filozofii na politykę dotyczy nie tyle treści jej przekonań, ile raczej granic skrępowanego dopowiedzenia. W dalszej perspektywie niewykluczona byłaby także treść dyskursu politycznego. W tym miejscu warto powrócić do tej kwestii i przyjrzeć się sprawie bliżej.

Nie wchodząc w szczegóły, można tylko nadmienić, że dyferencjacji filozofii polityki od nauk politycznych nie da się sprowadzić do akcentowania w tej pierwszej nieempirycznej refleksji, odwoływania się do sądów normatywnych, podkreślania silnej tendencji do (auto) krytycyzmu, czy też – argument najbardziej prostacki – uznawania jej nienaukowości, tak jakby kwestia rozumienia naukowości była niezmienna od XIX wieku i zasadniczo jednowymiarowa. Sytuacji nie rozwiązuje także przeciwstawienie jednoznaczności nauk politycznych wieloznaczności refleksji filozoficznej, która przez to staje się teorią spekulatywną (Szahaj & Jakubowski, 2005, s. 8–9). Nie chodzi tylko o to, że dzisiaj spekulatywności nie sposób zarzucić, ale o to, że filozofia

polityki obejmuje aktywności poznawcze wykraczające z jednej strony poza nauki normatywne, a z drugiej poza teorie oparte na empiryczności. T. Buksiński w następujący sposób definiuje filozofię polityki:

Natomiast filozofia polityki dokonuje refleksji nad działaniami i strukturami politycznymi w świetle pewnych ogólnych wizji człowieka i świata społecznego. Ona ujawnia podstawy aksjologiczne, normatywne i egzystencjalne życia jednostkowego i społecznego. Określa sens, granice, ważkość, wartość dla poszczególnego człowieka i dla zbiorowości określonych form i struktur politycznych (Buksiński, 2006, s. 10).

Autor ten wyraźnie zaznacza, że filozofia polityki ma charakter zarówno opisowo-wyjaśniający, jak i legitymizacyjny oraz normatywny.

W celu przybliżenia specyfiki filozofii polityki warto odwołać się jeszcze do dwóch argumentów. Po pierwsze, sama w sobie kwestia jednoznaczności nauki zdaje się dyskusyjna; więcej nawet, w dalszej części artykułu postaram się pokazać niezbywalne walory wieloznaczności w naukach humanistycznych i społecznych. Po drugie, filozofia polityki jest nieodzowna z tego powodu, że – stanowiąc wyraz refleksji filozoficznej *sensu largo* – pozwala wiązać zagadnienie polityczności z innymi zagadnieniami, a ostatecznie stara się być ukazana na planie rozumienia całości. Każda z nauk wycinkowo i aspektowo analizuje określone tematy, filozofia (w tym filozofia zorientowana na polityczność) niekarkołomnie, lecz ze świadomością wyzwania teoretycznego, stara się widzieć problem na najszerszym planie czy też w horyzoncie całości. Filozofia jest z natury przedmiotowo niewycinkowa, a przez to jej przedmiot jest bezkontekstowy, choć ona sama ma charakter kontekstowy. Namysł nad aspektem w filozofii staje się namysłem nad relacjami w obrębie całości. Oznacza to, że filozofia polityki wiąże polityczność nie tylko z koncepcjami człowieka, społeczeństwa, wartości, ale także z problemami ontologicznymi, epistemologicznymi czy też metodologicznymi (zob. Greenleaf, 1966; Franco, 1990; Gerencser, 1995).

FILOZOFIA POLITYKI: SNY CZY GRANICE HAŁASU

Zgodnie z zapowiedzią rozpocznę swoje analizy od przypomnienia zasadniczych zrębów poglądów Michaela Oakeshotta, ponieważ,

(1) podzielam negatywny wymiar jego myśli sprowadzający się do podważania racjonalizmu w filozofii polityki (zob. Wells, 1994; zob. też Ostolski, 2000, s. 91) i (2) jego słownik filozoficzny będzie można łatwo wykorzystać do pokazania miejsca, w którym zasadniczo odbiegnę od jego myśli, pozostawiając niejako w mocy część jego ustaleń. Najogólniej rzecz ujmując, polityka jest działalnością praktyczną, a ta z kolei stanowi jedną z modalności będących przedmiotem refleksji filozoficznej. Ta działalność praktyczna tworzy wyobrażenia przyjemności, wykorzystując przy tym relacje międzyludzkie (zob. Norris, 2017; Plotica, 2013; Riley, 1992). Ale w wymiarze konkretnym, odnoszącym się do fenomenu władzy, władca nie uczestniczy w grze jako sprawca kierujący się własnymi poglądami, lecz jedynie zarządza regułami gry, wyznaczając granice hałasu, jaki każdy ma prawo w niej czynić (Oakeshott, 1999c, s. 191–220). Racjonalizm polityczny natomiast nie zadawała się ujmowaniem władcy jako arbitra, ale postrzega go jako pragnącego urzeczywistnić swój prywatny sen. Biegunowym przeciwieństwem polityki snu (wiary) jest polityka sceptycyzmu, a one razem tworzą przestrzeń możliwych stanowisk, przy czym punktem wyjścia powinno być nasze doświadczenie, a nie niebiosa.

Oakeshott, jak wielu myślicieli wybudzonych ze snu, krytycznie ocenia nowożytny racjonalizm przede wszystkim za wadliwą koncepcję epistemologiczną, która przedkłada *technical knowledge* nad *practical knowledge*. Ta ostatnia ujawnia się w zwyczajach, praktykach, natomiast ta pierwsza to głównie wyabstrahowane zasady i reguły działania. Racjonalista w ramach swojego snu proponuje rozwiązanie doskonałe i ostateczne. Taka polityka doskonałości staje się polityką unifikacji, czy też – mówiąc językiem Helmuta Schelsky'ego i Odonu Marquarda – polityką bez podziału władz. Zdaniem Oakeshotta ludzie przeceniają działalność polityczną, przypisując jej przesadną rolę i nierealistyczne oczekiwania. Poza tym dzisiaj działalność polityczna to nie tylko spór doktryn, ale także ich emocjonalnych pozostałości, tworząc coś w rodzaju politycznego poligonu.

Zdaniem Oakeshotta, gdy patrzemy ogólnie na myśl polityczną, to możemy zhierarchizować jej formy, biorąc za kryterium wewnętrzne nasycenie burzycielstwem: refleksja w służbie polityki (minimalne), doktryna polityczna (ograniczone) i filozofia polityki (radikalne). Wiąże się to oczywiście z tym, że filozofia polityki – w przeciwieństwie do praktycznej działalności politycznej – kieruje się w stronę

trwałości, ale w inny sposób niż u Platona, Hegla, Straussa i Vogeli-
na. Oakeshott myśli o filozofii jako o radykalnej działalności reflek-
syjnej wyzbytej resentymentu, gnostyckiej nadziei, pelagianizmu,
dogmatycznego racjonalizmu i perfekcjonizmu. Dla niego 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, 1999a, s. 124).

Przy bliższej analizie ujęcia Oakeshotta okazuje się, że najgłębszą
cechą wyróżniającą filozofa [polityki] jest określona postawa spro-
wadzająca się do niewygaszalnej chęci wspinaczki (podróży) z jed-
noczesnym wyłączeniem pamięci i zdeterminowania pomiędzy na-
stępującymi po sobie obrazami świata.

BONANZA I ŚWIAT KOMEDIANTÓW

Dla Oakeshotta *politics of faith* i *politics of scepticism* to dwie postawy,
dwa typy idealne, ładunki dwóch biegunów, pomiędzy którymi sy-
tuuje się nowożytna polityka jako określony sposób działania.

Zgodnie z moim rozumieniem [...] biegunami naszej działalności
rządzenia, skrajnościami (zarówno teoretycznymi, jak i historyczny-
mi), których przejawem są wieloznaczności naszego słownictwa poli-
tycznego, nie są ani anarchizm i kolektywizm, ani zjawiska związane
bezpośrednio z upoważnieniem rządu, lecz dwa przeciwstawne style
uprawiania polityki, które będę nazywał odpowiednio polityką wiary
i polityką sceptycyzmu (Oakeshott, 2019, s. 62; zob. także Frowe, 2007;
Tseng, 2013; Wood, 1959; Botwinick, 2011).

Polityka wiary to odpowiedź na natchnioną wizję dotyczącą dobra
wspólnego, która traktuje politykę nie jako załatwianie problemów,
lecz jako dążenie do prawdy (Oakeshott, 2019, s. 79–80). Polityka
sceptycyzmu nie ma takiego rewolucyjnego charakteru i zakłada,
że (teza słabsza) o warunkach doskonałości mamy skromną wiedzę,
aby z rozwagą dążyć w tym kierunku, albo (teza silniejsza) w ogóle

doskonałość dla człowieka to ułuda (Oakeshott, 2019, s. 87). A zatem wizji zbudowanej na gnostyckich marzeniach o perfekcjonizmie i pelagiańskiej wierze zakładającej, że doskonałość zależy od niesłabnących ludzkich wysiłków, należy przeciwstawić inną wizję:

świadomość śmiertelności, owa *amicitia rerum mortalium*, która odziera z kuszącej pozłoty roztaczane przez wiarę wizje wspaniałej przyszłości, ujmowanie świata nie jako bonanzy, którą należy eksploatować, lecz jako «sceny komediantów», a także wątpliwości co do owoców ludzkich zamysłów, zwłaszcza zakrojonych w wielkiej skali, nakazujące choćby chwilę namysłu przed decyzją oddania się bez reszty największej nawet sprawie (Oakeshott, 2019, s. 169).

Rzecz jasna Oakeshott poświęca dużo uwagi podważaniu snu polityki wiary i walce z polityką utopijną, ale nie znaczy to, że zsuwa się w stronę modelu sceptycznego w tej wyidealizowanej formie. Obie skrajności mają swoją nemezis: polityka wiary – nemezis patosu, sceptycyzm – nemezis niedziałania lub niezdecydowania. Każda z nich, gdy zasklepi się w swojej monomitycznej wyłączności, gotuje nam zgubę. Co ważne, Oakeshott pokazuje, że w polityce należy wychodzić poza granice swojej skorupy, otwierać się na inność postaw, przede wszystkim jednak nauczyć się krytycznie rozmawiać ze sobą, dzięki czemu będzie można cokolwiek zmieniać bez patosu.

ROZMOWA – SPOTKANIE RÓŻNYCH GŁOSÓW

Oakeshott – jak wiadomo – wyróżnił cztery modalności (swoiste ramy interpretacyjne) ludzkiego doświadczenia: historię (zob. Boucher, 1984; Smith, 1996), naukę, praktykę i poezję. Koncepcję modalności doświadczenia opracował już w swojej pierwszej książce (Oakeshott, 1933). Warto zauważyć, że pierwotnie wyróżnił pierwsze trzy modalności, później dopiero uzupełnił tę listę o poezję. Esej *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* powstał w 1959 roku i został później włączony do tomu *Rationalism in Politics* (Oakeshott, 1962). We wstępie do tego dzieła Oakeshott pisze, że esej *The Voice of Poetry...* jest spóźnionym wycofaniem głupiego zdania z *Experience and Its Modes*. Chodzi o to, że życie artysty pierwotnie zostało tam opisane jako najbardziej dogłębne i pozytywne. Tymczasem później

Oakeshott porzuca ten pogląd i uważa, że poezja jest niezależnym głosem w rozmowie ludzkości, nieistotnym w kontekście głosu praktycznego. Uważa się dość powszechnie, że istotny wpływ na jego koncepcję modalności miał Edward Bullough, który wyróżniał cztery typy doświadczeń: praktyczny, naukowy, etyczny i estetyczny (Bullough, 1957). Każda z modalności jest autonomiczną formą scalania doświadczenia z własnymi metodami, słownikami i sposobami działania, dlatego można powiedzieć, że – wykorzystując metaforykę tego myśliciela – modalności to inherentne kulturze rozmawiające ze sobą sny. Oakeshott podkreśla, że każda z modalności to odrębny świat, nieprzekładalny na inny, dzięki czemu mamy do czynienia z egalitaryzmem tych odrębnych ujęć.

Filozofia natomiast jest działalnością *de facto* pasożytniczą, ponieważ odnosi się nie tyle do doświadczenia, ile do namysłu nad modalnościami, aby ukazać niewystarczalność i aspektowość każdej z nich. Warto w tym miejscu doprecyzować sens owego pasożytnictwa. Określenie filozofii jako działalności „pasożytniczej” nie oznacza jej aksjologicznej ani metodologicznej zależności od innych modalności. Chodzi raczej o zależność logiczną i przedmiotową; filozofia nie tworzy własnej modalności doświadczenia, lecz reflektuje nad sposobami jego ujmowania obecnymi w innych dziedzinach. Jednocześnie nie przekreśla to jej autonomii jako swoistej aktywności ducha, której zadaniem jest odsłanianie relacji między modalnościami oraz ukazywanie ich granic. Filozofia nie jest partnerem rozmowy, ale stanowi metanarrację jak sędzia, który dba o to, aby żaden uczestnik rozgrywki nie był uprzywilejowany. Dla Oakeshotta filozofia nic nie mówi o świecie w tym sensie, że nie stanowi formy scalania doświadczenia i modalności, ale formę zabezpieczenia ich egalitarnej autonomii. Nie proponuje zatem wielkich gnostyckich snów pokazujących równie wielkie racjonalne teorie aktywności ludzkiej. Rozmowa to spotkanie głosów różnych modalności, a nie argumentacja, dominacja, perswazja i decyzja. Rozmowa to wielogłos, wielojęzyk i spotkanie, natomiast każda modalność mówi po swojemu.

Właściwie nie jest ona możliwa bez różnorodności głosów: w niej spotykają się światy odmiennych dyskursów, by zyskać wzajemne uznanie i cieszyć się ową nieokreśloną relacją, która nie wymaga ani nie przewiduje ich wzajemnego dostosowania (Oakeshott, 1999b, s. 244–245; zob. także Taylor, 1989; Podoksik, 2003).

Rozmowa taka charakteryzuje się otwartością, inkluzywnością z jednoczesną niekonkluzywnością, co sprzyja różnorodności i wieloznaczności.

W moim przekonaniu jednak rozmowa to takie kulturowanie języka i mowy ludzkości, aby ta rozmowa była pogłębiona, możliwie szeroko kontekstowa i uwrażliwiona; tymczasem dzisiaj rozmowa płowieje, stając się często sitcomową fasadą rzeczywistości ślizgającą się po powierzchni życia. Co prawda Oakeshott określa rozmowę jako spontaniczną przygodę intelektualną (Oakeshott, 1999b, s. 244), ale nie redukuje jej wyłącznie do wymiaru czysto intelektualnego. Choć odbywa się ona w języku i wymaga pewnej formy rozumności wypowiedzi, obejmuje także inne sposoby artykulacji doświadczenia, takie jak obrazy wyobraźni czy ekspresję uczuć, czego wyrazem jest uznanie przez Oakeshotta głosu poezji za jeden z równoprawnych elementów rozmowy ludzkości. Rozmowa nie odbywa się jedynie na poziomie intelektu, ale staje się możliwa, gdy uwzględnimy wymiar wolicjonalny, emocjonalny, a przede wszystkim określoną postawę uczestników rozmowy. W tym kontekście ważną kwestią jest wymiar edukacyjny. Dla Oakeshotta kształcenie ogólne to nie tylko uczenie kompetencji miękkich, w tym niesłuchanie ważnej umiejętności myślenia krytycznego, ale kształcenie konkretnych doświadczeń (zob. Godoń, 2014, s. 89). Jak postaram się pokazać poniżej, kompetencje związane z *critical thinking* (zob. Glaser, 1941/1972, s. 5–6; Lai, 2011; Facione, 1990; Passmore, 2010; Ennis, 1985; Halpern, 1998; Paul, 1992; Barnett, 1997; Davies & Barnett, 2015) to tylko jeden z elementów krytycyzmu antydogmatycznego, który z kolei jest wyłącznie składową szeroko rozumianej postawy krytycznej. Postawa krytyczna obejmuje przede wszystkim zdolności wrażliwego pogłębiania doświadczenia świata, umiejętności wieloaspektowego i polimitycznego jego rozumienia, a także kompetencje autokrytyczne.

FILOZOFIA JAKO ZETETYCYZM

Przypomnijmy, dla Oakeshotta filozofia charakteryzuje się niewygaszalną chęcią wspinaczki (podróży) z jednoczesnym wyłączeniem pamięci i zdeterminowania pomiędzy następującymi po sobie obrazami świata. Filozofia jest metanarracją nad modalnościami i nie wnosi

niczego do rozmowy tych odmiennych głosów. Czyżby? W moim przekonaniu filozofia jest radykalna (tak jak dla Oakeshotta), ale nie dlatego, że wyzbywa się pamięci i niezeterminowania, tylko dlatego, że jest źródłowo holistycznym dopowiedzianym nieskrępowaniem, działalność polityczna natomiast z konieczności jest fragmentarycznym skrepowanym niedopowiedzeniem. Poza tym metafora wspinaczki i liczne komentarze Oakeshotta nie uzasadniają tego, skąd ta chęć wynika czy też na czym się opiera. Sądzę, że tu właśnie tkwią ograniczenia wewnętrzne koncepcji tego myśliciela. Dla niego idealnymi biegunami postaw są *politics of faith* i *politics of scepticism*, które próbują zawłaszczyć swojego oponenta i ustanowić własny, wyłączny model. Nawet jeśli zgodzimy się z postulatem Oakeshotta, że wyjście z ich doktrynalnego jedynowładztwa w stronę konwersacyjnego spotkania stanowi krok we właściwym kierunku, to i tak nic to nie zmienia, ponieważ nadal myśli się o „obszarze dyskursu”, który jest wyznaczony opozycją polityka wiary (utopia) – polityka sceptycyzmu; w istocie rzeczy opozycja ta sprowadza się do operowania w granicach paraliżujących ostateczności: polityka wiary to pozytywny dogmatyzm, zaś negatywistycznie ujęty sceptycyzm to *de facto* sceptycyzm epechiczny.

Duża część konserwatywnie nastawionych myślicieli głosi polityczny sceptycyzm sprowadzający się do powstrzymywania się lub tylko ograniczania działania politycznego z uwagi na konieczność odejścia od istniejącego porządku, którego zasadność należałoby odpowiednio uzasadnić. Uzasadnienie zmian spoczywa na zmieniającym. Takie podejście zakłada zobligowanie do wyjaśnień strony dążącej do zmiany, a nie tej trwającej przy tym, co jest. Tak rozumiany sceptycyzm jest sceptycyzmem epechicznym, czy też efektywnym, a nie zetetycznym (Kubok, 2021, s. 126–140; zob. też Gerencser, 2000; Tseng, 2003; Laursen, 2005). Sceptycyzm epechiczny ma charakter wyłącznie negatywny, powstrzymujący i konserwujący, możliwe jest jednak zaproponowanie innego rozumienia sceptycyzmu, który – wyzbywszy się gnostycyzmu, *politics of perfection*, a przede wszystkim modelu aristofilozoficznego (Kubok, 2021, s. 139–140) – tenduje w stronę pozytywności, aktywności, a nawet nadziei. Zetetycyzm promuje powściągliwość w stosunku do chęci udzielania ostatecznych odpowiedzi z jednoczesną zachętą do działania, poszukiwania i dążenia. Zatem w miejsce sceptycyzmu zawieszającego osąd

i zmianę proponowany jest sceptycyzm zetetyczny, który łączy aktywność różnorodnych modalności z uzasadnieniem chęci filozoficznej wspinaczki (zob. Kubok, 2021, s. 128). Filozofia ujęta zetetycznie zakłada nieskrępowaną chęć dążenia do odpowiedzi wraz z wystrzeganiem się pychy ostateczności i wstydu rezygnacji. Poza tym dąży ona do zrozumienia warunków i schematów samego dyskursu i spotkań różnorodnych głosów. Trafnie zbliżone podejście ukazuje Adam Ostolski:

Filozofowanie byłoby wtedy tworzeniem przestrzeni, w której możliwa jest rozmowa, a nie poszukiwaniem ostatecznych konkluzji. [...] Podstawowym zainteresowaniem filozofa jest kultywowanie pewnego języka, a nie uzasadnianie konkretnych posunięć w doraźnej grze. Konkretnie problemy rzadko są dla filozofa najbardziej naglącą rzeczywistością, a częściej przykładami ilustrującymi możliwości pewnego sposobu myślenia (Ostolski, 2000, s. 100).

Spośród wymienianych przez Oakeshotta modalności praktyka (polityka) i nauka zdają się dominującymi głosami, których wymiar działania jest niezaprzeczalny (Sullivan, 2007). W pierwszym przypadku jest to ciągle pragnienie i zaspakajanie, w drugim – wytrwałe poszukiwanie wizji zrozumiałego świata. W mniejszym stopniu chcemy myśleć o historii i poezji jako o określonych działaniach. Tymczasem również historia może być ujęta nie jako rekonstrukcja faktów, ale jako konstruktywna aktywność interpretowania przeszłości. Warto zauważyć, że Oakeshott stanowczo odrzucał pojmowanie historii jako prostego zbioru przeszłych „faktów”, twierdząc, że przeszłość historyczna jest zawsze konstrukcją historyka, która nie istnieje poza samym procesem badania. Jednocześnie filozof ten kategorycznie bronił autonomii i obiektywności historii, wyraźnie dystansując się od nurtów narratywistycznych, takich jak u Haydena White’a, które poprzez asymilację historii do poezji negują jej status jako odrębnej i niezależnej dyscypliny. Dla Oakeshotta asymilacja historii do poezji (literatury) była pomieszaniem „modalności doświadczenia” (*modes of experience*). Każda z nich (nauka, praktyka, historia, poezja) jest autonomiczna i nie powinna być oceniana miarą innej.

Nie inaczej jest z poezją; ona także jest *non-laborious activity* (Oakeshott, 1999b, s. 268), która powinna być traktowana jako samowystarczalna (niepragmatyczna) i bezinteresowna aktywność

kontemplacyjna manifestująca się w zachwycie. W moim przekonaniu można w tym miejscu pójść dalej niż Oakeshott, choć nadal trzymając się dla jasności jego słownika. W miejsce sceptycyzmu epechicznego akcentować należy zetetycyzm jako sceptycyzm aktywistyczny i ukazujący intencjonalne „napędy” wszystkich modalności oraz samej filozofii, co tłumaczyć może naszą ciągłą chęć wspinaczki (zetetycznego dążenia). I tak: praktyka to zetetycyzm pożądania, nauka – zetetycyzm rozumienia, historia – zetetycyzm interpretacji przeszłości, a poezja – zetetycyzm zachwytu. Nie zamykając listy potencjalnych modalności, trzeba dodać, że sama filozofia byłaby wtedy zetetycyzmem modalności. Ujęty w ten sposób zetetycyzm przejawia się na różne sposoby w różnych aktywnościach oraz stanowi jednoczący i podmiotowo syntetyzujący składnik rudymenarnej postawy człowieka: *homo criticus* w formule *homo zeteticus*. Jak to ukażę poniżej, poezja w głębszym sensie jako wrażliwość (subtelność) i kontemplacja, a nie tylko jako zachwyt (jedna z modalności), będzie mogła zostać potraktowana – wraz z szeroko rozumianym krytycyzmem – jako wyraz owej fundamentalnej postawy człowieka fundującej *proscenium* rozmowy.

PROSCENIUM ROZMOWY

Zgadzam się, że modalności to różne sposoby doświadczania świata, z których żaden nie jest uprzywilejowany, za to każdy jest aspektowy, a przez to niepełny. Ta niepełność wiąże się z niepewnością jako formułą rozstrzygalności. Dla Oakeshotta filozofia jest tylko metaanalizą modalności, działalnością krytyczną i pasożytniczą. Jednak musi istnieć – moim zdaniem – jakieś tło całości, w horyzoncie którego mozaika modalności może zostać w ogóle zrozumiała. Cóż innego, jeśli nie pozytywnie pojęta filozofia, niepasożytnicza i dopuszczająca polimityczność, a zarazem zetetyczna w swojej istocie, może wejść w tę rolę? Nawet rozmowa ludzkości zakłada wspólny język porozumienia, wyjście poza grozę wieży Babel. Oakeshott wyraźnie pisze o tym, że musi istnieć miejsce, gdzie rozmaite języki spotykają się, by stworzyć złożoną całość (Oakeshott, 1999b, s. 244); w innym miejscu dodaje, że każdy głos nie przemawia tylko w swoim języku, ale musi być dla innych zrozumiały (Oakeshott, 1999b, s. 290). Co

więcej, obrazem tego miejsca nie jest dysputa, badanie, dociekanie, dowodzenie, ale właśnie rozmowa; nie ma określonych jej warunków, żadnego moderatora czy też arbitra, żadnej hierarchii, ani potencjalnego zwycięzcy; rozmowę można określić co najwyżej jako „spontaniczną przygodę intelektualną” (Oakeshott, 1999b, s. 244).

Niemniej jednak jeśli nawet ujmemy kulturę jako rozmowę, to rozmowa odbywać się musi w jakimś „języku”, a „rozmówcy” powinni mieć do niej określone kompetencje. Rozmowa przecież to nie zmultiplikowany monomityczny wielogłos, lecz jakkolwiek zrozumiały dla „uczestników” przekaz. Wydaje się, że trzeba przynajmniej ogólnie scharakteryzować ten fundament rozmowy, o którym Oakeshott nie mówi; nazywam go *proscenium* rozmowy. Jak jednak zinterpretować własne słowa Oakeshotta: Jeśli rozmowa jest spotkaniem różnorodnych głosów, a nie ich mijaniem się, to czy nie powinniśmy określić choćby ogólnie tego miejsca spotkania? Jeśli Oakeshott porównuje rozmowę do hazardu, gdzie nie liczy się tak naprawdę wygrana, ale samo obstawianie, to czy przypadkiem nie przyznaje sam, że są reguły obstawiania? Różnorodność głosów bez wzajemnego dostosowania się i bez konkluzywności też może wymagać zarówno miejsca, jak i kompetencji. O jednej z takich umiejętności wspomina zresztą Oakeshott: to „umiejętność uczestniczenia w rozmowie” (Oakeshott, 1999b, s. 245).

Nie pretenduję w tym miejscu do ukazania wyczerpującej charakterystyki *proscenium* rozmowy wraz z wszystkimi kluczowymi kompetencjami jej uczestników. Zwrócę tylko uwagę na wybrane. W swoich badaniach dotyczących krytycyzmu (Kubok, 2015; Kubok, 2018; Kubok, 2021) wyróżniam trzy podstawowe formy: krytycyzm separacyjny, krytycyzm antydogmatyczny oraz krytycyzm epistemologiczny. Krytycyzm separacyjny to najbardziej rudymenarny i podstawowy typ krytycyzmu, na którym bazują pozostałe typy; polega on na zdolności do rozróżniania, czy też separacji, i polega na wyznaczaniu odpowiednich granic oraz podziałów, umożliwiając tym samym dalszą aktywność. Krytycyzm antydogmatyczny sprowadza się do opozycji wobec pozytywnego dogmatyzmu oraz negatywnego dogmatyzmu (negacja ich obu to sceptycyzm, który może przybierać dwie formy: epechiczną albo zetetyczną); chodzi tutaj o wieloaspektowe odnoszenie się do zastanych faktów i konfrontowanie ich z własnymi przekonaniem, co powoduje konieczność

ciągłego rozważania racji ich uznawania, a także skutkuje możliwością rewizji swoich poglądów. Natomiast krytycyzm epistemologiczny ma charakter metaprzmiotowy i związany jest z autorefleksją oraz umiejętnością ewaluowania technik myślenia i metodologii; poza tym ukazuje on niezbędność poprzedzania i opierania wszelkiej refleksji na dociekaniach epistemologiczno-metodologicznych.

W moim przekonaniu szeroko rozumiany krytycyzm stanowi kluczowy element składowy owego *proscenium* rozmowy. Krytycyzm separacyjny obejmuje zdolności do rozpoznawania granic i operowania fundamentalnymi rozróżnieniami, w tym relacją ja – nie-ja; to także umiejętność pogłębiania dyskursu, wyczulenia na subtelności oglądu, rozpoznawanie szerokiego kontekstu zagadnień. Krytycyzm antydogmatyczny związany jest z podejrzliwością wobec wszelkich form dogmatyczności (pozytywnej i negatywnej), a jednocześnie z promocją aktywności o charakterze zetetycznym. Krytycyzm epistemologiczny koncentruje się na metamodalnej refleksji filozoficznej zmierzającej do wykluczenia monomityczności partykularnego oglądu i supremacji konkretnej modalności. Poza tym tak ujęty krytycyzm ukazuje także inne kompetencje przynależne do *proscenium*: krytyczna otwartość na różne głosy, umiejętność słuchania lub wspólnego milczenia, zdolność do rozmowy bez przemocy, czy też chęci zwycięstwa, ciągła dążność (element zetetyczny) jako niezbywalna aktywność, wrażliwość na subtelności świata. Oakeshott w komentarzu do kwestii wychowania przywołuje (bez podania źródła cytatu) słowa Williama Cory’ego, rektora szkoły w Eton:

w szkole „idzie nie tyle o to, abyś gromadził wiedzę, ile o to, abyś był zdolny do wysiłku umysłowego opartego na krytyce [...]. Pewną dawkę wiedzy istotnie możesz sobie przyswoić i zachować nawet przy przeciętnych zdolnościach; nie trzeba też żałować godzin strawionych na naukę rzeczy, o których potem zapomniałeś, albowiem cień straconej wiedzy uchroni cię przed niejednym złudzeniem. Ale nie tyle po wiedzę udajesz się do dobrej szkoły, ile po naukę umiejętności i obyczajów: obyczajów uwagi, umiejętności wyrażania swych myśli i szybkiego przyswajania wiadomości, przyjmowania nowych pozycji intelektualnych, wczuwania się w myśli innego człowieka; obyczajów poddawania się cenzurze i krytyce, umiejętności stopniowania zgody i niezgody; obyczajów precyzyjnego dostrzegania szczegółów; umiejętności oceniania, jak wiele można dokonać w określonym czasie; po naukę smaku i różnicowania, dzielności i trzeźwości

umysłu. A przede wszystkim do dobrej szkoły idzie się po to, by poznać samego siebie” (Oakeshott, 1999b, s. 246, przyp. 1).

Nie mogę się powstrzymać przed pokazaniem, że właśnie ten fragment podkreśla kluczowe wymiary krytycyzmu, który zarysowałem, łącznie z trzema jego typami: krytycyzm separacyjny (różnicowanie, przyjmowanie nowych pozycji intelektualnych, obyczaj precyzyjnego dostrzegania szczegółów), krytycyzm antydogmatyczny (wysiłek umysłowy oparty na krytyce, ochrona przed złudzeniami, wczuwanie się w myśli innego człowieka, obyczaj poddawania się cenzurze i krytyce, umiejętności stopniowania zgody i niezgody, umiejętności oceniania, dzielność i trzeźwość umysłu), krytycyzm epistemologiczny (samopoznanie). Właśnie w tym ostatnim aspekcie uwidacznia się rola poezji (sztuki).

KONTYNGENTNY UROK POLIMITU, CZYLI WARTOŚĆ PSTROKATEJ RÓŻNORODNOŚCI

Kultura ujęta jako rozmowa to umiejętność słuchania różnorodnych głosów bez pouczania, zawłaszczania, dominacji, paternalistycznej tolerancji na podejrzaną inność. Chodzi o to, żeby nie ulegać grzechowi *superbia*, które określić można jako

wyłączne zaabsorbowanie własną wypowiedzią, mogące doprowadzić do utożsamienia rozmowy ze sobą samym i do mówienia w taki sposób, jakby się mówiło jedynie do siebie. A wówczas może się okazać, że górę wzięją obyczaj barbarzyński (Oakeshott, 1999b, s. 247).

Różnorodność dla Oakeshotta wiąże się z różnymi modalnościami w rozmowie ludzkości, ale także w każdej z nich odnaleźć można różnorodne głosy stanowisk czy też przekonań. Ta wieloaspektowa różnorodność oferuje zasób dla każdego człowieka, którego kształcenie sprowadza się do zdolności nieignorowania tych zaproszeń do rozmowy (Oakeshott, 2001, s. 22). Oakeshott mówi o wielości autonomicznych głosów, które biorą udział w dyskusji. Dla niego jednak wielość głosów sprowadza się do różnych typów modalności doświadczenia. W moim przekonaniu można pójść dalej i wykorzystać uwagi Odon Marquarda. Jak już była o tym mowa, jednym

z elementów *proscenium* rozmowy jest krytycyzm epistemologiczny zmierzający do wyzbycia supremacji konkretnego głosu i wybranej modalności. Chodzi o to, aby jedna narracja lub typ oglądu nie zakrzyrzała pozostałych. Poza tym rozmowa, aby była ożywcza i rozwijająca, powinna być rozmową różnorodnych głosów, a nie monologiem samopotwierdzania się rozpisany na wiele głosów.

Żyjemy w świecie opowieści (mitów), których głosy układają się w różnorodne konstelacje i układy. Zdaniem Marquarda „niebezpieczny jest zawsze monomit [...]; nie są natomiast niebezpieczne polimity” (Marquard, 1994b, s. 101). W moim przekonaniu polimity też mogą być niebezpieczne, a więc lepiej jest powiedzieć, że polimityczność jest strawniejsza niż monomityczność, która zazwyczaj jest niestrawna. „Kto polimitycznie – żyjąc i opowiadając – uczestniczy w wielu historiach, ten zawsze jednej historii zawdzięcza wolność od każdej innej historii *et vice versa* [...]” (Marquard, 1994b, s. 102). Monomit, wykluczając wolność, jest zniewoleniem tożsamości wynikającym z braku różności; jego przykazanie brzmi: nie będziesz miał obcych opowieści poza mną. Chodzi więc o to, aby dążyć zetetycznie do podziału władz:

uwolnij się przez dokonywanie podziału, czyli dbaj o to, by władze, którymi są historie, szukając dostępu do ciebie trzymały się wzajemnie w szachu i w ten sposób limitowały ten dostęp – to właśnie w ten sposób człowiek zyskuje szansę bycia istotą wolną i złożoną, czyli bycia jednostką (Marquard, 1994b, s. 102).

Dla Marquarda podział władz ma bowiem sięgać przekonań i prowadzić do pluralizmu jako uznania więcej niż jednego sposobu myślenia i życia (Marquard, 2001, s. 120; Marquard, 1994a, s. 113). Krytycyzm separacyjny zastosowany na poziomie krytycyzmu epistemologicznego (metanarracyjnego) sprowadza się do dokonywania podziałów w ramach jednej opowieści, co prowadzi do wielości różnorodnych opowieści wzajemnie się równoważących i ograniczających.

Zgadzam się z Marquardem, że filozofia powinna zaprzestać kolaboracji z monomitem, z ortologicznym Mono-Logosem (Marquard, 1994b, s. 118). Filozofowie dążący do rozstrzygnięcia zawsze traktują rozmowę jako przygotowanie do zamknięcia rozmowy i ustalenia odpowiedzi. Tymczasem akceptacja wielu różnorodnych opowieści dostarcza rozmowie głębi, której zazwyczaj brakuje spłaszczonemu

uzgodnieniu czy też kompromisowi. Dążenie do odpowiedzi nie musi być jednoznaczne z ostatecznym rozwiązaniem problemu, a raczej powinno uczyć wrażliwości na kontekst, pogodzenia się z omylnością i wieloznacznością, a przede wszystkim otwarcia na inne oglądy. Wieloznaczność jest szczególnie widoczna w naukach humanistycznych i społecznych.

Ten podział władz – wycucie historycznej złożoności i wieloznaczności: wolnościowego efektu powszechnej różnorodności rzeczywistości życiowej – staje się właśnie nowoczesny, chroniąc przed niebezpieczeństwem tylko jednoznacznej jedynej historii, i coraz bardziej niezbędny [...]. [W]ykształcenie bowiem jest gwarancją zdolności do emigracji (Marquard, 1994a, s. 113–114).

Owocna rozmowa otwiera jej uczestników na to, co nowe, przede wszystkim na nowe-akceptowane-w-swej-odrębności. Nie chodzi zatem o rozwój w swoim własnym monoświecie, ale o możliwość życia lub podróżowania w różnych światach. Propozycja taka ani nie kwestionuje takich obszarów, w których odpowiedź może być trwała (matematyka, logika), ani nie musi prowadzić do całkowitej dowolności. Wybór: albo ostateczne rozstrzygnięcie albo totalna dowolność, wydaje się fałszywą alternatywą rozłączną dokonaną z perspektywy aristofilozoficznej. Marquard proponuje „obowiązywanie łagodne”, ponieważ każdy z nas jest uwikłany w określone stanowiska i nie mamy nieśmiertelności, aby je permanentnie zmieniać (Marquard, 2001, s. 121–122). Chodzi o to, aby pluralizm współzawodnictwa pogłębić o pluralizm swoistości z jego kluczową zasadą: „więcej widzieć, więcej żyjąc” (Marquard, 2001, s. 122). W rozmowie – co warto jeszcze raz podkreślić – liczą się zarówno kompetencje krytycznego uczestnictwa w rozmowie, ale też troska o jakość rozmowy.

POEZJA: GŁOS I SZEPT

Poezja, na którą składa się aktywność artystyczna, to dla Oakeshotta jedna z modalności modelujących doświadczenie. Poezja sprowadza się do tworzenia obrazów i poruszania się wśród nich (Oakeshott, 1999b, s. 262). Poezja to doświadczenie kontemplacyjne (związane z zachwytem), które jest autotelicznym działaniem (choć nie pracą),

a nie tylko biernym oglądem. Dla niego we współczesnej konwersacji dominują modalności praktyki i nauki (dzisiaj nawet bezpośrednio na siebie się przekładające), pozostałe są marginalizowane, co zaburza równowagę. Trzeba dociążyć poezję, aby konwersacja nie była monotonna i zdominowana przez partykularne głosy. O ile filozofia jest pasożytnicza dla Oakeshotta, to poezja jest próżniacza, ponieważ opiera się na autotelicznej kontemplacji obrazów bez ich ewaluacji (zob. Polakowski, 2007, s. 266). Istnieją jednak specyficzne „obszary” wspólnoty (rozumienia) głosów poezji i praktyki: miłość i przyjaźń, wspomnienia z dzieciństwa (Oakeshott, 1999b, s. 292–295). Kontemplacja to nie bierne przyjmowanie, ale działanie i tworzenie obrazów, które są jednostkowe, ale nieujęte jako konkretne przypadki ogółu. Kontemplacja nie jest konkluzją, lecz rozrastającą się aktywnością, nie jest zadaniem, ale procesem pobudzonym zachwytem.

Poezja to jednak nie tylko głos w rozmowie ludzkości, ale także wiele mówiący szept. Poezja (sztuka) ma potencjał bycia istotnym i kształtowanym elementem *proscenium* w formie rozbudzania wrażliwości i subtelności; jest ona co prawda bezinteresowna intencjonalnie, ale oddziałująca w dłuższej perspektywie. Więcej nawet, poezja to wgląd w formule wrażliwości, subtelność oglądu, rozpoznanie głębi rozróżnień aż do rozmycia granic. Tak więc poezja, tak ujęta, ma zdolność penetrowania granic naszego oglądu, peryferii ujmowanego świata, zanikających horyzontów krytycyzmu separacyjnego. Mówiąc o nieustalonej liczbie głosów w rozmowie ludzkości, Oakeshott dodaje, że można rozróżnić „dalsze, subtelniejsze modulacje” (Oakeshott, 1999b, 246). Sądzę, że to właśnie poezja ma zdolność zetetycznego usubtelniania modulacji naszych oglądów, a zarazem niezwykłą umiejętność obcowania z niewyraźnością.

Świat uświadamiany podmiotowi dzięki kontemplacji może być mroczny, a jego obrazy mogą być niewyraźne; ponieważ zaś sama ta czynność graniczy z letargiem, to, co pojawia się, będzie zaledwie sekwencją obrazów, następujących kolejno w luźnym powiązaniu, a każdy z nich będzie przez chwilę źródłem zachwyty, nigdy jednak nie zostanie zatrzymany, by stać się przedmiotem badań. Jest to wszakże zaledwie najniższy punkt kontemplacji, z którego podmiot wznosi się, gdy jeden z obrazów – ze względu na wyjątkowy zachwyty, jaki wzbudza – skupi na sobie całą uwagę i stanie się jądrem czynności, w której może się rozmnożyć, ściągając ku sobie obrazy pozostałe, łącząc się z nimi i tworząc jakąś bardziej rozwiniętą i złożoną

kompozycję. Układ ten nie stanowi jednak konkluzji; to tylko jeszcze jeden obraz tego samego typu. Jest to proces, w którym obrazy mogą się nawzajem wytwarzać i przekształcać, mogą się mieszać, ale nie dąży się tu do jakiegoś przemyślanego efektu. [...] A ponieważ przedmiotem poszukiwań nie jest wyjście z tego labiryntu obrazów, przewodnik jest tu zbyt czyny. Tym, co pobudza do działania i nadaje mu jakakolwiek spójność, jest zachwyty, zapewniane przez owo stale rozszerzające swój zakres partnerstwo kontemplującego podmiotu i jego obrazów (Oakeshott, 1999b, s. 267–268).

Nie ma czegoś takiego jak *vita contemplativa*, a jedynie

chwile kontemplacji, oderwanej i uwolnionej z nurtu ciekawości i planowych działań. Poezja jest czymś w rodzaju nieobecności, snem we śnie życia; dzikim kwiatem, co wyrósł na naszym łanie pszenicy (Oakeshott, 1999b, s. 296).

Sądzę, że wspomnianą tu nieobecność można potraktować jako horyzont wglądu, którego biegunową przeciwwagą są najbardziej fundamentalne i wyraźne rozróżnienia (krytycyzm separacyjny). Poezja ma fundujący potencjał operowania na całej skali doświadczeń od rudymen tarnej opozycyjności poprzez świat subtelnych rozróżnień, aż po niewyraźność zanikającą w nieobecności. W ten sposób świat staje się wielowymiarowy, niespłaszczony, odporniejszy na tępe jednostronne próby jego opisanie jego topografii przynależnej do dominujących głosów praktyki i nauki. Seamus Heaney w wierszu *Digging* (1966) pisał: „Pomiędzy kciukiem a palcem wskazującym / Tkwi przysadziste pióro. / Nim będę kopać” (przeł. P. Sommer).

Oakeshott sugeruje, że poezja jest nie tylko kontemplacyjnym oderwaniem od praktyki życia, ale nawet może ona w jakiś sposób zmieniać praktykę (upoetycznienie codzienności), a co za tym idzie – politykę.

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, 1999b, s. 295).

W literaturze trwa spór dotyczący Oakeshottowego pojmowania poezji. Czy jest ona zrównana z innymi modalnościami, czy jednak wnosi coś więcej. Efraim Podoksik zdecydowanie uważa, że poezja nie jest traktowana inaczej niż pozostałe modalności (Podoksik, 2002, s. 730). Inne podejście prezentuje Glenn Worthington, który uważa, że wyobraźnia poetycka ukazuje kluczowe aspekty ludzkiego postępowania (Worthington, 2002, s. 310).

W moim przekonaniu głos poezji wynosi ją jednak poza modalność i staje się ona – obok krytycyzmu i zetetycyzmu – źródłowym fundamentem naszej postawy wobec świata, w ramach której różne typy doświadczeń zyskują zdolność do wzajemnej rozmowy lub przynajmniej dają się zrozumieć w ramach całości.

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, 1999c, s. 246).

Nie zgadzam się z tym poglądem. Aktywność wyrażona jako połączenie krytycyzmu, zetetycyzmu i głosu poezji jest po części aktywnością filozoficzną; ta aktywność to działanie zmieniające granice, warunki, a finalnie być może też treść rozmowy. Zmienia się przede wszystkim pojmowanie całościowego tła i warunków modalności jako takich. Filozofia bada, kształtuje i pogłębia zdolność rozmowy i możliwości funkcjonowania w innych światach wraz z ich odmiennymi i wieloznacznymi głosami. W tej wielkiej rozmowie ludzkości ważne jest przede wszystkim kształtowanie zdolności do uczestnictwa w rozmowie i uczynienie jej rozmową wartą mowy, która potrafi widzieć złożone struktury istotnych problemów.

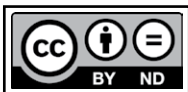
BIBLIOGRAFIA

- Barnett, R. (1997). *Higher education: A critical business*. Buckingham: Open University Press.
- Botwinick, A. (2011). *Michael Oakeshott's skepticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Boucher, D. (1984). The creation of the past: British idealism and Michael Oakeshott's philosophy of history. *History and Theory*, 23(2), 193–214. DOI: 10.2307/2505006
- Buksiński, T. (2006). *Współczesne filozofie polityki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Bullough, E. (1957). *Aesthetics: Lectures and essays*. London: Bowes & Bowes.
- Davies, M., & Barnett, R. (Red.). (2015). *The Palgrave handbook of critical thinking in higher education*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ennis, R.H. (1985). A logical basis for measuring critical thinking skills. *Educational Leadership*, 43(2), 44–48.
- Facione, P.A. (1990). *Critical thinking: A statement of expert consensus for purposes of educational assessment and instruction (The Delphi Report)*. California Academic Press.
- Franco, P. (1990). *The political philosophy of Michael Oakeshott*. New Haven: Yale University Press.
- Frowe, I. (2007). "The politics of faith and the politics of scepticism": Michael Oakeshott, education and extremism. *British Journal of Educational Studies*, 55(3), 264–285. DOI: 10.1111/j.1467-8527.2007.00379.x
- Gerencser, S. (1995). Voices in conversation: Philosophy and politics in the work of Michael Oakeshott. *The Journal of Politics*, 57(3), 724–742. DOI: 10.2307/2960190
- Gerencser, S. (2000). *The skeptic's Oakeshott*. New York: St. Martin's Press.
- Glaser, E. (1972/1941). *An experiment in the development of critical thinking*. New York: AMS Press.
- Godoń, R. (2014). Uczenie się jako uczestnictwo w rozmowie ludzkości. *Paedagogia Christiana*, 33(1), 83–95. DOI: 10.12775/pch.2014.006
- Greenleaf, W.H. (1966). *Oakeshott's philosophical politics*. New York: Barnes & Noble.
- Halpern, D.F. (1998). Teaching critical thinking for transfer across domains: Dispositions, skills, structure training, and metacognitive monitoring. *American Psychologist*, 53(4), 449–455. DOI: 10.1037/0003-066X.53.4.449
- Kubok, D. (2015). Comments on the sources of Greek philosophical criticism. W D. Kubok (Red.), *Forms of criticism in philosophy and science* (s. 9–31). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Kubok, D. (2018). Critical thinking and philosophical criticism – An outline of the problem. 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. 1–10). Berlin: De Gruyter.
- Kubok, D. (2021). *Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kubok, D. (2022). Filozofia a polityka: Lekcje z Oakeshotta, Bradatana i Sokratesa. *Horyzonty Polityki*, 13(45), 183–201. DOI: 10.35765/hp.2329
- Lai, E.R. (2011). *Critical thinking: A literature review research report*. London: Pearson.
- Laursen, J.C. (2005). Oakeshott's skepticism and the skeptical traditions. *History of Political Thought*, 26(3), 441–458. DOI: 10.1177/1474885105048048
- Marquard, O. (1994a). *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard, O. (1994b). *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard, O. (2001). *Szczęście w nieszczęściu: Rozważania filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Norris, A. (2017). Michael Oakeshott and the postulates of individuality. *Political Theory*, 45(6), 824–852. DOI: 10.1177/0090591716656460
- Oakeshott, M. (1933). *Experience and its modes*. Cambridge: University Press.
- Oakeshott, M. (1962). *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen.
- Oakeshott, M. (1999a). Filozofia polityki. Tłum. A. Lipszyc. W P. Śpiewak (Red.), *Wieża Babel i inne eseje* (s. 119–138). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Oakeshott, M. (1999b). Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości. Tłum. Ł. Sommer. W P. Śpiewak (Red.), *Wieża Babel i inne eseje* (s. 243–296). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Oakeshott, M. (1999c). *Wieża Babel i inne eseje*. Tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, & M. Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Oakeshott, M. (2001). *The voice of liberal learning*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (2019). *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ostolski, A. (2000). Różnorodność bez pluralizmu: O konserwatyzmie Michaela Oakeshotta. *Etyka*, 33. DOI: 10.14394/etyka.801
- Passmore, J. (2010). On teaching to be critical. W R.S. Peters (Red.), *The concept of education* (s. 134–147). London: Routledge.

- Paul, R. (1992). Critical thinking: What, why, and how? *New Directions for Community Colleges*, 77, 3–24. DOI: 10.1002/cc.36819927703
- Plotica, L.P. (2013). “This is simply what I do”: Wittgenstein and Oakeshott on the practices of individual agency. *The Review of Politics*, 75(1), 45–68. DOI: 10.1017/S0034670512001076
- Podoksik, E. (2002). The voice of poetry in the thought of Michael Oakeshott. *Journal of the History of Ideas*, 63(4), 717–733. DOI: 10.1353/jhi.2003.0010
- Podoksik, E. (2003). *In defence of modernity: Vision and philosophy in Michael Oakeshott*. Exeter: Imprint Academic.
- Polakowski, M. (2007). Indywidualność jako kategoria filozofii Michaela Oakeshotta. *Dialogi Polityczne*, 8, 263–276. DOI: 10.12775/DP.2007.042
- Riley, P. (1992). Michael Oakeshott, philosopher of individuality. *The Review of Politics*, 54(4), 649–664.
- Smith, T.W. (1996). Michael Oakeshott on history, practice and political theory. *History of Political Thought*, 17(4), 591–614.
- Sullivan, A. (2007). *Intimations pursued: The voice of practice in the conversation of Michael Oakeshott*. Exeter: Imprint Academic.
- Szahaj, A., & Jakubowski, N.M. (2005). *Filozofia polityki*. Warszawa: PWN.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tseng, R. (2003). *The sceptical idealist: Michael Oakeshott as a critic of the Enlightenment*. Thorverton: Imprint Academic.
- Tseng, R. (2013). Scepticism in politics: A dialogue between Michael Oakeshott and John Dunn. *History of Political Thought*, 34(1), 143–170.
- Wells, H. (1994). The philosophical Michael Oakeshott. *Journal of the History of Ideas*, 55(1), 129–145. DOI: 10.2307/2709957
- Wood, N. (1959). A guide to the classics: The skepticism of Professor Oakeshott. *The Journal of Politics*, 21(4), 647–662.
- Worthington, G. (2002). The voice of poetry in Oakeshott’s moral philosophy. *The Review of Politics*, 64(2), 285–310. DOI: 10.1017/S0034670500038109

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/