



1(1)/2010

PAWEŁ ARMADA

Polityczna natura człowieka jako problem: między czytaniem Arystotelesa a nowoczesnym użyciem rozumu

1. Użycie sformułowania „polityczna natura człowieka” może stać się źródłem głębokich nieporozumień. Stanowi ono bowiem problem w wymiarze historyczno-filozoficznym, którego właściwe rozumienie, u źródeł, może określić sens i kierunek dociekań politologicznych. Naszkicowane niżej uwagi mają, po pierwsze, przywołać oryginalny kontekst sformułowania zapisanego w tytule; po drugie, wskazać i częściowo rozjaśnić napięcie między życiem politycznym a życiem kontemplacyjnym, skąd zdaje się wynikać najbardziej podstawowy problem teorii politycznej; po trzecie, jedynie z grubsza zarysować kilka motywów uświadamiających charakter przemiany w myśli nowożytnej, która oddała nas – współczesnych teoretyków i praktyków życia politycznego – od żywego pojmowania klasycznych podstaw pojęciowych, skłaniając do szukania pozornie nowych, a coraz bardziej problematycznych sposobów ujmowania tego, co istotne w polityce czy dla polityki.

W głębokich nieporozumieniach będzie zapewne uczestniczył ten, kto powiąże termin „polityczna natura” z krótszym i bodaj znacznie już spopularyzowanym wyrażeniem „polityczność”, kojarząc je następnie z aktem indywidualnego zaangażowania we własną sprawę (nie prywatny biznes, lecz sprawę najwyższej wagi) czy też opowiedzenia się w całości za pewnym rozstrzygnięciem, którego ostateczna wygrana określa horyzont egzystencji każdego człowieka, mającego u podstaw możliwość dokonania słusznego wyboru. Słuszny wybór wynika z wiary; wiara umożliwia życie na serio czy też poświęcenie życia; indywiduum zyskuje w zamian poczucie pewności w odniesieniu do swojej sytuacji, uznanej wprzód za sytuację szczególną bądź wymagającą szczególnego (szczególnie widocznego?) aktu opowiedzenia się czy zaangażowania. W swej strywalizowanej wersji ta teologiczno-polityczna koncepcja polityczności¹ może przydać się do tworzenia apologii buntownika

1 Być może najważniejszym i ostatecznie najbardziej wpływowym z bliskich nam przedstawicieli myślenia teologiczno-politycznego jest Carl Schmitt, w którego pismach możemy prześledzić nie tylko wątki historyczno-doktrynalne ukazujące zakorzenienie współczesnego opisu ładu instytucjonalnego suwerennych państw w dyskursie teologicznym, lecz nade wszystko fundamentalny pogląd konsekwentnie czyniący wiarę indywiduum jedyną podstawą pełnego zaangażowania czy opowiedzenia się w ramach życia politycznego. Jak powiada znakomity interpretator tychże pism, Heinrich Meier, „posłuszeństwo wiary jest *raison d'être* teologii politycznej w najlepszym znaczeniu tego słowa. To, że nauki i nakazy, które, będąc posłuszni w wierze, możemy wywieść z Objawienia, mogą być odmienne, a nawet stać w ostrej opozycji wobec siebie, nie przeczy zasadzie, która rządzi teologią polityczną. Może ona opowiadać się za władzą lub rewolucją, lub też w konkretnej sytuacji politycznej nie popierać żadnej opcji politycznej w wąskim znaczeniu tego słowa (*Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, przekł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 1/2003-2004, s. 183). Z punktu widzenia teologa politycznego nie ma wszelako miejsca na obojętny dystans wobec rozstrzygnięć politycznych zmieniających kształt zastanej sytuacji: „prawda Objawienia stwarza podział na przyjaciół i wrogów. Kto jej zaprzecza, jest kłamcą. Kto podaje ją w wątpliwość, słucha podszeptów wroga. Kto nie opowiada się za nią, opowiada się przeciwko niej. W tym właśnie prawda, do której teologia polityczna rości sobie prawo, ujawnia swoją wszechobejmującą, wszechobecną władzę, zmuszając do decyzji i wzywając do rozstrzygnięć, których nikt nie może uniknąć” (tamże, s. 181). Wysilek intelektualny zostaje tedy w pełni podporządkowany teologiczno-politycznemu orężu. „Schmitt doskonale opanował ową grę *à deux main* z użyciem tego pojęcia [teologii politycznej], a jego oryginalność polega na tym, że posługuje się teologią polityczną jako

z wyboru, raz na zawsze ukierunkowanego kontestatora czy rewolucjonisty w stylu Che Guevary, w końcu zaś nieprzebranej rzeszy bardziej przygodnych, ale wystarczająco głośnych działaczek i bojowników. Wszakże niezależnie od tego, na jakim poziomie partykularnego zaangażowania czy opowiedzenia się stawalibyśmy tak rozumianego człowieka politycznego, z całą pewnością nie przybliżyłoby nas to do oryginalnego, filozoficznego ujęcia politycznego aspektu natury ludzkiej; aspektu, który – jak zobaczymy – bynajmniej nie jest aspektem wyłącznym czy totalnym.

Czyniąc na wstępie tę uwagę, należy jednocześnie odżegnać się od pokusy bezrefleksyjnego wpisania interesującego nas wyrażenia w kontekst nader banalnych spostrzeżeń na temat człowieka jako istoty społecznej stale poddanej oddziaływaniu ze strony (innych) uczestników życia politycznego. Klasyczna nauka o polityce, z której wywodzi się samo rozważanie tego, co naturalne (w opozycji do tego, co sztuczne i umowne), stawia przed nami daleko poważniejsze zagadnienie, mające dla współczesnego teoretyka polityki wydźwięk normatywny: czy życie dobre, bo – wedle ustaleń filozofów – zgodne z naturą, zamyka się w rozumnym urzeczywistnieniu przynależności indywiduum ludzkiego do jednej z wielu partykularnych wspólnot politycznych? Lub: czy jako takie życie polityczne jest dobre z natury?

Najważniejszym punktem odniesienia dla wszystkich, którzy starają się świadomie sięgać po sformułowanie „polityczna natura człowieka”, pozostają słynne ustępy pomieszczone w I księdze *Polityki* Arystotelesa. Kluczowa wydaje się tutaj konstatacja ludzkiej „niesamowystarczalności” czy też ograniczoności indywiduum w osiąganiu tego, co dobre, począwszy od oczywistej potrzeby

bronią także i po «pozytywnym przekształceniu», by prowadzić polemikę z wrogiem na własnej, przez niego wytyczonej płaszczyźnie, inni teolodzy polityczni często używają tego pojęcia, kierując się zupełnie odwrotnym zamiarem: by stworzyć dystans do teologów politycznych, których teorie polityczne uważają za nieprawdziwe lub wręcz nie do przyjęcia, a także po to, by zaatakować teologię polityczną, której fundamenty oparte na wierze kłócą się z wyznawaną przez nich wiarą” (tamże). Zwięzłe, krytyczne omówienie recepcji (także lewicowej) dzieła C. Schmitta, por. M. Lilla, *Lekomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przekł. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 47-69; por. także Ch. Mouffe, *Polityczność*, przekł. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

wzajemnego łączenia się w celu płodzenia potomstwa i zachowania gatunku. W naturze znajdujemy jednak dalsze uporządkowanie tego rodzaju, iż istota zdolna do władania, przewidująca i rozkazująca, staje ponad istotą wyzbytą tych atrybutów – pan nad niewolnikiem czy kobietą, Grek nad barbarzyńcą – zaś ich interesy są zbieżne. W społeczeństwie ludzkim następuje zejście relacji (wspólnot) między mężem i żoną oraz panem i niewolnikiem, czego rezultatem jest powstanie domu czy rodziny.

Domem, czyli rodziną jest zatem z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia².

Znaczenie trwałej wspólnoty rodzinnej zamyka się wszakże w możliwości zaspokojenia potrzeb dnia bieżącego; poza ten pułap sięga bardziej rozwinięta wspólnota gminna, wciąż oparta na rozbudowanych związkach rodzinnych, gdzie postać króla wyraźnie odpowiada postaci pana czy męża.

Pełna w końcu wspólnota – [powiada Arystoteles] – stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre³.

W tym miejscu ujawnia się kluczowa cecha wywodu filozofa, który, operując pojęciem „natury”, nie tyle zwraca uwagę na zewnętrzne, materialne bodźce wpływające na – choćby bardzo rozciągnięty w czasie – proces decydowania indywidualuów o sposobach organizowania się pod kątem zaspokojenia stwierdzanych potrzeb, ile celowe nakierowanie naturalnego rozwoju, w ramach którego konstytuują się kolejne etapy życia wspólnotowego. Arystotelesowskie państwo (oczywiście widziane przezeń jako *πόλις*, nie zaś rozległe terytorialnie państwo narodowe)

jest bowiem celem, do którego one [poprzednio wskazane relacje czy wspólnoty – uzup. P.A.] zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu. Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga

2 Arystoteles, *Polityka*, przekł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2010, s. 26 (1252 b).

3 Tamże, s. 27.

u kresu swego powstawania, nazywamy jego naturą; tak jest w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny; osiągnięcie celu [do którego się dąży], jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność jest zaś osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości⁴.

Filozoficzny pogląd przekazujący swoiste rozumienie tego, czym jest natura, umożliwia zatem wyrażenie podwójnej konstatacji: po pierwsze, państwo należy do tworców natury, gdyż dzięki życiu (z natury przydanemu uczestnictwu) w państwie-*polis*, czyli życiu politycznemu, osiąga się nie tylko warunki dla prostego przeżycia indywiduum (zaspokojenia jego potrzeb), ale też stan konieczny do tego, by przeżyć życie w sposób dobry, czyli odpowiadający naturze człowieka, w pełni ujmujący jego cel; po drugie, człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, ponieważ, by tak rzec, stawką jego natury nie jest samo bądź jakie trwanie, lecz rozumny udział we wszechstronnej samowystarczalności; rozumny, skoro człowiek, jako istota obdarzona mową, może wyjść poza prostą komunikację swoich chwilowych odczuć i postawić pytania dotyczące naturalnego porządku, w którym uczestniczy – dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

Zarysowawszy taką perspektywę, może Stagiryta sformułować twierdzenie – dla współczesnego czytelnika brzmiące chyba nie mniej obco i irytująco od zdań na temat kobiet i niewolników – iż wspólnota polityczna jako całość zachowuje logiczny prymat wobec indywiduów czy wspólnot stanowiących jej części; tak, jak ludzka kończyzna stanie się bezużytecznym, martwym przedmiotem po oddzieleniu jej od całego ciała, tak też pojedynczy człowiek traci swe zadanie praktyczne i zdolność jego wykonania, jeśli umieścić go poza nawiasem życia wspólnotowego.

Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest zwierzęciem albo bogiem⁵.

4 Tamże (1252 b – 1253 a).

5 Tamże, s. 28 (1253 a).

Jest to cytat nie tylko słynny, ale też bardzo wymagający. Filozof nie wyklucza przecież życia poza światem *polis*; indywiduum może wręcz przez przypadek trafić za mury; problem polega na tym, co oznacza w takim razie życie niepolityczne i kto z natury może prowadzić takowe, bądź jest do tego zmuszony. Wydaje się, że z jednej strony dotyczy to Homerowego wroga ludu i prawa i ognisk domowych⁶, człowieka przynoszącego szkodę i zawieruchę; o ile zestrojenie wspólnotowe wyznacza horyzont dobrego życia, o tyle istnieje swego rodzaju opcja nieprawości obejmująca przynajmniej pewne typy ludzkie; istotną cechą człowieka, obok jego naturalnej skłonności do życia politycznego, wewnątrz którego rozpoznaje porządek dobra czy sprawiedliwości, jest bowiem nic innego, jak tylko „uzbrojenie” w destruktywne moce intelektu i charakteru; ludzka nieprawość – najgorsze z dających się pomyśleć wcieleń nieprawości – to

nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego [czyli, jak można sądzić, niewychowany przez wspólnotę polityczną – uzup. P.A.] jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti umysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co sprawiedliwe⁷.

Wyłania się stąd obraz istoty brutalnej i niezaspokojonej, wyznającej zapewne jakąś indywidualną rację poprzez fałszywe odczuwanie własnych możliwości, o wielkim potencjale wynaturzenia z punktu widzenia ustaleń dotyczących właściwej, w praktyce, drogi osiągnięcia celu (życia dobrego, samowystarczalnego); istoty, przeciw której niejako wznosi się mur sprawiedliwości odkrywanej

6 U Homera „cny rycerz” Nestor przemawia w ten sposób: „wrogiem zaś ludu i prawa, i ognisk domowych jest człowiek, / który pragnie okrutnych rozterek wśród własnych rodaków” (*Iliada* IX 63-64, przekł. I. Wieniewski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 160). Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 27 (1253 a).

7 Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 28 (1253 a).

w ramach *polis*. Taka istota z natury nie ma rozumnego udziału w życiu politycznym i realizuje opcję nieprawą, zwierzęcą, niewolniczą. Ale co powiedzieć w takim razie, z drugiej strony, o naturze samowystarczalnej boskości?

Nim powrócimy do tej kwestii, wskażmy jeszcze pokrótce szerszy kontekst rozważań filozofa. Posługuje się on pojęciem „natury”; w naturze widzi porządek celów; natura wyznacza kryterium osądu tego, co dobre; życie dobre z natury to życie spełnione, w jego perspektywie urzeczywistnia się cel gatunku, objawia w pełni jego istota. Odkrycie natury, czyli wprowadzenie pojęcia nadającego miarę wszelkim umowom czy wytworom ludzkim, nade wszystko zaś prawom stanowionym czy zapisywanym przez ludzi, stanowi niewątpliwie rezultat wysiłku filozoficznego⁸. To pojęcie – φύσις – przeciwstawia się νομῶν, których podstawę obowiązywania (zatem posłuszeństwa prawu bądź, szerzej, uczestnictwa w życiu wspólnoty w taki, a nie inny sposób) wiązano dotąd z autorytetem przodków; autorytetem zakotwiczonym w mitologicznym ujęciu rzeczy pierwszych. Można powiedzieć, że w ustach klasycznego intelektualisty (sofisty) natura to myślowy dynamit zdolny rozsądzić konwencjonalne poglądy i partykularne tradycje polityczne: jeśli coś jest dobre z natury (np. swoboda w osiągnięciu indywidualnych zamierzeń), to możemy owo dobro zestawzić z faktycznym stanem *polis* i wykazać nienaturalny, a zatem niesłuszny, charakter obowiązujących norm⁹.

8 Jednakże już w dziesiątej pieśni *Odysei* Homera pojawia się motyw natury zioła, poznawanej przez wyższe istoty, lecz nietworzonej niczyją ręką. Polski czytelnik niekoniecznie jednak może odnaleźć w popularnym przekładzie tego dzieła słowo, które oddawałoby pojęcie φύσις (por. Homer, *Odyseja*, przekł. L. Siemieński, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 110).

9 Jak pisze Heinrich Rommen, starożytni greccy sofisci dążyli do wykazania, „poprzez zestawienie obecnego prawa pozytywnego z tym, co słuszne z natury, nie tylko akcydentalnej potrzeby reformy, lecz zasadniczo błędnej istoty praw. Dla sofistów prawa nie były godne czci z uwagi na tradycję czy z racji rzeczywistego oparcia się sprawdzianom życia w państwie-mieście: były to sztuczne konstrukty służące interesom silnych ludzi (Trazymach). Tym samym prawa nie miały żadnej przyrodzonej wartości, bo taką wartość mogło mieć tylko to, co słuszne z natury – i tylko do tego wciąż odwoływali się sofisci” (*The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Herder Book co., Indianapolis 1998, s. 7-8). Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przekł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 79-111.

Tu w każdym razie tkwi, jakkolwiek przekazywana, zapowiedź bliższych nam idei rewolucyjnych czy oświeceniowych¹⁰, w których dobro naturalnej jednostki niechybnie konfrontuje się z zastanym bądź wypracowanym światem ludzkich, historycznych urządzeń. W miarę powodzenia tych idei również w dyskursie politycznym zostaje owo indywidualne dobro wysunięte na pierwszy plan tak, iż ład instytucjonalny zapewniający nowe ramy życia politycznego w dużym państwie narodowym (takim, jak współczesna Polska) daje się w końcu rozpatrywać jako wynikający jedynie (uniwersalnie) z koniecznego zabezpieczenia interesów czy też ścieżek samo-realizacji indywiduum¹¹ (bądź, co w oczach obywatela jawi się bez wątpienia jako stała abstrakcja przenikająca rodzimą publicystykę,

-
- 10 Jak to zwięźle ujmuje Leo Strauss, „to, co jest prawdą o XVIII-wiecznych rewolucjonistach, jest również prawdą *mutatis mutandis* w odniesieniu do wszystkich filozofów jako takich” (*Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 89). Jeśli w odkryciu natury widzieć zasadniczy moment samookreślenia filozofii, to różnica pomiędzy filozofią klasyczną czy Sokratejską a filozofią nowożytną czy oświeceniową zamykałaby się ostatecznie w formie wyrażenia tego odkrycia, czyli wypowiedzenia fundamentalnego napięcia pomiędzy indywiduum odkrywającym to, co naturalne a społeczeństwem czy wspólnotą polityczną żyjącą na podstawie tego, co odziedziczone i umowne. Jednak w rodzącym się stąd schemacie, zadziwiająco sugestywnym, problem politycznej natury człowieka musi zostać rozpatrzony na nowej podstawie, mianowicie pozornie sąsiadującej z myśleniem teologiczno-politycznym nauki o prorocत्वie (profetologii), z punktu widzenia której to, co naturalne, można zapewne identyfikować w samym akcie prawodawczym czynionym z powołaniem na autorytet boski: wielcy prorocy przynoszą ludziom ład odpowiadający ludzkiej naturze, gdyż zapewniający *conditio sine qua non* życia dobrego z natury, czyli filozofii. Wszak powodowany politycznym popędem Platon, przyszedł autor *Praw*, udał się na Sycylię, „gdzie właśnie w tych czasach zdawało się tworzyć wszechgreckie śród-morskie państwo” – i właśnie „w państwie tem oraz z jego pomocą zamierzał Plato uczynić dla Greków to, co później Mahomet uczynił dla Arabów: mianowicie ustalić ważniejsze i pomniejsze zwyczaje, a zwłaszcza codzienny sposób życia dla każdej jednostki. Pomysły jego były również” możliwe „jak pomysły Mahometa: toć o wiele nieprawdopodobniejsze, jak na przykład chrześcijańskie, okazały się możliwymi” (F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przekł. St. Wyrzykowski, Bis, Warszawa 1992, aforyzm 495 [w oryginale 496], s. 359). Por. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, W. Meier, Metzler, Stuttgart – Weimar 1997.
- 11 Por. zwięzła i sugestywna wypowiedź Ryszarda Legutki, *Prawo do wszystkiego*, URL = <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=315> (dostęp: 2010.10. 25).

podtrzymania wzrostu gospodarczego służącego wszystkim i każdemu z osobna). Tymczasem przywołane wcześniej ujęcie Arystotelesa, poniekąd brzemienne dla rozwoju klasycznej nauki o polityce (zasadniczo odwołującej się do refleksji prawno-naturalnej), nie tylko nie dezawuuje sensotwórczej powagi życia politycznego, oznajmiając logiczny prymat całości, ale też nie stara się przedstawić niezmiennej normy wyznaczającej stały kierunek czy charakter powszechnego udziału w życiu politycznym, której akceptacja oznaczałaby zniesienie różnorodności aktualnych rozwiązań ustrojowych na rzecz jakiejś uniwersalnej postaci naturalnego państwa. Raczej bowiem, jak zauważa Heinrich Rommen,

Arystoteles pragnął pojąć w pełni ruch, rozwój, stawanie. Dla niego zatem istota, jak i doskonale wyrażenie tejże w ramach indywidualium, stanowi również *telos*, punkt dojścia. W ten sposób forma jest za jednym razem przyczyną sprawczą i celową. Zastosowane wszakże do dziedziny etyki oznacza to, iż czysty byt bądź czysta forma istotowa jest zarazem celem stawania się człowieka, którego wychowanie ma uczynić dobrym obywatelem (...) najwyższa norma tego, co moralne, jest więc taka: urzeczywistniaj swą istotową formę, swą naturę. Naturalne jest tym, co etyczne, a istota nie podlega zmianie¹².

Nie podejmując w tym miejscu kwestii rozwinięcia poglądów Arystotelesowskich przez św. Tomasza z Akwinu, szerzej zaś chrześcijańskiej recepcji greckiej filozofii politycznej, zaznaczmy jedynie, iż w zasadniczym sensie to – swoiście optymistyczne, gdy idzie o oczekiwania dotyczące tyleż posadowionego racjonalnie, ile dynamicznego ujęcia ludzkiego uczestnictwa w życiu politycznym – pojmowanie natury staje się również częścią dziedzictwa tomistycznego i katolickiej nauki społecznej¹³. Jednakże niepodobna

12 H. Rommen, *The Natural Law*, dz. cyt., s. 15.

13 Jak stwierdza ks. Józef Majka, „nauka o powszechności przyczyny celowej jest wyrazem optymizmu, jaki cechuje tomistyczny pogląd na świat i jego ocenę świata stworzonego. Istnieje bowiem ścisła współzależność między celem a istotą każdej rzeczy: *finis et forma coincidunt*. Dzięki temu właśnie przyczynowość celowa jest poznawalna z analizy istoty danej rzeczy. Forma istotowa danej rzeczy nie jest jednakże jeszcze osiągnięciem jej celu; ona go jedynie wyznacza. Podobnie istnienie danej rzeczy nie jest jeszcze pełną jej doskonałością; doskonałość jest jej zadana, jest ona powołana do

uciec od wątpliwości, że właściwie cała zrodzona stąd tradycja myślenia o polityce jest głęboko czy wręcz beznadziejnie nasiąknięta przednowoczesnym i przednaukowym (sprzed upowszechnienia skutecznej metody nauk eksperymentalnych) wyobrażeniem kosmosu (gr. *κόσμος*) i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Wiemy przecież, że powszechna historia idei obejmuje rozmaite trendy intelektualne, które uzyskawszy dominację w jednej epoce, w innej zostają całkowicie odrzucone; tak też przedstawia się los kosmosu, którego model wypowiediany czy odkrywany w myśli klasycznej¹⁴ po prostu dezaktualizuje się w obliczu dokonań nowoczesnych nauk przyrodniczych, operujących pojęciem „natury” w sposób całkowicie różny od tego, który zdawał się tak obiecujący na niwie fundamentalnej refleksji politologicznej.

Jak powiada z przekazem Leo Strauss (relacjonując w ten sposób stan zachodniej debaty nad prawno-naturalnym kryterium sprawiedliwości po II wojnie światowej),

zagadnienie prawa naturalnego przedstawia się dziś jako sprawa lojalności partyjnej. Patrząc wkoło, widzimy dwa wrogie obozy, mocno obwarowane i silnie strzeżone. Jeden zajmują liberałowie spod różnych znaków, drugi katolicy i niekatolicy uczniowie Tomasza z Akwinu. Ale obie armie, a ponadto ci, co wolą siedzieć za płotem czy chować głowę w piasek, znajdują się, by posłużyć się metaforą, w tej samej łodzi. [Otóż] wszyscy jesteśmy nowoczesnymi ludźmi, wszyscy borykamy się z tymi samymi trudnościami; wszakże prawo naturalne w klasycznym ujęciu [możemy śmiało postawić tutaj: klasyczne rozumienie politycznej natury człowieka – uzup. P.A.] wiąże się z teleologicznym poglądem na wszechświat, [z tym mianowicie, iż] wszystkie istoty naturalne mają naturalny cel i naturalne przeznaczenie determinujące rodzaj działania dla nich najlepszy.

doskonałości, ściśle do doskonalenia. Stąd *appetitus naturalis* nie jest jedynie dążeniem do utrzymania danej rzeczy, lecz także do jej doskonalenia. Ta immanencja celu każdej rzeczy obrazuje nam optymistyczny dynamizm rzeczywistości w koncepcji tomistycznej, co zresztą podkreślane jest dość rzadko”. URL = <http://www.jezuici.pl/iss/majka/majka3.htm> (dostęp: 2010.10. 25).

14 Por. zwłaszcza znakomite syntetyczne opracowanie Rémiego Brague’a, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, University of Chicago Press, Chicago-London 2003; C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przekł. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995.

W przypadku człowieka dodajemy, rzecz jasna, moment rozumności: to „rozum decyduje o tym, co słuszne, z ostatecznym uwzględnieniem naturalnego celu człowieka”. Zdaniem L. Straussa nasza sytuacja teoretyków społeczeństwa wynika ze szczególnego usytuowania w rzeczywistym wymiarze dziejów (których odczytywany wektor nie jest wszakże nijak ustalony w łonie jakiegoś obiektywnego bytu, lecz raczej świadomie wybrany – przez myślicieli zakładających świat nowoczesny, takich jak Niccolo Machiavelli czy Thomas Hobbes – z puli odwiecznych, alternatywnych i nieostatecznych rozwiązań problemu „jak żyć?”), gdy wobec domniemanego tryumfu nowoczesnych nauk przyrodniczych w kontekście rozwiązania problemu przestworzy (czyli problemu kosmologicznego raczej, aniżeli biologicznego, dotyczącego jedynie istot żywych) „spór wydaje się rozstrzygnięty na korzyść nieteologicznej koncepcji wszechświata”¹⁵, przez co znaleźliśmy się niejako w kleszczach li tylko behawioralnego objaśniania ludzkich celów i dążeń z jednej strony, sztucznie sprokurowanego dualizmu nauk o człowieku z drugiej. Krótko mówiąc, nie tylko teoretyk prawa naturalnego poruszający się w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej¹⁶, ale też politolog chcący na serio odwołać się do klasycznej nauki o zwierzęciu

15 L. Strauss, *Prawo naturalne* dz. cyt., s. 14-15. Co ciekawe, w oryginale to nie „my”, lecz „oni” są ludźmi nowoczesnymi: *they are all modern men* (*Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago – London 1953, s. 7)

16 Jeden z najznamienitszych dwudziestowiecznych znawców i zwolenników refleksji prawno-naturalnej, Michel Villey, wypowiada w tonie charakterystycznym dla swego piarstwa następującą uwagę (po której bezpośrednio decyduje się opuścić wyżyny filozofii): „czy ośmieszam się biorąc wciąż na serio tę filozofię? U Akwinaty znajduje ona potwierdzenie dzięki wierze, dzięki teologicznemu przekonaniu o dobroci Stwórcy. Bóg nie uczynił świata „bez sensu”; dla chrześcijan, ten argument zdaje się być decydujący. Jednak możemy dojść do tego wraz z Arystotelesem na modłę jedynie świecką, poprzez nic więcej, jak tylko spekulację i pełną otwartość na świat, ujawniające nam godny podziwu porządek natury. Niewątpliwie jest to tylko hipoteza, że aktywność tego, co żyje, ma swój sens i kieruje się w stronę naturalnych przyczyn celowych; w przyjęciu tego nie widzę wszak niczego bardziej dowolnego, niżli w innym postulatcie, na którym zbudowano nowoczesne nauki przyrodnicze: mianowicie deterministycznym postulatcie porządku przyczyn sprawczych” (*Epitome of Classical Natural Law*, „Griffith Law Review” Vol. 9, No. 1, 2000, s. 95-96).

politycznym¹⁷, nie może uciec od wyzwań myślowych wynikających z nowoczesnego dyskursu naukowego, a poniekąd również od rozpoznania i osądu założeń, na jakich ów dyskurs się opiera.

2. Klasyczną formułę Arystotelesa należy rozpatrywać w świetle podstawowego napięcia, którego sens może wydać się obecnie trudny do uchwycenia, a zapewne w ogóle nieczytelny (i tym bardziej nieistotny) dla teoretyka polityki oddzielającego filozoficzne rozważanie tego, co naturalne, od obszaru własnych dociekań definiowanego niekiedy dość abstrakcyjnie jako fragment rzeczywistości społecznej, gdzie realizowane są decyzje władzy zwierzchniej¹⁸; tym bardziej, jeśli skłaniałby się on w głębi duszy do poparcia takiego rozumienia polityczności, jakie zostało wskazane na początku tego artykułu. Chodzi tu o napięcie pomiędzy życiem politycznym a filozofią, nadal sensowne o tyle, o ile nie będziemy traktować filozofii jako profesji, dyscypliny akademickiej, a już zwłaszcza zamkniętej doktryny czy systemu, lecz zachowamy (lub przypomnimy) klasyczne pojmowanie tejże jako drogi życia¹⁹. W tym

17 Samo to określenie nie jest być może najszcześniejsze. Z polskich starożytników np. Adam Krokiewicz woli zastosować nieco wszak archaicznie brzmiące „żywina polityczna” (por. *Zarys filozofii greckiej*, Altheia, Warszawa 2000, s. 322, 323, 327, 329, 330, 341), czyli „to, co żyje politycznie”.

18 Por. D. Eston, *Analiza systemów politycznych*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, J. Szacki, A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975, s. 562n.

19 Dla historyka współczesnej myśli politycznej rozumienie filozofii jako drogi życia uwidoczni się w sposób szczególny w ustaleniach tzw. szkoły Strausowskiej, gdzie rysuje się ono naprzeciw ujęć systemowych, zwłaszcza tych wypowiedzianych w duchu Hegłowskim, dla których konsekwencje na niwie rozważań teoretyczno-politycznych wynikają z całościowego, komplementarnego czy wręcz absolutnego odczytania racjonalnego biegu dziejów rzekomo zamykającego wszelki dyskurs filozoficzny (por. zwłaszcza L. Strauss, *O tyranii*, przekł. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 129-201). Z kolei wśród silnie oddziałujących historyków filozofii idący tropem rozumienia jej starożytnej postaci tak, jak czyni to choćby Pierre Hadot (por. *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. A.I. Davidson, Wiley Blackwell, Malden, MA 1995; *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekł. P. Domański, Altheia, Warszawa 2003) przeciwstawia żywą formację duchową filozofa instrumentalnemu wykorzystaniu teoretycznych osiągnięć filozofii w praktyce świata chrześcijańskiego (jak również humanistyczną erupcję czasów nowożytnych scholastycznemu skostnieniu): „filozofia jest

kontekście wywód z początku *Polityki* znajduje swoje wyraźne uzupełnienie w postaci pewnych fragmentów *Etyki Nikomachejskiej*²⁰.

poznanie rzeczy boskich i ludzkich, nie realizuje się jednak tylko przez rozumowanie lub słowa, ale także przez działania, postawy, zachowania filozofów. Narzuca dyscyplinę, która kieruje całym ich życiem; przypomina dietę, jaką lekarz przepisuje choremu. Ale człowiek zdany na własne siły, nawet jeśli potrafi zaakceptować taki ideał, jest niezdolny do jego realizacji. Filozofia starożytna, rozumiana jako sposób życia, otrzymuje w chrześcijaństwie rolę szczególną, raczej negatywną niż pozytywną. Jeśli filozofom pogańskim udało się realizować swe ideały – choćby tylko częściowo i niedoskonale – to chrześcijanie, jeśli nie żyją w taki sposób, w jaki chrześcijanom żyć przystało, powinni odczuwać wstyd wobec moralnych sukcesów pogan. Niemniej przeto chrześcijanie nie powinni stawiać ich sobie za wzór, lecz raczej przewyższać. W ten sposób wartość przykładu płynącego z życia filozofów traci znacznie na sile. Tym, co w filozofii okazało się ostatecznie najcenniejsze dla świata chrześcijańskiego, był jej składnik teoretyczny” (J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przekł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 23-24). Zaznaczmy jednak, że w filozoficzno-politycznym podejściu Strausowskim akcent nie pada na samodyscyplinę ucieleśnioną w życiu filozoficznym i stanowiącą wzorzec moralny (zatem również możliwy kontekst partycypacji w życiu politycznym), lecz raczej na napięcie między filozoficzną samoświadomością konstytutywną dla życia poszukującego mądrości i ścierającego się z autorytetem przodków czy współobywateli (współwyznawców) z jednej strony a życiem określanym przez uczestnictwo w partykularnej wspólnotocie politycznej z drugiej.

- 20 Jest czymś bardzo interesującym, że o ile w świecie zachodniego chrześcijaństwa uzyskanie bezpośredniego dostępu do Arystotelesowej *Polityki* (tj. tłumaczenie Wilhelma z Moerbecke) stanowiło niezwykle ważny motyw kształtowania kanonów myśli politycznej, o tyle na Wschodzie, osobiście w kręgu islamu, na *Politykę* nie powoływano się nigdy, w zamian niejako zapewniając domknięcie dzieła Arystotelesa przez odwołanie do filozofii politycznej Platona. Ta swoista anatema, wnosząca niewątpliwie odrzucenie technicznych wywodów Stagiryty, nie dotyczyła jednak *Etyki Nikomachejskiej*. Por. R. Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, University of Chicago Press, Chicago – London 2007, s. 114-120). Dodajmy jeszcze, by dopełnić powyższą próbę ukontekstowania wywodu Arystotelesa, że w przypisanym mu *Ustroju politycznym Aten* nie pojawiają się żadne istotne treści dotyczące politycznej ani filozoficznej natury człowieka. Eksponuje natomiast takowe Arystotelesowski *Protreptyk*, czyli *Zachęta do filozofii*. O postaci filozofa dowiadujemy się stamtąd, że jako jedyny „żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli” (frg. 50); że tylko on „może tworzyć prawa trwałe i tylko on może podejmować działania słuszne i piękne” (frg. 49). Wszak „nic boskiego czy drogiego nie przysługuje ludziom prócz

Na początku tego dzieła pada pytanie o dobro, pojmowane jako cel wszelkiej sztuki, badania, działania i postanowienia; cel ujawniający się wszelako albo jako wytwór, albo jako sama czynność; Arystoteles kieruje uwagę w stronę wytworu, który znaczy więcej aniżeli czynność z uwagi nań podjęta. Różnorodność i, by tak rzec, rejestr celów opierają się na wielości i znaczeniu sztuk – to, co bardziej poślednie, co zawiera się w ramach większego przedsięwzięcia, podlega całości, na przykład sztuka sporządzania wędzideł mieści się w sztuce jazdy konnej, a ta stanowi jedynie część sztuki dowodzenia – tedy

zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych. Albowiem ze względu na pierwsze dąży się też do drugich;

pytanie filozofa dotyczy wszakże celu (dobra) mającego charakter najbardziej uprzedni czy podstawowy, czyli takiego,

tęgo tylko godnego uwagi, co jest w nas z rozumu i mądrości; bo tylko to wydaje się nieśmiertelne i boskie” (frg. 108). Filozofia oznacza indywidualne szczęście i zarazem pożytek w perspektywie dobrostanu wspólnoty politycznej; „skoro zwracamy się do ludzi” – rzecze filozof – „a nie do istot wiodących boski żywot, wobec tego trzeba dodać do tych zachęt uwagi pożyteczne w życiu politycznym i praktycznym” (frg. 7). Otóż „polityk musi mieć pewne wzory wzięte z natury i prawdy, podług których osądza, co jest sprawiedliwe, co dobre, a co pożyteczne. Jak bowiem wśród narzędzi rzemieślniczych pewne są przydatniejsze od innych, tak też najlepszy wzór jest ten, który jest w możliwie najlepszej zgodzie z naturą” (frg. 47). „Nikt jednak, kto nie uprawiał filozofii i nie poznawał prawdy, nie jest do tego zdolny” (frg. 48). Właściwy stosunek do filozofii (powiedzielibyśmy, otwarcie na filozofa) zostaje tedy zasadniczo powiązany z właściwym stosunkiem do polityki: natura polityczna zdaje się wymagać oparcia w naturze filozoficznej (podkreślmy: nie w pojedynczej intelektualnej doktrynie, a raczej w najdalej sięgającej otwartości umysłu) – to, jak radzimy sobie tu i teraz w tym, do czego aspirujemy jako ludzie pytający o to, co jest; sens i powaga działania w kontemplacji odkrywającej dlań normy czy kryteria osądu – i taka też jest zapewne ogólna wymowa klasycznej nauki o polityce wywodzonej od postaci Sokratesa. Por. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przekł. K. Leśniak, WN PWN, Warszawa 1988, s. 18, 33, 5, 17.

Jeśli chodzi o rozważania z Etyki Eudejmejskiej (por. zwłaszcza 1.4), to – w ocenie autora – nie wykraczają one poza wywód, jaki stara się on wyprowadzić z Etyki Nikomachejskiej.

którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy; [skoro bowiem] nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym²¹.

Możemy sądzić, że już na wstępie rozwiązuje się przed nami węzeł rozważań etycznych Arystotelesa, identyfikacja bowiem owego najwyższego celu, podstawowego dobra, powinna wskazać nam właściwy horyzont naukowego osądu dążeń indywiduum, jego doskonalenia, cnót. Jest to w końcu sprawa wielkiej wagi także dla życia, zaś badający życie, jeśli chcą utrafić to, co dobre, niby łucznicy powinni od początku dobrze widzieć to, do czego mierzą. W tym momencie autor wypowiada prosto opinię, na której oprze swój wywód:

zdawałoby się, że (ostateczne dobro, cel) jest przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej. Za taką zaś uchodzi polityka, nauka o państwie. Ona bowiem orzeka, które nauki należy w państwie uprawiać i których się kto ma uczyć, i w jakiej mierze; widzimy też, że pod nią podpadają te właśnie umiejętności, które najwyżej cenimy, jak sztuka dowodzenia, sztuka gospodarowania i retoryka. Skoro zaś ta nauka używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać, to cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności], tak że cel ten musi być najwyższym dobrem człowieka. Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa²².

W ten sposób wypunktowany wcześniej sąd Arystotelesa na temat logicznego prymatu całości przechodzi niejako na stronę badacza: jego ustalenia dotyczące tego, co dobre, co więc dotyczy jako takich ludzkich dążeń, okazują się w pewnym sensie należeć do szerszej

21 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, WN PWN, Warszawa 1996, s. 77-78 (1094 a).

22 Tamże, s. 78 (1094 b).

nauki o państwie, czyli dociekań podejmowanych w obrębie (dane-go) ładu politycznego i służących filozoficznemu rozumieniu tegoż ładu. Byt polityczny zdaje się określać świadomość teoretyczną.

Wkrótce jednak pojawiają się wątpliwości, gdy – nadal pozostając w granicach początkowych fragmentów 1. księgi *Etyki Nikomachejskiej* – napotykaemy wymowne przedstawienie różnych dróg życia czy też różnych sposobów, w jakie dąży się do urzeczywistnienia dobra; przy czym to dobro rozpatruje się w jego najwyższym i ostatecznym wymiarze, jako szczęście, ku któremu zwraca się nauka o państwie i które stanowi przedmiot rozmaitych ludzkich opinii. Podstawowa dystynkcja obejmuje tutaj niewykształcony ogół, prostaków nakierowanych ku rozkoszy z jednej strony, z drugiej zaś prowadzących życie aktywnego obywatela oraz tych, którzy oddają się teoretycznej kontemplacji. Wyłania się tedy obraz trzech sposobów życia: po pierwsze, „niewykształcony ogół objawia naturę zgoła niewolniczą, wybierając tryb życia odpowiedni dla bydła” (acz czynią tak nie tylko ciemni nędzarze, lecz również „wielu możnych tego świata”); po drugie, mamy naturę polityczną, czyli ludzi o wyższej kulturze i żyjących życiem czynnym, kierujących się w stronę odpowiednich zaszczytów, przy czym

zdaje się, że ludzie ubiegają się o zaszczyty, aby nabrać przekonania, że są dzielni (...) a zatem jasną jest rzeczą, że – przynajmniej ich zdaniem – dzielność stoi wyżej [aniżeli zaszczyty]²³;

po trzecie, Arystoteles wskazuje rodzaj życia kontemplacyjnego. Życie polityczne – obszar urzeczywistniania politycznej natury człowieka – może się zatem okazać domeną raczej nielicznych, porządných obywateli, gentlemanów, żyjących w otoczeniu motłochu; opcja nieprawda, zwierzęca czy niewolnicza z pewnością może być opcją, powiedzielibyśmy, statystycznie dominującą. Samo życie polityczne zostaje natomiast skojarzone z poniekąd horyzontalnym

23 Tamże, s. 82 (1095 b). W dalszym ciągu wywodu znajdujemy nieco enigmatyczną uwagę dotyczącą człowieka o inklinacjach politycznych czy też predestynowanego do dzielności, który przesypia swoje życie i przez to nie może zostać nazwany szczęśliwym (tamże, 1096 a) – wszak stanowiące o szczęściu urzeczywistnienie cnoty wyklucza podejście wycofane czy pasywne.

poszukiwaniem uznania czy nagrody koronującej poświęcenie dla *polis* (gentlemanie dekorujący gentlemanów), co uświadamia po wtóre partykularny wymiar polityki (także w jej naukowym aspekcie?). O życiu kontemplacyjnym nie wiemy nadal nic. Otrzymujemy za to niejako dodatkowy punkt do rozważenia, a mianowicie życie poświęcone zdobywaniu bogactwa (odrębne od życia poświęconego rozkoszy):

bogactwo oczywiście nie jest tym dobrem, którego szukamy; wszak jest ono czymś tylko pożytecznym i jest środkiem do celu²⁴.

Do jakiego celu? Czy jest nim dobro *polis*, czy coś innego, czy cokolwiek znaczącego (według jakiego kryterium)?

W 10. księdze *Etyki Nikomachejskiej* czytelnik znajduje potwierdzenie przeczucia, jakie być może zrodziło się w nim na początku: najwyższe dobro nie równa się dobru *polis*; szczęście człowieka wykracza poza kontekst polityczny. Życie polityczne (czyli życie oparte na cnotcie, spełniające się poprzez działalności etyczne praktykowane w ramach *polis*: sprawiedliwość, męstwo itd.) zostaje usytuowane na drugim miejscu. Prymat należy do teoretycznej kontemplacji, wynika to zaś z najbardziej zasadniczego spośród ustaleń antropologicznych Arystotelesa²⁵. Powiada on:

jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z działalnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest działalność najlepszej części [w człowieku]. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i zajmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – [w każdym razie] czynność jego zgodna z właściwą mu swoistą działalnością będzie doskonałym szczęściem (...) jest to czynność teoretycznej kontemplacji.

Człowiek jest przede wszystkim istotą rozumną; prawda kontemplacji – najdalej zakreślonych, otwartych dociekań rozumu – to

24 Tamże, s. 83 (1096 a).

25 Por. M. Drwiega, *Człowiek w filozofii Arystotelesowskiej*, „Anthropos” nr 10-11/2008, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/drwiega.html> (dostęp: 2010.10.25).

prawda o człowieku. Jako czynność, kontemplacja okazuje się przy tym najbardziej ciągła (inne działania jawią nam się jako bardziej ograniczone lub sporadyczne, zanurzone w czasie), ale też stanowiąca źródło najtrwalszej przyjemności. Filozofia zdaje się „dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości, i naturalną jest rzeczą, że ci, co wiedzą” – zatem nie tyle poszukujący filozofowie, ile mędracy ucieleśniający cel życia filozoficznego? „przyjemniej czas spędzają aniżeli ci, co [prawdy] dochodzą”²⁶. Wreszcie, życie kontemplacyjne oznacza życie samowystarczalnemu indywiduum.

Czy samowystarczalność filozofa można pojmować w sposób jak gdyby absolutny, kojarząc jego status ze statusem boskości i ulegając pokusie umieszczenia choćby samego Arystotelesa na końcu domyślnej triady: zwierzę – człowiek (polityczny), czyli obywatel – bóg? Nie jest to takie proste. Choć bowiem

tak zwana samowystarczalność musi też przysługiwać przede wszystkim czynności teoretycznej kontemplacji, [to jednak] rzeczy, które do życia są niezbędne, potrzebuje na równi filozof i człowiek sprawiedliwy, i wszyscy inni [odznaczający się jakimiś cnotami ludzimi]; kiedy jednak są już dostatecznie wyposażeni w tego rodzaju rzeczy, człowiek sprawiedliwy potrzebuje innych ludzi, wobec których i wraz z którymi mógłby postępować sprawiedliwie, a podobnie człowiek umiarkowany i mężny, i wszyscy tym podobni, filozof natomiast może oddawać się swej czynności kontemplacyjnej sam, i to tym bardziej, im bardziej jest filozofem. Potrafi to może lepiej czynić przy pomocy współpracujących z nim ludzi, ale mimo to jest najbardziej samostarczalny.

O filozofii (jako czynności teoretyka) można zarazem powiedzieć, iż jest, „jak się zdaje, jedyną rzeczą, którą się miłuje dla niej samej” (czyli bez kalkulacji uznania czy wynagrodzenia); „bo nic też nie rodzi się z niej prócz samej kontemplacji” (u Arystotelesa nie ma, rzecz jasna, owoców postępu naukowego). Dalej zaś tym, co warunkuje możliwy charakter filozofii, jest nic innego, jak tylko indywidualna swoboda dysponowania czasem: człowiek kontemplujący niejako wyłamuje się z dyspozycji państwa czy w ogóle organizacji; jego poczynania jawią się jako (politycznie) bezcelowe – w perspektywie

26 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., s. 290 (1177 a).

władzy, zaszczytów czy też szczęścia przypisanego kierującemu wspólnotą i jego współobywatelom.

Jeśli więc [oddajmy głos Stagiryciel] wśród czynności, w których się iszczą poszczególne cnoty, górują piękną moralną i wielkością swą te, które są związane z życiem publicznym i wojną; i jeśli te wykluczają zażywanie wczasu i zmierzają do jakiegoś celu, i nie ze względu na siebie same są wyboru godne; czynność natomiast rozumu, która jest teoretyczną kontemplacją, zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak też nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią i łączyć się zarówno z właściwą sobie doskonałą przyjemnością (która zwiększa intensywność czynności), jak też z samostarczalnością, z możliwością zażywania wczasu i nieprzerwanym trwaniem (o ile to możliwe dla człowieka); i jeśli czynności tej zdają się przysługiwać wszelkie inne ze szczęściem związane cechy – to właśnie ta czynność będzie doskonałym szczęściem człowieka, o ile łączy się z nią odpowiednia długość życia (bo żadna z cech szczęścia nie jest niezupełna)²⁷.

W tym momencie możemy być wszakże zaskoczeni sformułowaniem filozofa, iż „takie życie przechodziłoby możliwości człowieka”. Ideał kontemplacji wrasta w ideał boskości; jest to droga życia właściwa nie tyle człowiekowi „z krwi i kości”, ile istocie obdarzonej pierwiastkiem boskim bądź jedynie temu, co być może nazwalibyśmy najwyższym poziomem w całości naszej złożonej natury. Tym poziomem jest rozum będący „czymś boskim w stosunku do człowieka”, zaś „życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka”; relacja filozofii do cnót odpowiada relacji rozumu do ludzkiej natury. Rozum zostaje wyniesiony do rangi tego, co samo w sobie nienaruszone i nieśmiertelne²⁸. Czy tak zakreślona

²⁷ Tamże, s. 291 (1177 b).

²⁸ Czy można ujmować w ten sposób rozumną duszę indywiduum ludzkiego, przydając każdemu z osobna możliwość partycypacji w tym, co wieczne, czy raczej należy mówić o niezindywidualizowanym nieśmiertelnym rozumie właściwym gatunkowi ludzkiemu jako wiecznotrwałej całości – ta kwestia stanowi płaszczyznę chyba najbardziej fundamentalnych rozstrzygnięć interpretacyjnych, jakie można pomyśleć w kontekście zderzenia myśli greckiej z teologią objawioną. W innym swym dziele sam Arystoteles pozostawia nas z takim wywodem: „co się tyczy rozumu, to zdaje się, że zjawia się w [nas] jako szczególnego rodzaju substancja i nie podlega zniszczeniu. Bo oczywiście podlegałaby mu pod wpływem upośledzenia

opcja boskości może objąć rzeczywiste treści żywota indywiduum? Odpowiedź Arystotelesa wydaje się w końcu twierdząca, gdy najwyraźniej odrzuca on sugestie tych,

co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, podczas gdy należy (...) ile możliwości dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze, co choćby nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta (...) znacznie wszystko inne.

Co więcej – jesteśmy znów u sedna Arystotelesowskiej antropologii wyrażanej w obrębie wskazanej wcześniej wizji ładu kosmicznego –

ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym.

Natura, jak pamiętamy, oznacza osiągnięcie celu; toteż to, co

jest swoistą właściwością każdego [niech to będzie szybkość geparda, zwinność antylopy, u człowieka zaś zdolność myślenia i nazywania – uzup. P.A.] to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem²⁹.

właściwego starości. W rzeczywistości jednak dzieje się w nim wtedy to samo, co z organami zmysłów. Gdyby mianowicie starzec otrzymał dobre oko, widziałby równie dobrze, jak młodzieniec. Z czego wynika, że starość pochodzi nie od jakiejś ułomności duszy, lecz podmiotu, w którym ona przebywa – zupełnie jak to ma miejsce w opilstwie lub chorobach. Proces zarówno myślenia, jak poznawania teoretycznego słabnie przez to, że coś innego wewnątrz [organizmu] ulega zepsuciu: sam jako taki, [rozum] nie podlega wpływowi [ciała]. Gdy zaś chodzi o rozumowanie, miłość lub nienawiść, to nie są one właściwościami rozumu, lecz podmiotu, który jest nim obdarzony i o ile jest w jego posiadaniu. Dla tej racji, gdy [podmiot] ulega zniszczeniu, nie ma już miejsca dla wspomnień ani dla miłości. One bowiem nie były własnościami rozumu, lecz [osobnika] złożonego, który zginął. Rozum jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim i nie podlegającym wpływowi [ciała]" (*O duszy*, przekł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 64, 408 b).

29 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., s. 291-292 (1177 b – 1178 a).

Ale skoro tak, to stajemy w obliczu możliwej deprecjacji życia politycznego: horyzont *polis* nie jest horyzontem człowieczeństwa. Między światem praktycznych zmagania i światem teoretycznej kontemplacji – czy też między prowadzonymi przez nie drogami życia indywidualnego – rysuje się fundamentalne napięcie. W świetle tego również rozumiemy należycie polemiczny wywód filozofa o tym, że państwo nie jest bytem totalnym, że mianowicie nie może ono stanowić absolutnej jedności³⁰.

Należy podkreślić, że przypominając to napięcie, nie schodzimy bynajmniej do sfery rozważań marginalnych z punktu widzenia historia myśli politycznej czy teoretyka polityki. Nie stanowi ono bowiem naturalnie wytłumionego echa śpiewu ptaków w epikurejskim ogrodzie, lecz znajduje się u samej podstawy klasycznej nauki o polityce. Widzimy tam rodzaj osądu antropologicznego powiązanego z ustaleniami na temat kosmosu. Początki filozofii, która nie jest wiedzą praktyczno-wytwórczą, wiąże Arystoteles z zadziwieniem człowieka przyglądającego się temu, co jest.

A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie o jakiś z niej użytek. I potwierdza to bieg wydarzeń [zwróćmy uwagę na to spostrzeżenie z 1. księgi *Metafizyki*] gdyż dopiero wtedy, gdy było już mniej więcej wszystko, co jest konieczne zarówno do wygodnego życia, jak i przyjemnego spędzania czasu, pojawiło się zainteresowanie taką wiedzą³¹.

Wiedza ta jest na pewno wiedzą o tym, co boskie; równocześnie jej nabywanie upodobnia do boga; wyzwala ją z niewiedzy (bądź, powiedzielibyśmy, partykularnej opinii), przebóstwia tedy samego filozofa³². Życie kontemplacyjne ma wszakże swoje wymagania; nie

30 Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., zwłaszcza s. 45 (1261 a).

31 Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, przekł. T. Żeleźnik, M.A. Krapięć, A. Maryniarczyk, TN KUL, Lublin 1996, s. 15 (982 b).

32 Na temat greckiej idei przebóstwienia (*theosis*) filozofa, w szerokim kontekście odpowiadającej temu późniejszej tradycji chrześcijańskiej, por. J.R. Lenz, *Deification of the Philosopher in Classical Greece*, [w:] *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Fairleigh Dickinson University Press, Grand Rapids, MI, 2008, s. 47-67.

można filozofować o pustym żołądku, mając głowę zasnutą problemami codziennego przetrwania. Czemuż więc nie ujmować w tym kontekście nie tylko „zaplecza biznesowego” (pogoń za majątkiem spełnia się w chwili donacji na rzecz jakiejś szkoły filozoficznej), ale też pomyślnego kształtu i stabilnego dobrostanu wspólnoty politycznej? Rodzi się stąd pokusa odważnego przeformułowania poglądu na temat politycznej natury człowieka: człowiek nie jest z natury zwierzęciem politycznym, gdyż jego naturalny cel nie zawiera się w horyzoncie życia politycznego. Jest natomiast zwierzęciem rozumnym, obdarzonym boskim pierwiastkiem, czyli potencjalnie zdolnym filozofować. Jednakże filozofia, choć oznacza doskonałość człowieka, w praktyce może stanowić codzienność jedynie wąskiego grona elity epistemicznej. Życie polityczne służy dobru filozofujących indywiduów i w tym sensie niejako wspomaga naturę, ujawniającą się w erotycznej pasji poznania prawdy.

Taka prosta deprecjacja życia politycznego na podstawie zinstrumentalizowanej recepcji poglądów Arystotelesa momentalnie zubaża jednak obraz klasycznej nauki o polityce³³. Wiadomo przecież, iż autor *Etyki Nikomachejskiej* wiąże politykę nie z wiedzą teoretyczną, skierowaną w stronę tego, co najwyższe i ogólne, lecz z rozsądkiem wyznaczającym sposób działania w konkretnej sytuacji i w interesie działającego; rozsądek to nic innego, jak tylko należyte zrozumienie własnych spraw. Z jednej strony więc

niedorzecznością jest (...) jeśli ktoś sądzi, że umiejętność rządzenia państwem lub rozsądek mają najwyższą wartość; [z drugiej jednak przypisuje się (presokratejskim) filozofom – uzup. P.A.] mądrość teoretyczną, ale odmawia im się mądrości praktycznej, ponieważ widzi się, że nie rozumieją tego, co leży w ich własnym interesie; i mówią, że rozumieją się na tym, co niezwykle, podziwu godne, trudne i boskie – lecz bezużyteczne; a to dlatego, że nie troszczą się o to, co dobre dla człowieka. [Z kolei] niektórzy spośród tych, co nie osiadają wiedzy [teoretycznej], a mianowicie ci, co mają doświadczenie – [radzenia sobie z tym, co konkretne] – są i w pozostałych dziedzinach bardziej uzdolnieni do działania niż inni, którym nie brak wiedzy³⁴.

33 Por. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 93-128.

34 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., s. 199-200 (1141 a – 1141 b).

Otóż w sprawach politycznych należy kierować się rozsądkiem, aczkolwiek ten rozsądek winien czerpać z ogólnego poznania. *Polis* poprzedza kontemplację i – co, owszem, zależy od nastawienia samych filozofów (w tym kontekście należałoby pomyśleć o kontraście pomiędzy Sokratesem z Arystofanesowych *Chmur* i Sokratesem u Platona) – zyskuje na tym walor rozumnego wsparcia, czyli wzmacnia się dzięki ustaleniom płynącym z kontemplacji.

Na styku Arystotelesowskich rozważań antropologicznych z dociekaniem ustrojowymi (dotyczącymi osądu rzeczywistości politycznej) możemy umieścić proste stwierdzenie z 7. księgi *Polityki*:

nie ulega tedy wątpliwości, że najlepszym ustrojem jest z konieczności taki, w którego ramach każdy bez wyjątku najlepiej się czuje i szczęśliwie żyje.

Po tych słowach znajdujemy od razu uwagę:

panuje jednak spór – nawet między tymi, którzy zgadzają się, że życie cnotliwe jest najbardziej pożądane – czy pożądane jest życie polityczne i czynne, czy też raczej życie odgrodzone od wszelkich spraw zewnętrznych, jakby rozmyślaniom poświęcone, które niektórzy mienia [jedynie godnym] filozofa. Te dwa sposoby życia, jak się okazuje, najgorliwsi miłośnicy cnoty wybierali zarówno w przeszłości, jak i wybierają obecnie; te dwa kierunki, o których mówię, to życie męża stanu i filozofa³⁵.

Można od razu zauważyć, że w tym układzie znika ogół pożądający rozkoszy (opcja niewolnicza) i nie wspomina się o zdobywających bogactwo. Wydaje się, że oba kierunki czy wzorce znajdują aprobatę piszącego, tak bardzo świadomego dynamizmu i złożoności natury³⁶. O filozofii można także zasadnie powiedzieć, że z politycznego

35 Arystoteles, *Polityka*, s. 186 (1324 a).

36 Zdaniem Marka Drwięgi, u Stagiryty „istnieją dwa wzorce bycia człowiekiem, dwa wzorce realizowania pełni człowieczeństwa. W ich zestawieniu ujawnia się napięcie między aktywną istotą polityczną oraz istotą rozumną, napięcie między człowiekiem roztropnym (*fronimos*) a mędrce. Arystoteles uważa, iż całkowite rozdzielenie tych dwóch sposobów życia nie jest możliwe. Innymi słowy, w obydwu realizuje się szczęście, jednakże w życiu kontemplatywnym bardziej niż w praktycznym. Dlaczego tak właśnie jest? Przypomnijmy, że szczęście jako cel najwyższy jest dobrem

punktu widzenia zdradza pewną skłonność do tyranii, której z kolei najbardziej przeciwstawia się życie czynne: utrzymanie sprawiedliwego porządku zależy od poświęcenia sprawom publicznym. Tak czy inaczej postawa zaangażowania bądź działania na serio we własnej sprawie to jedna z dwóch opcji godnych wyboru w kontekście urzeczywistnienia tego, co w nas ludzkie; na pewno nie jest to opcja wyłączna; na pewno też nie traktuje się jej na równi z perspektywą rozbuchanych indywidualnych roszczeń i masowego apetytu na rozkosz.

Zarysowane wyżej zagadnienie relacji pomiędzy życiem teoretycznym i życiem praktycznym czy politycznym stanowi stale otwarty zakres dociekań, których kontekst ewoluował w sposób zasadniczy już w czasach starożytnych, oglądających wszak upadek *polis* jako kluczowej formacji życia wspólnotowego, a co za tym idzie – nowe dążenie, wyrażone w spopularyzowanej filozofii hellenistycznej, a nade wszystko w stoicyzmie, do znalezienia trwałego oparcia dla życia „odpolitycznionego” indywiduum zyskującego skądinąd paradoksalną świadomość własnego uprzedmiotowienia w tym choćby zakresie, w jakim o jego losach coraz bardziej decydowano na dalekich dworach władców imperiów³⁷.

samowystarczalnym, czyli że nie może być składnikiem jakiegokolwiek innego stanu rzeczy. To kryterium w większym stopniu spełnia *vita contemplativa*, ponieważ gdy *vita activa* wymaga zewnętrznych dóbr, współobywateli oraz przyjaciół, *nous* skupiony na oglądzie pierwszych zasad i przyczyn może się bez nich obejść. Jest ono, *vita contemplativa*, celem najwyższym i autonomiczną wartością, ale Arystoteles jednocześnie pokazuje, że teoretyczna kontemplacja jest związana z wysokim ekonomicznym i kulturalnym rozwojem *polis*. Człowiek jednak nie jest czystym rozumem. Musi on bowiem w całym swoim życiu zwracać uwagę na konieczności życiowe, wspólne życie z innymi ludźmi oraz na formy państwa, w jakim żyje. Innymi słowy, nawet najwyższy dostępny człowiekowi sposób życia pozostaje cały czas związany z warunkami *polis* (*Człowiek w filozofii*, dz. cyt.).

37 Por. zwłaszcza J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Wrocław 1995. „Stoicka fizyka i logika wyjaśniły człowiekowi – samotnej i zautonomizowanej w nowym świecie jednostce – jaki jest ten świat, przywróciły mu utracone ściany świata, oddając go w mądrą i przyjazną mu opiekę opatrności, przywróciły mu nawet utraconą ojczyznę – *polis* w postaci świata pojmowanego jako naturalna ojczyzna wszystkich ludzi. Człowiek w świecie wykreowanym przez stoicką fizykę i logikę odzyskał utraconą tożsamość, a świat odzyskał dla niego utracony sens” (tamże, s. 81-82).

Myśl samego Arystotelesa została w kolejnych wiekach poddana reinterpretacji i przekształceniom, przede wszystkim u progu nowożytności (np. w dziele Marsyliusza z Padwy³⁸). Jest więc zasadne bycie ostrożnym w sięganiu do klasycznego świata pojęć.

3. Wystąpieniu zjawisk i procesów kształtujących rzeczywistość polityczną świata zglobalizowanego towarzyszą – warunkują je – zmiany w sposobie myślenia, począwszy od najbardziej podstawowych przesłanek dyskursu kosmologicznego. Zmiany te sięgają co najmniej kilku wieków wstecz. Przede wszystkim człowiek nowożytny bądź nowoczesny wydaje się wpłątany w napięcie różne od tego, jakie było udziałem myśli klasycznej: nie między praktyką a teorią bądź polityką a kontemplacją, lecz pomiędzy twórczym optymizmem inżyniera, artysty czy przedsiębiorcy oraz przerażającym poczuciem bezdomności, wykorzenia, wrogości natury, obcości świata. Doświadczenie ekspansji przenika się z doświadczeniem kryzysu, jeśli nie upadku człowieczeństwa. Za swoisty biegun myślenia nowoczesnego i zarazem doskonałą ilustrację jego politycznych czy praktycznych konsekwencji można uznać stanowisko Martina Heideggera. Znaczna część jego wypowiedzi dotyczy zastąpienia tego, co pozostało z tradycyjnej, zajmującej umysły od czasów Platońsko-Arystotelesowskich metafizyki (w ramach której operowano m.in. pojęciami „natury” i „natury ludzkiej”) przez zupełnie nowe (choć w pewien sposób korespondujące ze spuścizną presokratyków) myślenie własnego bycia tu i teraz, rodzące jednocześnie szczyry indywidualny ruch w stronę zaangażowania czy dysponowania sobą, projektowania siebie³⁹.

Zarazem, „wyodrębnione w filozofii systemowej – w platońskiej Akademii i szkole perypatetyckiej – modele życia teoretycznego i życia praktycznego zastąpili stoicy postulatem życia zgodnego z rozumem (*βίος λογικός*), w którym właściwa i rozumna *praxis* musi opierać się na teorii wynikającej z poznania i być z nią nierozzerwalnie sprzęgnięta” (tamże, s. 83). Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przekł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 23-36.

38 Por. B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, przypis 42, s. 214-222.

39 W tym miejscu warto jedynie wspomnieć, że podobnie radykalna ocena nowoczesności w myśli Leo Straussa (por. K. Löwith, *L. Strauss, Listy*, przekł. P. Armada, A. Górniewicz, „Kronos” nr 2/2010, s. 183-199; P. Armada, *Leo Strauss i przewyciężenie nowoczesności*, tamże, s. 200-203) niesie

Tradycyjna metafizyka – zdaniem Heideggera⁴⁰ – zrodziła rozpad świata i spustoszenie ziemi przez technologię.

Rozpad ten i spustoszenie znajdują odpowiadające im pełne dokonanie w tym, że człowiek metafizyki, *animal rationale*, zostaje trwale u-stawiony (*fest-gestellt*) jako zwierzę robocze.

Zwierzę to trwa obecnie – w sytuacji zmierzchu metafizyki (którego następstwa uwidoczniają się w dwudziestym wieku pod postacią wypadków dziejów powszechnych) – w stanie beznadziejnego upojenia własnymi wytworami, oczekując na ujawnienie skrytej prawdy bycia. Jest to jednak stan, powiedzielibyśmy, nienaturalny, skoro odczytujemy przeciwną sytuację bycia we właściwych sobie ramach:

niepozorne prawo ziemi zachowuje ją w umiarkowaniu, zadowalającym się powstawaniem i przemijaniem wszelkich rzeczy w odmierzonej dla nich kręgu możliwości, kręgu, do którego wszystko się stosuje, a przecież nic go nie zna. Brzoza nigdy nie przekracza tego, co dla niej możliwe. Także społeczność pszczół mieszka wewnątrz swej możliwości. Dopiero wola [czyli swego rodzaju ostateczny kształt myślenia metafizycznego – uzup. P.A.], organizując się wszechstronnie w technice, rozdziera ziemię i narzuca jej wraz ze sztucznością, zmęczenie, wykorzystanie i zmianę. Dopiero ona zmusza ziemię do wyjścia poza narosły wokół niej krąg możliwości i pchają ku temu, co nie jest już możliwe, a zatem jest czymś nie-możliwym. To, że technicznym zamysłem i środkiem udaje się

z sobą odmienne konsekwencje polityczne i praktyczne o tyle, o ile autor ten decyduje się uznać za sedno swoich rozważań tzw. problem teologiczno-polityczny, sięgając po średniowieczną profetologię (por. wyżej przypis 10) i podkreślając stale potrzebę rozumienia egzystencjalnego napięcia pomiędzy filozofem i jego życiodajnym otoczeniem (co w pewnym sensie podnosi rangę tegoż otoczenia i uprawomocnia bardzo głębokie samoo graniczenia dyskursu teoretycznego).

40 Z oczywistych względów objętości pomijamy tutaj kwestie dotyczące ewolucji stanowiska M. Heideggera (por. zwłaszcza O. Pögeller, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przekł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002), przyjąwszy, iż istotną spójnią jego dorobku intelektualnego jest próba przemyślenia (przez dociekanie podstaw ontologii, nie zaś refleksję filozoficzno-polityczną czy etyczną) sytuacji człowieka nowoczesnego, kryzysu bądź upadku oświeceniowego racjonalizmu i nihilistycznych rezultatów współczesnego dyskursu naukowego.

dokonać niejednego wynalazku i wytworzyć nieprzerwany pochód ścigających się nowości, bynajmniej nie dowodzi, że osiągnięcia techniki mogą nawet to, co niemożliwe, uczynić możliwym⁴¹.

Wszakże obecny stan świata nie może zostać zmieniony za pomocą jakiejś wyrozumowanej akcji. M. Heidegger pisze natomiast o straży przedniej, prowadzącej i wyznaczającej drogę przyszłej zmiany poprzez nowe myślenie i poezję. Biografia tego myśliciela jest jednak, jak wiadomo, naznaczona – podobnie jak biografia Carla Schmitta – przez szczególną próbę zaangażowania. Jego tłumaczenie epizodu nazistowskiego (w latach 1933-34 aktywnie kierował uniwersyte-tem we Freiburgu) wydaje się niezwykle wymowne i poruszające:

różne oceny tego rektoratu z punktu widzenia zwykłej działalności akademickiej mogą być na swój sposób słuszne i uzasadnione, ale przecież nigdy nie dotkną one tego, co istotne. Dziś możliwość otwarcia przed zaślepionymi oczyma horyzontu tej istoty jest jeszcze mniejsza, niż wtedy. Wszak to, co istotne, leży w tym, że znajdujemy się w samym środku spełniania się nihilizmu, że Bóg „umarł” i każda czasoprzestrzeń utraciła łaskę Boskości. Że zarazem zbliża się przewyciężenie nihilizmu w poetyckim myśleniu i wyśpiewywaniu niemieckości (...), które to myślenie zostało jednak w najmniejszym stopniu dosłyszane przez Niemców, albowiem dążą oni do urządzenia się zgodnie z wzorcami otaczającego ich nihilizmu i do zapoznania istoty dziejowego samoutwierdzenia⁴².

Można w tym miejscu orzekać, że Heideggerowi brakowało Arystotelesowskiego rozsądku czy mądrości praktycznej, że nie potrafił on właściwie potraktować napięcia między poświęceniem indywidualnej kontemplacji i poświęceniem sprawom publicznym, że swoje teoretyczne ustalenia na temat nihilizmu chciał jak gdyby wrzucić do świata zmagających politycznych, nieporadnie działając w interesie tychże ustaleń. Czy jednak obecny stan świata, widziany przez pryzmat historycznego ciągu przejawów myśli ludzkiej, pozwala na

41 M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przekł. M.J. Siemek, URL = http://chomikuj.pl/MKTK/Filozofia/Heidegger/Heidegger+Martin+-+Przewyci*c4*99*c5*bcenie+Metafizyki.doc (dostęp: 2010.10.25).

42 M. Heidegger, *Rektorat 1933/34. Okoliczności i przemyślenia*, przekł. M. Żmudzka, „Przegląd Polityczny” nr 97-98/2009, s. 130.

zachowanie klasycznego oglądu relacji pomiędzy rozumną, w swej istocie wieczną naturą człowieka i jego *polis*?

Niezależnie od tego, na ile pojmiemy istotne dążenia M. Heideggera, jego stanowisko – w istocie odrzucające całą tradycję zachodniego racjonalizmu, z której wyrosła klasyczna nauka o polityce czy refleksja prawnonaturalna – można przedstawić jako kolejny etap myślenia nowoczesnego, projektującego technologię i oświecenie, podbój natury i postęp w życiu ludzkim; myślenia, które w sensie praktycznym zastępuje model życia kontemplacyjnego przez model aktywnego naukowca (jak też model wspólnoty politycznej modelem nowoczesnego społeczeństwa dynamicznego i pluralistycznego⁴³, czyli poniekąd opartego na świetle interesownym konsumowaniu technologii, zrodzonej z aktywności naukowej⁴⁴). Tryumfujące w XIX wieku podejście pozytywistyczne, którego intelektualny rezonans bodaj łatwo utrwalił się na niwie nauk społecznych, odrzucało „chimeryczne nadzieje” i „przesadne pojęcia” zawierające absolutny opis natury człowieka i świata, rezygnowało tedy z metafizyki, na rzecz jedynie instrumentalnego waloru poznania naukowego: wiedzy o tym, „jak działa” w miejsce namysłu nad „po co?”⁴⁵. Pozorny optymizm poległ w kolejnych dziesięcioleciach

43 Por. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przekł. St. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995, s. 346n.

44 Jak twierdzi Leo Strauss, nowożytna „filozofia czy nauka nie jest już celem samym w sobie, ale służy ludzkiej władzy, która ma zostać użyta, by uczynić życie ludzkie dłuższym, zdrowszym i bardziej dostatnim, aby mógł zostać chętnym odbiorcą nowych darów” (pochodzących z pracowni czy laboratoriów naukowych), „lud musiał zostać oświecony. Oświecenie jest podstawą nowej edukacji o ile inwencja i wynalazczość pozostały domeną nielicznych, o tyle rezultaty należały do wszystkich” (*Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przekł. P. Maciejko, Altheia, Warszawa 1998, s. 271).

45 Wykłady Auguste’a Comte’a stanowią w tym względzie nader wymowne świadectwo. Zdaniem tego nieco kłopotliwego patrona pozytywistycznych nauk społecznych, „zrazu człowiek patrzył na zagadnienia rozwiązalne jako na niegodne siebie; stawiał sobie za cel zagadnienia najbardziej nieosiągalne, jak natura istot, źródło i cel zjawisk. Łatwo pojąć tego przyczynę: jedynie doświadczenie dostarczyło człowiekowi miary jego sił; gdyby początkowo ich nie przeceniał, nie zdołałby ich rozwinąć. Ze stanowiska praktyki te pierwotne badania posiadały urok nieograniczonej władzy nad światem zewnętrznym, który uważano za przeznaczony dla użytku

doświadczeń i obliczeń, które wzmagają niepewność w odniesieniu do całej „narzędziowej” konstrukcji wiedzy i niejako rozmiękczały grunt pod nogami eksperymentatorów. Jak stwierdzał w połowie minionego stulecia Nikołaj Bierdiajew,

obecnie porządek kosmiczny, w który wierzyli ludzie, zarówno materialści, jak i pozytywiści, został zachwiany. Człowiek w nowy sposób został postawiony wobec sił kosmicznych. Kosmos w antycznym, greckim sensie tego słowa – kosmos Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Dantego – już nie istnieje. Przyroda nie jest już więcej ustanowionym przez Boga porządkiem hierarchicznym, w którym można pokładać zaufanie. Zmiana ta zaczęła się od Kopernika (...) stosunek do przyrody jest określany wyłącznie przez *praxis* i dla *praxis* otwierają się nieskończone możliwości⁴⁶.

Oznacza to przyjęcie perspektywy całkowicie odmiennej od Arystotelesowskiej kontemplacji niezmiennego porządku natury; otóż natura (skały, grzyba, istot człekokształtnych) jest podatna na zmiany, a narzędzia do kształtowania tychże zmian – ma w swoim ręku człowiek.

człowieka. Nie można by pojąć, jak umysł ludzki mógł być się zdecydować pierwotnie na prace tak uciążliwe, gdyby nie te chimeryczne nadzieje, a również przesadne pojęcia o znaczeniu człowieka we wszechświecie” (*Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przekł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961, s. 5-6). W wykładzie X (*Socjologia*) czytamy z kolei: „ze względu na doktrynę, filozofię pozytywną znamionuje dążność do nadania cechy względności wszystkim pojęciom, które zrazu były absolutne. Przejście od absolutnego do względnego stanowi jeden z najdonioślejszych rezultatów każdego przewrotu intelektualnego. Z punktu widzenia nauki kontrast zachodzący między absolutnym i względnym można uważać za cechę odróżniającą filozofię współczesną od dawnej. Wszelkie studia nad wewnętrzną naturą jestestw, ich przyczyn pierwszych lub celowych są absolutne. Wszelkie badanie praw rządzących zjawiskami jest względne; uzależnia ono postęp w rozważaniach teoretycznych od udoskonalenia obserwacji w tym założeniu, że w żadnej dziedzinie nie może być ujawniona w sposób doskonały dokładna rzeczywistość. Charakter względności w naukowych koncepcjach jest równie nierozdzielny z pojęciem praw przyrody, jak dążenie do wiedzy absolutnej jest nierozłączne z fikcjami teologicznymi i jestestwami absolutnymi” (tamże, s. 28-29). Niewątpliwie Arystotelesowskie rozważania politycznej (rozumnej) natury człowieka mają z tego punktu widzenia charakter fikcyjny i anachroniczny, skoro zamysłony na modłę absolutną.

46 N. Bierdiajew, *Królestwo ducha i królestwo cezara*, przekł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2003, s. 26-27.

Wspomniane wcześniej porzucenie klasycznej wizji kosmosu zdaje się odbierać zasadniczą podstawę racjonalnych dociekań ładu naturalnego (więc i ładu politycznego zakorzenionego w ludzkiej naturze, układającego się w przestrzeń ziemskiej analogii do tego, co boskie, czy też mierzonego odkrywaniem i rozumieniem tego, co dobre z natury). W ujęciu Karla Löwitha (krytycznego ucznia M. Heideggera),

odnaturalnienie ludzkiego życia (...) nastąpiło (...) wraz z nowożytnymi naukami przyrodniczymi (...) punktem zwrotnym historii myśli zachodniej jest przemiana przednowoczesnego pojęcia esencjonalnej ludzkiej egzystencji w obrębie uporządkowanego kosmosu w pojęcie egzystencji akcydentalnej. Zmiana ta wydarzyła się na początku XVII wieku na skutek astronomicznych odkryć XVI wieku. Odtąd pisarze i kaznodzieje oddali się praktykowaniu czegoś, co można określić mianem kosmologii zepsucia. Wszechświat zdawał się tracić wszelką stabilność i harmonię. Zmienność rozprzestrzeniła się z ziemi na niebiosy, człowiek zaś zagubił się w chaotycznym świecie.

Jednym z aktywnych świadków tego procesu jest sławny francuski myśliciel religijny, Blaise Pascal, który

wyciągnął filozoficzne i teologiczne konsekwencje z wpływu „nowej filozofii” przyrody na kondycję człowieka. Nastawił kompas wiary chrześcijańskiej zgodnie ze zmienionym kierunkiem wszechświata. Jego egzystencjalny *patos* i wgląd w „kondycję ludzką” – wyrażenie, które odtąd zastąpiło „naturę ludzką” – nie może zostać oddzielony od nowej koncepcji wszechświata, której podstawową cechą jest nieskończoność w czasie i przestrzeni (...) wraz z matematyzacją natury [wyjaśnia Löwith] człowiek zagubił własną naturę. Istnieje bliska relacja między doświadczeniem nagiej, faktycznej, absurdałnej, rzuconej w świat egzystencji a anonimowością samego świata, w którym przypada nam egzystować⁴⁷.

Dodajmy, iż w dziele Pascala znajdujemy również wyrażoną wprost zadziwiająco deprecjację klasycznej nauki o polityce jako swego rodzaju żartu słownego obliczonego na ugłaskanie szalonych (z zasady?) dysponentów władzy politycznej⁴⁸.

47 K. Löwith, *Natura, historia, egzystencjalizm*, przekł. A. Górniewicz, „Kronos” nr 2/2010, s. 144-145. Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997, s. 161.

48 Według Blaise’a Pascala, „ludzie nie wyobrażają sobie Platona i Arystotelesa inaczej, niż w sukniach bakałarzy. Byli to grzeczni ludzie i nie gorzej od

Porzucenie kosmosu i natury oznacza jednocześnie nakierowanie wysiłków intelektualnych w stronę działania na rzecz uwe wnętrzenia sensu (co widać choćby w dziele Kanta), czyli zakotwiczenia osądu życia ludzkiego w sferze zmysłu wewnętrznego i historycznej autokreacji⁴⁹. O ile więc po stronie historii człowiek wznosi systemy prawne czy filozoficzne, które mogą mieć pretensje do ostatecznego rozwiązania i absolutnego miejsca w czasie, o tyle po stronie natury znajdujemy po prostu tę część bytu, nad którą możemy stopniowo zapanować za pomocą środków, jakie sami wypracowujemy na bazie naszych dociekań i regulacji⁵⁰. Równocześnie spod pretensji do ekspansji, postępu i zawojowania przyrody przeziera wskazany wcześniej niepokój. Friedrich Nietzsche diagnozuje nihilizm, pisząc między innymi o trzech zabójczych prawdach – ontologicznej zmienności, epistemologicznej płynności i antropologicznej zwierzęcości człowieka – które, choćby dla zachowania estetycznych walorów istniejącego ładu politycznego, należy w jakiś sposób oddzielić od wychowania społeczeństw⁵¹. Ten niezwykle wpływowy myśliciel kojarzy zarazem to, co naturalne,

innych zażywający wczasu z przyjaciółmi. Kiedy im się spodobało ułożyć swoje *Prawa i Politykę*, uczynili to ot, wśród zabaw; była to najmniej poważna i najmniej filozoficzna część ich życia; najbardziej filozoficzną było żyć po prostu i spokojnie. Jeśli pisali o polityce, to tak jakby mieli urządzić szpital obłąkanych; a jeśli udawali, że mówią o tym jako o wielkiej rzeczy, to dlatego, iż wiedzieli, że szaleńcy, do których mówią, mają się za królów i cesarzów. Wchodzili w ich poglądy, aby sprowadzić ich szaleństwo możliwie do najmniejszego stopnia zła” (*Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 2002, fragment 294, s. 127-128).

- 49 Por. J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, przekł. R. Pawlik, „Kronos” nr 2/2010, s. 5n.
- 50 Kontekst zasygnalizowanej wyżej Hegłowskiej narracji, por. Th. Molnar, *Unity of Knowledge*, OBTA, Warszawa 2004, s. 45n.
- 51 „Jeśli natomiast w zwyczajnym teraz szale pouczania ciskać się będzie w naród, jeszcze przez jedno pokolenie, nauki o najwyższym stawianiu się, o płynności wszystkich pojęć, typów i rodzajów, o braku wszelkiej kardynalnej różnicy między człowiekiem i zwierzęciem – nauki, które za prawdziwe, lecz za zabójcze uważam – to niechaj nikt się nie dziwi, jeżeli naród z powodu egoistycznej małości i nędzoty, z powodu skostnienia i sobkostwa zginie, to jest przede wszystkim rozpadnie się i przestanie być narodem: zamiast którego potem ukażą się na widowni przyszłości może systemy egoizmów jednostkowych, zbratania w celu rabunkowego wyzysku nie-braci i podobne twory prostactwa utylitarnego” (F. Nietzsche,

z duchową opresją pielęgnowaną w danej kulturze lub wręcz tyranią arbitralnego prawa rodzającą

wszystko, co na ziemi jest lub było wolnością, subtelnością, śmiałością, tańcem i mistrzowską pewnością, czy to w myśleniu samym, czy w rządzeniu, czy w mówieniu i przekonywaniu, czy w sztuce i obyczaju⁵²;

późny Nietzsche rozwija też swoisty projekt teologiczno-polityczny, niekoniecznie dobrze rozumiany przez jego późniejszych sympatyków i egzegetów, być może dający się ująć dyskursywnie jako swego rodzaju wizja pomostu między samoudręczeniem zwierzęcia ludzkiego w chrześcijaństwie a twórczą filozofią przyszłości. Tak czy inaczej, pojęcie „natury” zostaje tu poddane najbardziej zasadniczej reinterpretacji, również umocowanej kosmologicznie⁵³.

Istnieje pogląd wskazujący potrzebę oddzielenia problematycznego charakteru niemieckiej filozofii (czy szerzej kultury) pożywiającej się z „drzewa poznania historycznego” (tendencji kojarzonych z historycyzmem, z którego wynika relatywizacja wszelkich miar postępowania) od nurtów dominujących w dyskursie anglosaskim (zwłaszcza w jego prostszej wersji amerykańskiej) rzekomo wciąż przekazujących ducha klasycznej nauki o polityce. Jest to perspektywa znakomicie wypowiedziana przez Niemca, Ernsta Troeltscha, który w tle gorących międzynarodowych sporów lat 20. minionego stulecia postrzegał

problem długotrwały i praktyczny – problem różnicy pomiędzy niemieckim myśleniem o charakterze polityczno-historyczno-moralnym a myśleniem zachodniej Europy oraz Ameryki (...) kto wierzy w wieczne, boskie prawo natury, jednakowość ludzi, jedność ludzkości jako jej przeznaczenie, ten ideologię niemiecką odczuwa jako osobliwą mieszankę mistyki i brutalności. Kto natomiast w historii widzi wiecznie żywą pełnię indywidualności, która tworom

Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia, [w:] tegoż, *Niewczesne rozważania*, przekł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 112).

52 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przekł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 93 (af. 188).

53 Por. zwłaszcza L. Strauss, *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, [w:] tegoż, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago – London 1983, s. 174-191.

o takimż, indywidualnym, charakterze wciąż na nowo daje słuszne uzasadnienie, temu zachodnioeuropejski świat idei jawi się w postaci jałowego racjonalizmu i egalitarystycznego atomizmu, jako powierzchowność i faryzeizm zarazem⁵⁴.

Jednak, niezależnie od wciąż potwierdzanej siły tego rodzaju retoryki (obrony praw człowieka itd.), również w tekstach myślicieli amerykańskich sama natura stanowi zasadniczy problem.

Wystarczy napomknąć w tym kontekście o dwóch interesujących postaciach. Po pierwsze, ojciec darwinizmu społecznego, William Graham Sumner, dojmująco wyraża sedno *stricte* nowoczesnych poglądów na temat relacji między człowiekiem a naturą i kosmosem, kiedy powiada między innymi:

człowiek rodzi się pod presją konieczności utrzymania egzystencji uzyskanej dzięki uciążliwemu zmaganiu się z naturą, aby zdobyć to, co niezbędne dla własnego życia i oddalić to, co życiu zagraża (...) natura zawiera to, co dla niego konieczne, lecz nie oferuje niczego ot tak. Dla swego pożytku może on zdobyć to, co ona zawiera, jeśli potrafi⁵⁵.

Więcej:

nikt nas tu nie potrzebuje; nikt nie wie, jak długo ten świat istniał bez żadnych ludzi. Nigdy nie zatęskniły za nimi żadne formy natury – chłonące, korzystające i wysyłające z powrotem w kosmos energię oraz substancję zorganizowanej egzystencji – tak przez pokolenia (...) w naturze człowieka nikt nie potrzebuje i nikt się o niego nie prosi; bez niego jest ona kompletna. Zjawiwszy się na ziemi, nie jawi się on jako ten, którego potrzeba, lecz jako kolejny walczący o swoje miejsce. Jest on przy tym nieskończenie zainteresowany sobą i skonstruował dla usatysfakcjonowania własnej próżności całe systemy mitologii i filozofii po to, by wykazać sobie, że reszta ma sens o tyle tylko, o ile mu służy. Naprawdę jest taki, jak ta reszta, powołany do utrzymania się, jeśli potrafi. Przekleństwem autogloryfikacji gatunku ludzkiego jest to, że czyni go ślepym na prawdę

54 E. Troeltsch, *Prawo naturalne a człowieczeństwo w polityce światowej*, [w:] tegoż, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, przekł. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2006, s. 158, 160.

55 W.G. Sumner, *The Challenge of Facts*, [w:] tegoż, *The Challenge of Facts and Other Essays*, ed. A.G. Keller, Kessinger PUB LLC, New Haven – London – Oxford 1914, s. 17.

o jego sytuacji, oddala go od inteligentnych wysiłków najlepszego jej wykorzystania i każe im skakać sobie do gardeł, gdy ich żądania nie są spełniane⁵⁶.

Oczywiście wynika z tego również, że wszelka aprioryczna spekulacja filozoficzna dotycząca dobrego urządzenia wspólnoty politycznej czy też ustroju najlepszego z natury jawi się jako wysiłek zwodniczy i jałowy⁵⁷.

Po drugie, warto zwrócić uwagę na – w zasadzie – paralelny aspekt dorobku sławnego pragmatysty i guru dwudziestowiecznej amerykańskiej edukacji, Johna Deweya. W dziele *Reconstruction in Philosophy* przedstawia on genealogię filozoficznego pojęcia „natury” w celu wykazania potrzeby jego ostatecznego odrzucenia dla pożytku współczesnego dyskursu akademickiego. Czytelnik otrzymuje ciekawą narrację sięgającą czasów najdawniejszych, zaś autor zmierza do przedstawienia własnej wizji filozofii jako nauki pozytywnej. W tym ujęciu tematy starych metafizyków jawią się jako przebrzmiałe; reminiscencje z czasów antycznych stanowią nic innego, jak tylko przeszkodę na drodze postępu czy rozwoju; potrzeba ich przystosowania do wymagań współczesności – „celem jest ukazanie ogólnego kontrastu między starszym i nowszym typem zagadnień filozoficznych”⁵⁸. Otóż ekspansywna wiedza empiryczna czy też pozytywna – charakteryzująca, powiedzmy, rzemieślnika-eksperymentatora – została w warunkach greckich podważona i napiętnowana przez swego rodzaju reakcję kapłańską, przyjmującą postać tradycji metafizycznej i w gruncie rzeczy służącą ratowaniu pozycji rzeczników wiary. Odtąd

praca filozofii zaczyna polegać na tym, by uzasadniać, w oparciu o racjonalne podstawy, ducha – choć nie formę – przyjętych wierzeń i tradycyjnych zwyczajów⁵⁹;

56 W.G. Sumner, *The Demand for Men*, [w:] tamże, s. 112-113.

57 Por. W.G. Sumner, *Democracy and Responsible Government*, [w:] tamże, s. 244-245.

58 J. Dewey, *Reconstruction In Philosophy*, Cornell University Library, New York 1920, s. iii.

59 Tamże, s. 18.

ten stan rzeczy utrzymywał się wraz z dominacją arystotelizmu do czasów Francisa Bacona. Odrzucenie pojęcia „natury” oznacza przede wszystkim rezygnację z pielęgnowania tu i ówdzie utrwalonej wizji kosmosu. Ziemia nie znajduje się pośrodku hierarchicznie uporządkowanego wszechświata, a człowiek nie może wychowywać się w poczuciu wyjątkowości swego rodzaju.

Rezygnując z dalszego ekskursu na rzecz różnorodnych ponowoczesnych prób intelektualnego przenicowania człowieczeństwa i rozumności, zakończmy ten wywód ponownym odniesieniem do współczesnego dyskursu politologicznego. Dyskurs ów, przy całej oznajmianej w nim preferencji na rzecz różnorodności podejść badawczych⁶⁰, zdaje się dosyć bezradny w obliczu klasycznej nauki o polityce. Charakteryzuje go bowiem niechybne zogniskowanie w opisie współczesnej technokracji, łączone ze społeczną potrzebą objaśniania pewnych instrumentów, przy pomocy których zarządza się całością dostępnych zasobów. Ten stan rzeczy rodzi zrozumiałą, choć pewnie coraz bardziej mglistą tęsknotę za polityką, w której wyprawa krzyżowa jest wyprawą na serio, gdzie miast doraźnej, szybkiej i błahej konfrontacji istnieje horyzont ładu politycznego obejmującego *hostes perpetui*, którzy widzą siebie wzajemnie na płaszczyźnie sporu o narzędzia i udziały, lecz sporu o sens. Uważany przez wielu za twórcę obecnie rozwijanej politologii Max Weber nauczał w sposób wystarczająco dobitny, że rozum człowieka nie pozwala mu określić drogi życia dobrej z natury. Wszak „życie zna (...) tylko konieczność wyboru” między postawami, których nie można ze sobą uzgodnić, zaś nowoczesny uczyony czy filozof nie może nic innego, jak tylko w miarę swoich możliwości

zmusić każdego albo przynajmniej mu w tym pomóc, aby sam zdał sobie sprawę z ostatecznego sensu własnego postępowania⁶¹.

W ten sposób wybór kierunku i mocy indywidualnego zaangażowania czy poświęcenia dla sprawy dokonuje się na podstawie

60 Por. *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, przekł. J. Tegnerowicz, Kraków 2006.

61 M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przekł. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 215, 214.

arbitralnego i samodzielnego poczucia wiary. Politolog nie może powiedzieć nic więcej, o ile w ogóle zechce wznieść się ponad poziom rejestrowania partykularnych dążeń czy interesów i nie wyabstrahuje człowieka zawczasu do poziomu danych statystycznych.

Problem polityczności, jako odrębny od problemu politycznej natury człowieka, ucieleśnia się i zostaje właściwie wyrażony w dziele Carla Schmitta. Myśliciel ten zdaje się łączyć między innymi z cytowanym wcześniej M. Heideggerem w skrajnie nieprzychylny ocenie świata nowoczesnego. Powiada on:

duch tego, co techniczne, doprowadził do masowej wiary antyreligijnego aktywizmu doczesności (...) jest przekonaniem aktywistycznej metafizyki, wiarą w nieograniczoną moc i panowanie człowieka nad naturą, a nawet nad ludzką *physis*, w bezgraniczne cofanie się „barier naturalnych”, w bezgraniczne zmiany i uszczęśliwianie naturalnie doczesnego bytu człowieka⁶².

Tej antywierze C. Schmitt przeciwstawia swoją wiarę – samodzielnie zreinterpretowany, egzystencjalny typ katolicyzmu – i dopiero na podstawie tego aktu otwarta zostaje przestrzeń dociekań teoretycznych. W istocie wiara stanowi tutaj historyczne wyzwanie, które poprzedza i warunkuje wszelką teorię natury ludzkiej, wszelkie pytania w rodzaju „*quid sit deus?*” i „jak żyć?”⁶³. Odkrycie tego kluczowego aspektu (bądź strategii autora) wymaga jedynie uważnego czytania tekstu. W najbardziej newralgicznym punkcie swoich najszerzej i najtrwalej oddziałujących rozważań, wskazując naturalne podstawy pojęcia polityczności, C. Schmitt „posługuje się sporem antropologicznym, by wprowadzić do stawki nauczanie

62 C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, [w:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, red. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 442.

63 C. Schmitt stwierdza w tym samym wywodzie, iż „wszystkie pojęcia i wyobrażenia sfery duchowej: Bóg, wolność, postęp, antropologiczne wyobrażenia o naturze ludzkiej, o tym, czym jest opinia publiczna, co jest racjonalne a co racjonalizacją, wreszcie zarówno pojęcie natury, jak i samo pojęcie kultury, wszystko to zawiera konkretną historyczną treść ze względu na położenie obszaru centralnego” – czyli jak gdyby osi zmagania duchowych w konkretnym miejscu i czasie – „i tylko z tej perspektywy wolno je pojmo- wać” (tamże, s. 435).

o grzechu pierworodnym, nie na odwrót”⁶⁴ – starannie poskładany wywód prawnika-erudyty celowo zakrywa podstawowe intencje teologa politycznego. Co więcej, umieszczenie teorii politycznej w wymiarze kształtowanym przez uznanie teologiczno-politycznej alternatywy absolutnego posłuszeństwa i absolutnego buntu przeciw Bogu oznacza konieczną totalizację życia politycznego.

Uwolniona od wszelkich naturalnych standardów, wolna w odniesieniu do jakiegokolwiek substancjalnego uporządkowania, polityczność może wszystko przenikać i być wszędzie obecna⁶⁵.

W ten sposób otwiera się przestrzeń nihilistycznej rewolucji⁶⁶, buntu moralnej odrazy przeciw globalnej technokracji, nowej walki dobra ze złem. Zamyka się jednocześnie możliwość rozumnego poznania tego, co dobre; klasyczna nauka o polityce, wraz z pojęciem „natury człowieka”, traci sens w obliczu partykularnego odwołania do Bożej wszechmocy.

Wydaje się jednak, że są dobre powody – także i może przede wszystkim tkwiące w myśleniu chrześcijańskim – by opisane poprzednio wywody Arystotelesa ocalić dla myślenia i czynić je nadal zrozumiałymi i bliskimi zarówno dla teoretyka polityki, jak i zwykłego uczestnika życia politycznego w jego obecnym kształcie. Być może z kolei naiwne czytanie dzieł klasycznej filozofii politycznej należy rozpocząć nie od *Polityki* i pytania o polityczną naturę człowieka, lecz od *Uczty* Platona z jej najbardziej fundamentalnym zagadnieniem relacji ludzkich dążeń i pragnień do tego, co boskie; zagadnieniem sensu albo celu filozofii, uprzednim wobec ustaleń kosmologicznych i antropologicznych, na jakich oparł się Arystoteles. Nowy, świadomy i krytyczny przekład *Συμπόσιον* byłby w takim razie czymś najbardziej oczekiwanym i pożytecznym.

64 H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2009, s. 131. Por. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 229-240.

65 H. Meier, *Die Lehre Carl*, dz. cyt., s. 62.

66 Por. L. Strauss, *O tyranii*, dz. cyt., s. 197; oraz: tenże, *German Nihilism*, ed. D. Janssens, D. Tanguay, „Interpretation” vol. 26, no. 3, Spring 1999, zwłaszcza s. 358, 360.

SŁOWA KLUCZOWE

Arystoteles, natura, kosmos, polityka, człowiek

Summary

Paweł Armada, *The Political Nature of Man as the Problem: Between Reading Aristotle and the Modern Usage of Reason*

The article examines the concept of the political nature of man that can easily be traced back to the famous passage by Aristotle at the beginning of his *Politics*. The classical science on politics, as mostly derived from Aristotle's book and distinguished from the modern political science, is based, indeed, upon that claim on human nature which must be perceived in light of a broader vision of *cosmos*. There is also a vital tension between the contemplative way of life and politics or practice certainly worth being taken into consideration when asking about the foundation of the claim above. In order to grasp this tension, the reader should turn to another well-known piece from Aristotle, namely a fragment of his *Nicomachean Ethics*. After the concise examination of the classic's oeuvre, the author of the article shows in a brief manner some intellectual reasons that stand behind an actual contemporary oblivion of the classical science of politics and form the background, instead, of the post-modern conception of political commitment or "the political".

Paweł Armada, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Instytucie Politologii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie.