



1(1)/2010

ANNA KRZYNÓWEK

## *Animal politicum* – próba rehabilitacji

Prezentując najpopularniejsze koncepcje człowieka, Barbara Skarga, tuż obok *homo faber*, wymienia *homo socialis*, orzekając, że rozumienie człowieka jako istoty społecznej nie może budzić żadnych wątpliwości<sup>1</sup>. Tylko w społeczeństwie i poprzez społeczeństwo człowiek myśli, mówi, ustanawia siebie i zarazem jest ustanawiany. Jedyny problem sprowadza się do tego, jak wyważyć dwa ostatnie zjawiska, a zatem jak uchwycić relacje między jednostką i całością społeczną, której część ta jednostka stanowi, będąc – co również zdaje się niewątpliwe – przez nią tworzona. Z punktu widzenia rozważanego tematu pouczające będzie zatem już na wstępie uwzględnienie ostrzeżenia filozofki, zawierającego treść o tyle oczywistą o ile często zapoznaną:

---

<sup>1</sup> Por. B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Znak, Kraków 2007, s. 33.

jakkolwiek byśmy człowieka określili, każde z tych określeń rodzi całe sploty problemów. W rezultacie widzimy, że określenia te nigdy nie są wystarczające i że przy dokładniejszej analizie ich sensowność zaczyna budzić wątpliwości, a jeżeli nie wątpliwości, to poczucie niedosytu, niepełności, jak gdyby to, co najistotniejsze dla człowieka, kryło się gdzieś poza nim<sup>2</sup>.

Podjmując zagadnienie politycznej natury człowieka, z góry skazani jesteśmy na brak ostatecznych rozstrzygnięć, co więcej dotykamy zasadniczych dla człowieka rozważań i kwestii. W ostrzeżeniu tym kryje się również sugestia, by rozwinięcia tych określeń nie poszukiwać poza człowiekiem, lecz w samym ludzkim doświadczeniu, które mówi nam, że człowiek jest istotą rozdartą, dychotomiczną: ograniczoną i skończoną, a zarazem posiadającą imperatywną siłę przekroczenia własnej skończoności, zalęknioną i kruchą, zdolną usłyszeć wezwanie drugiego i przed tym wezwaniem się uchylić. Aktualny stan namysłu nad polityczną naturą człowieka zachęca do tego, by również te egzystencjalne określenia człowieka brać poważnie pod uwagę, nie mówiąc już o bycie czy istocie politycznej, lecz o byciu, którego aporie i nieuchwytność znajdują wyraz właśnie w tym, co można określić jako polityczność (polityczność jako sposób radzenia sobie z tym, co znamionuje ludzką egzystencję). Refleksja nad politycznym wymiarem życia człowieka rozpięta jest pomiędzy metafizycznie poświadczoną pewnością Arystotelesowskiego *zoon politikon* a postmetafizycznym zwróceniem się ku doświadczeniu ludzkiego bycia i tego, co poza-byciem.

Arystotelesowskie *zoon politikon* bywa tłumaczone jako „człowiek jest istotą państwową”, „istotą stworzoną do życia w państwie”, przez Tomasza z Akwinu zostało przełożone jeszcze jako *animal sociale et politikum*, a w czasach nowożytnych głównie już jako *animal sociale* lub *animal civile*. Pozwoliło to na dwutorową interpretację tej kategorii, z których jedna kładła nacisk na wymiar społeczny, druga zaś na wymiar polityczny ludzkiej natury, doprowadzając ostatecznie do wydzielenia tych dwóch aspektów. W teorii Adama Smitha społeczeństwo jest już zbiorem racjonalnych jednostek (właścicieli ziemi, dzierżawców, robotników i przedsiębiorców), którzy podejmują decyzje, myśląc o własnych

---

2 Tamże, s. 36.

korzyściach, a zarazem przyczyniają się do realizacji dobra ogółu, bowiem zasadniczą skłonnością charakteryzującą naturę ludzką jest „skłonność do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”<sup>3</sup>. Z kolei u Hegla społeczeństwo obywatelskie jako jeden z momentów etyczności jest dziedziną panowania egoizmu ogólnego, systemem potrzeb, w którym każdy działa tak, jak nakazuje mu jego własny interes. W myśli Arystotelesowskiej sfera tego, co społeczne, czyli domostwa i gminy wiejskiej, jest podporządkowana, lecz zarazem wintegrowana w sferę tego, co polityczne do tego stopnia, że nie ma miejsca na wyraźne wydzielenie tych dwóch obszarów ludzkiej aktywności. „Człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”<sup>4</sup>. Z punktu widzenia refleksji nad problematycznością politycznej natury człowieka, ważne jest, że twierdzenie to należy interpretować na płaszczyźnie psychologicznej i teleologicznej<sup>5</sup>. W pierwszej z nich idzie o niebudzącą zasadniczo wątpliwości tezę, iż wszyscy ludzie posiadają wrodzone dyspozycje do współżycia z innymi ludźmi. Natura według Arystotelesa to jednak nie tylko wrodzone skłonności człowieka, lecz także „właściwość, jaką każdy twór osiąga u kresu swojego powstawania”<sup>6</sup>. Istota ludzka jest tworem dynamicznym, w procesie nieustannego kształtowania się na drodze do pełnej doskonałości, czyli pełni człowieczeństwa określanego jako szczęście (*eudajmonia*), które osiągnięte być może wyłącznie na drodze życia politycznego (*bios politikos*), aktywnego zaangażowania w sferze publicznej. Natura człowieka nie jest zespołem skłonności, z jakimi rodzi się człowiek – jest również tym, co człowiek osiąga w toku swojego politycznego i opartego na zdolności mowy współżycia z innymi obywatelami. W ślad za takim ujęciem politycznej natury człowieka idzie określona koncepcja polityczności, czyli istoty politycznego zaangażowania. Jeżeli człowiek jest z natury istotą polityczną, a jego natura to cel będący

---

3 A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekł. S. Wolff, O. Einfeld, [w:] S. Zabieglik, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 232.

4 Arystoteles, *Polityka*, przekł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2006, s. 27.

5 Por. P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Ossolineum, Wrocław 1963.

6 Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 27.

najwyższą osiągalną przez niego doskonałością, polityka jako nauka o państwie nie może być niczym innym aniżeli „nauką o poznaniu dobra najwyższego”, a zatem nauką najwyższą, kierowniczą, dotyczącą tego, co w życiu człowieka najważniejsze, czyli szczęścia ujętego jako pełnia człowieczeństwa osiągnana w wyniku działalności obywatelskiej<sup>7</sup>. U samych źródeł myślenia o politycznej naturze człowieka należy zwrócić uwagę na dwie kwestie: po pierwsze, rozumienie tego, co jest istotą polityki, wypływa z właściwego ujęcia politycznej natury człowieka; po drugie, polityczna natura człowieka jest kategorią mocno obciążoną metafizycznie, ujmuje bowiem byt ludzki w aspekcie teleologicznym jako byt, który aktualizując swoją potencję, poprzez określone postępowanie i działanie sprzężone ze zdolnością mowy osiąga cel najwyższy, czyli pełnię człowieczeństwa.

Jeżeli współcześnie szerokim echem odbija się twierdzenie o śmierci polityki rozumiane jako zanik czy degeneracja polityki definiowanej jako autentyczna aktywność i praktyka, w której ludzie działając razem komunikują się i dochodzą do wspólnych ustaleń, aktualizując jednocześnie swój ludzki potencjał, należy rozumieć to jako skutek śmierci czy „zniknięcia” metafizycznego podmiotu obwieszczony niegdyś między innymi przez Michaela Foucaulta. W filozofii dziś wiele mówi się o kryzysie ludzkiej podmiotowości, owego „myślącego” „ja”, będącego jednocześnie głównym ośrodkiem politycznej aktywności. Kryzys *cogito* nieodłącznie musi się zatem wiązać z kryzysem refleksji nad ludzką naturą, w tym również naturą uchwyconą w jej – po Arystotelesowsku ujętym – niezbywalnym wymiarze politycznym.

Jeżeli nie ma na podorędziu substancjalnego podmiotu ani danej i niezmiennej natury ludzkiej, która mogłaby stanowić punkt wyjścia dla określenia wspólnie uznawanych warunków politycznego współżycia, a tym samym określenia wymagań polityki, gdzie indziej należy szukać dróg określenia politycznego wymiaru ludzkiej egzystencji, a zarazem ocalenia polityki jako znaczącej i autentycznej aktywności. Jednym ze sposobów jest sięgające do tradycji arystotelesowskiej, lecz zdecydowanie pozbawione rysu metafizycznego

---

<sup>7</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 77-82.

uchwycenie polityczności, życia politycznego jako „dziania się”, w którym odsłania się dopiero i kształtuje tożsamość osoby. Hannah Arendt, kojarzona z republikańskim w duchu nawiązaniem do klasycznej filozofii polityki, posiadała pełną świadomość, iż zainteresowanie politologa Arystotelesowskim *zoon politikon* musi brać pod uwagę zależność tego, co polityczne, od tego, co metafizyczne. Znamienne jest to, że powołuje się ona na znany fragment *Rozmyślań* Pascala:

Ludzie nie wyobrażali sobie Platona i Arystotelesa inaczej niż w sukniach bakałarzy. Byli to grzeczni ludzie i nie gorzej od innych zażywający wczasu z przyjaciółmi. Kiedy im się spodobało ułożyć swoje Prawa i Politykę, uczynili to ot, wśród zabawy: była to najmniej poważna i najmniej filozoficzna część ich życia. Jeżeli pisali o polityce, to tak jakby mieli urządzać 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 cesarzków. Wchodzili w ich poglądy, aby sprowadzić ich szaleństwo do najmniejszego stopnia zła<sup>8</sup>.

Czy zatem politolog poważnie pytający o istotę politycznego wymiaru natury człowieka naraża się na śmieszność? Niekoniecznie, jeśli – niejako wbrew klasykom – ma świadomość, że

sprawy ludzkie stanowią autentyczne problemy filozoficzne i że polityka jest domeną, w której powstają prawdziwe pytania filozoficzne<sup>9</sup>.

Należy zatem zwrócić uwagę, że mamy do czynienia niejako z odwróceniem porządków. Polityczny wymiar życia człowieka nie jest pochodną zrelacjonowaną do refleksji metafizycznej, lecz podstawową i bynajmniej nie obłąkańczą daną, która zasługuje na poważną refleksję filozoficzną poszukującą odpowiedzi na pytania o to, czym jest polityka i kim jest człowiek jako istota polityczna. Zdaniem filozof, odpowiedzi nie sposób szukać w jakiegokolwiek metafizycznej zasadzie transcendującej jednostkę i jej świat współtworzony z innymi jednostkami. Ową podstawową daną politycznej

---

8 H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przekł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 115.

9 Tamże.

egzystencji człowieka jest: zadziwienie, wdzięczność, a zarazem przerażenie tym, co człowiek może zrobić, i tym, czym może stać się świat, w którym żyjemy. Ludzka egzystencja rozumiana po Heideggerowsku jako bycie-w-świecie posiada znamiona zarówno harmonijnych struktur Arustotelesowskiego *phronimos*, pięknego zwierzęcia politycznego, jak i ludzkiej bestii – cech, o których wspomniano już na wstępie. Biorąc pod uwagę doświadczenia człowieka XX wieku, sens i treść polityczności odnajduje H. Arendt w działaniu połączonym z mową, a dokładnie w wolności rozumianej jako swoboda rozmowy z innymi i doświadczenie różnorodności, w jakiej jawi nam się świat i inni ludzie. „Polityka jest domeną współistnienia i stowarzyszania się różnych ludzi”<sup>10</sup>. Owo współistnienie i stowarzyszanie się oparte są na komunikacji, tylko bowiem we współistnieniu opartym na mowie pojawia się sfera polityczności. Popełniamy błąd, jeśli zakładamy, że

coś politycznego tkwi wewnątrz człowieka, w jego istocie. Tak po prostu nie jest. Człowiek jest apolityczny. Polityka powstaje między ludźmi, a zatem poza człowiekiem. Nie ma więc żadnej rzeczywistej substancji politycznej<sup>11</sup>.

Polityczność nie jest czymś, co można by wyprowadzić z analizy substancjalnego podmiotu, a zatem nie sposób też mówić o politycznej naturze człowieka, choć sens polityczności zostaje ocalony jako niezbywalny wymiar ludzkiego bycia-razem-w-świecie.

Wobec zaistniałego odwrócenia porządków, podejmując refleksję nad polityczną sferą życia człowieka, H. Arendt wyraźnie odróżnia kondycję ludzką od ludzkiej natury i zdecydowanie dystansuje się od rozstrzygnięć na temat tej ostatniej:

Kondycja ludzka nie jest tym samym co ludzka natura, a ogólna suma ludzkich aktywności i zdolności, odpowiadających kondycji ludzkiej, nie stanowi czegoś na kształt ludzkiej natury. Problem natury ludzkiej jest, jak się wydaje, nierozwiązywalny, zarówno w jednostkowym, psychologicznym sensie, jak i w ogólnym sensie

---

10 H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przekł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 125.

11 Tamże, s. 125-126.

filozoficznym. Innymi słowy, jeśli mamy naturę czy istotę, z pewnością tylko bóg mógłby ją poznać i zdefiniować<sup>12</sup>.

Kondycja ludzka odróżniona w ten sposób od natury człowieka jest ujmowana jako warunki, w ramach których człowiekowi jest dane życie, a zatem wszystko to, co warunkuje ludzką egzystencję. Są trzy główne warunki określające ludzką egzystencję polityczną. Po pierwsze, życie jako takie, czyli zdolność biologicznego przetrwania, przychodzenie na świat i śmiertelność. Po drugie, obecność świata złożonego z ludzkich wytworów materialnych, ale również instytucji politycznych, społecznych i kulturalnych; świata, który istnieje tylko dzięki temu, że jego przedmioty są postrzegane przez wielu ludzi z różnych punktów widzenia. Po trzecie, pluralizm oznaczający, że ludzie – a nie Człowiek – zamieszkują świat i żyją na Ziemi. Polityczność nie stanowi niezbywalnego aspektu ludzkiej natury. H. Arendt nie zajmuje się substancjalnym podmiotem, lecz kimś, kto działa (aktor) i poprzez działanie oraz mowę ma zdolność rozpoczęcia czegoś nowego oraz objawiania się innym, konstytuując sferę tego, co polityczne. Egzystencja polityczna, czyli bycie-z-innymi-w-świecie i ustalanie niezmiennalnej tożsamości osoby poprzez podejmowane przez nią działania, są jednym i tym samym aktem. Stąd można mówić o niezbywalnym politycznym wymiarze ludzkiej egzystencji. Czy stanowisko takie jest na tyle przekonujące, by stworzyć autentyczną politykę rozumianą nie jako cyniczne sztuczki,

domenę kłamstw i oszustw fabrykowanych przez podejrzone interesy,

lecz

światowe zwierzchnictwo, w którym ludzie wydają się przede wszystkim aktywnymi uczestnikami nadającymi ludzkim sprawom trwałość?

Odpowiedź na to pytanie wykracza poza poruszane tu zagadnienie politycznej natury człowieka<sup>13</sup>.

---

12 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 14.

13 Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, dz. cyt., s. 129.

Podobną strategię odwrócenia porządków, choć z innymi konsekwencjami dla ujęcia tego, co polityczne, przyjął Michael Oakeshott. Znajdujemy u niego, podobną do Arendtowskiej, koncepcję bycia wśród innych jako sprawców, którzy objawiają się w swoim działaniu. Punktem wyjścia nie jest rozum praktyczny, jedna praktyczna rozumność polityczna, a zatem utożsamienie człowieka jako istoty rozumnej z człowiekiem będącym z natury istotą polityczną. W miejsce monolitycznej rozumności praktycznej odwołującej się do prawego rozumu jako zasady jednoczącej wprowadzona zostaje wielość praktyk, w których uczestniczą i którym podporządkowane są osoby. Każda z praktyk jest w istocie rzeczą językiem, który osoba z jednej strony tworzy i w którym się objawia, z drugiej zaś, którego musi się nauczyć i poprzez który kultywuje więzi z innymi podmiotami. W miejsce podmiotu podporządkowanego idei powszechnej natury ludzkiej M. Oakeshott mówi o historycznej, samoustanawiającej się świadomości refleksyjnej, o sprawczych podmiotach, których działania są wynikiem rozumienia przez nich ich przygodnych sytuacji; podmiotach, które tak naprawdę są jedynie „wiązkami rozumień”, tym, czym są wedle własnego rozumienia<sup>14</sup>. Nie sposób podejmować refleksji nad naturą ludzką, skoro „podmiot działania ma «historię», lecz nie ma «natury»”<sup>15</sup>. Sprawca, podobnie jak w koncepcji Arystotelesowskiej, ma charakter dynamiczny, jego samoustanowienie i kształtowanie nie jest jednak podporządkowane żadnemu dobru, nie ma charakteru teleologicznego. Ustanowione w ten sposób „ja” jest pozbawione metafizycznego umocowania,

jest ulotne; to nie jedność gatunkowa, lecz tożsamość dramatyczna, pozbawiona oparcia we wzorcu własnej doskonałości.

Polityka natomiast to nie wspólne bycie z innymi, ujawnianie się w ich oczach i komunikowanie, w którym partykularne przekonania stają się ludzką i rzeczywistą prawdą. Polityka ma dla M. Oakeshotta o wiele bardziej skromne znaczenie i treść aniżeli dla H. Arendt. Jest to

---

14 Por. M. Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, przekł. M. Szczubiałka, PWN, Warszawa 2008, s. 110.

15 Tamże, s. 54.



namysł i mowa dotycząca tego, co godne cywilnej aprobaty, to znaczy dotyczące pochwalania bądź niepochwalanania wymogów przepisanych w *respublica*<sup>16</sup>.

Owa *respublica* M. Oakeshotta to warunki, w oparciu o które osoby jako obywatele (*cives*) stowarzyszają się nie po to, by osiągnąć jakiegokolwiek cele, partykularne czy wspólne, lecz by ustanowić więź cywilną. Takie stowarzyszenie cywilne ujmowane jako *respublica* nie jest rezultatem tęsknoty za utraconą wspólnotowością, lecz systemem reguł prawnych, świadomym wytworem inteligentnych ludzi, którzy chcą z poszanowaniem równości wszystkich wchodzić dopiero w transakcyjne i celowościowe przedsięwzięcia. Polityka zaś to nic innego jak

myślenie i mówienie zmierzające do wyprowadzenia rozstrzygnięcia, które następnie na mocy autorytatywnego aktu można przekształcić w regułę<sup>17</sup>.

Otrzymujemy w ten sposób politykę ujętą jako jeden z głosów, języków w „rozmowie ludzkości”, wobec Arendtowskiej polityki rozumianej szerzej jako całość komunikacji bliskiej sztuce performatywnej podejmowanej w warunkach ludzkiej śmiertelności, światowości i pluralności. Zapewne istnieją podobieństwa między H. Arendt i M. Oakeshotta ujęciem polityki jako „rozmowy”, co zasługuje na odrębne rozważenie, warto zwrócić jednak uwagę na przygodność i nieokreśloność wpisane w dziedzinę tego, co polityczne. Owa cecha polityczności jest pochodną płynności i nieuchwytności samej ludzkiej egzystencji pojętej jako „wiązka rozumień”. W odniesieniu do *respulicae*, czyli systemu reguł prawnych określających praktykę postępowania „sprawiedliwego”,

nie sposób oczekiwać, że system ten będzie się odznaczał jakąkolwiek godną uwagi elegancją bądź prostotą budowy; i nie może nie być postrzępiony na brzegach. Rozstrzygnięcia ostateczne są z konieczności niemożliwe; ostateczne rozwiązania i konkurencyjne idealne systemy *lex* to retoryczne sztuczki bądź chwytlive złudzenia<sup>18</sup>.

---

16 Tamże, s. 196.

17 Tamże, s. 188.

18 Tamże, s. 202-203.

O ile u H. Arendt wyraźniej wydaje się dochodzić do głosu nadzieja związana z ludzką zdolnością ustanawiania nowego początku i narodzin, idea wirtuozyjnej gry politycznej działających aktorów, tworzenia własnych wysp na wszechogarniającym ocenie bycia; na koncepcję polityki M. Oakeshotta większym cieniem kładzie się pojęcie człowieka jako bytu-ku-śmierci, która jest „pozbawionym następstw zniknięciem ze sceny”<sup>19</sup>. Obydwoje posiadają jednak bolesną świadomość, że mówienie o politycznym wymiarze życia człowieka musi brać pod uwagę Heideggerowskie twierdzenie, że człowiek w istocie nie ma stałej natury, określa go po prostu to, że jest, a ponieważ podstawowym przejawem bycia-w-świecie jest wyobcowanie i bezdomność, polityka jest tą aktywnością, która służy budowaniu świata, w którym ponownie poczulibyśmy się „u siebie”.

Innym sposobem refleksji nad politycznym wymiarem życia człowieka jest nie tyle odwrócenie porządków, ile całkowite usunięcie tradycyjnych rozważań filozoficznych ze sfery polityczności. Najbardziej wyrazistym przykładem tego typu strategii jest koncepcja polityczna Johna Rawlsa z późnego okresu jego badań nad istotą politycznego społeczeństwa demokratycznego. W koncepcji tej nie idzie już o to, że dziedzina polityczna spraw ludzkich jest źródłem rzeczywistych problemów filozoficznych, jak chciała H. Arendt, lecz o to, by dziedzinę polityczności uczynić niewrażliwą na tradycyjne kwestie filozoficzne. Zamysł ten sięga tak daleko, że filozofia polityki zostaje właściwie uczyniona filozofią pierwszą, której podporządkowane zostają rozważania metafizyczne. Posunięcie takie wymaga jednak specyficznego sposobu budowania „niemetafizycznej” filozofii politycznej. Jednym z przejawów tego jest przyjęcie przez J. Rawlsa politycznej, czyli „niemetafizycznej”, koncepcji osoby. Nie tylko odżegnuje się on choćby od indywidualistycznej i pozaspołecznej idei natury ludzkiej, jaka wiąże się z projektem umowy społecznej, lecz w ogóle rezygnuje z jakiegokolwiek metafizycznie obciążonej wizji osoby. Uznaje, co prawda, swój dług wobec filozoficznego pojęcia osoby jako kogoś

---

19 Tamże, s. 101.

kto może brać udział, czy grać określoną rolę, w życiu społecznym, a stąd korzystać z rozmaitych praw i przestrzegać rozmaitych obowiązków, kto jest podstawowym podmiotem myślenia, rozważania i odpowiedzialności<sup>20</sup>.

Jest to koncepcja normatywna i moralna, ale czysto polityczna, a zatem traktująca osobę wyłącznie jako obywatela, zaś osoba jako obywatel nie może – zdaniem J. Rawlsa – być pojmowana w odniesieniu do jakichkolwiek mocnych wartościowań. Osoba taka nie posiada wrodzonych dyspozycji i dążeń do osiągnięcia najwyższego dobra, nie jest też kantowskim autonomicznym podmiotem moralnym, choć z pewnością bliżej jej do deontologicznych wyobrażeń kantowskich niż arystotelesowskich. Obywatel J. Rawlsa nie kieruje się czystym rozumem praktycznym ani nie partycypuje w ponadindywidualnej rozumności typu Heglowskiego, choć stanowi wytwór historycznego rozwoju nowożytnych państw zachodnich i osiągnięć oświeceniowej sekularyzacji życia politycznego i społecznego. Osobę ujmowaną w wymiarze politycznym charakteryzuje fakt posiadania przez nią dwóch władz moralnych. Po pierwsze, ma ona zdolność kierowania się określoną koncepcją dobra, a zarazem posiada poczucie sprawiedliwości. W swoich działaniach kieruje się określoną hierarchią dóbr, jednakże wszystkie rzeczowe zaspokojenia swoich pragnień osiąga w ramach bezstronnych zasad wyznaczających możliwość pokojowego współżycia z osobami kierującymi się innymi wartościami. Po drugie, osoba taka posiada zdolność sądenia, myślenia i wnioskowania; uważa się uprawnioną do wysuwania roszczeń wobec innych i zdolną do brania odpowiedzialności za swoje własne cele.

Z punktu widzenia politycznej koncepcji, takiej jak liberalizm J. Rawlsa, nasza ludzka polityczność nie wiąże się w żaden sposób z naszą istotą, naszą naturą – tym, kim istotnie jesteśmy, nie jest też egzystencją polityczną, czyli próbą wyjścia z bezdomności i zagubienia, w jakie popycha nas rzucenie w bezmiar bytowania. Filozof polityki pokroju J. Rawls nie neguje tego typu potrzeb człowieka wynikających z tego, „kim” jest, czy też, „jak” jest, ich zaspokojenie usuwa jednak poza obszar tego, co polityczne, domagając się od nas

---

<sup>20</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 51.

zdyscyplinowanej wyobraźni i powściągliwej refleksji. Polityczność człowieka dochodzi do głosu wówczas, gdy jako obywatel razem z innymi obywatelami ustala rozsądne warunki współżycia w społeczeństwie demokratycznym rozumianym jako sprawiedliwy system kooperacji. By było to możliwe, każdy obywatel musi zaakceptować ramowe warunki takich ustaleń, które wyznacza treść tego, co J. Rawls nazywa polityczną koncepcją sprawiedliwości. Ujęta jest ona w trzech zasadach, z których pierwsza wskazuje podstawowe prawa i wolności typowe dla współczesnego porządku konstytucyjnego, druga nadaje im pierwszeństwo wobec mocnych wartościowań, trzecia zaś gwarantuje zespół podstawowych dóbr umożliwiających wolny użytek z ludzkich zdolności poznawczych.

Ujętej w szereg krótkich zasad politycznej koncepcji J. Rawlsa nie sposób zapewne odmówić elegancji, od której tak zdecydowanie odżegnuje się M. Oakeshott. Elegancja ta osiągnięta wydaje się być jednak kosztem co najmniej dwuznaczności w wyborze fundamentów koncepcji, co najlepiej uwidacznia się w sposobie, w jaki autor mówi o ludzkiej *praxis*. Każdy proces konstruowania koncepcji politycznej jest jakimś sposobem na rozwinięcie idei obecnych w demokratycznej kulturze politycznej. Wynika stąd, że rozum praktyczny J. Rawlsa nie jest i nie może być rozumem czystym. Filozof uznaje co prawda Kantowski pogląd, zgodnie z którym

rozum zarówno teoretyczny, jak praktyczny, ma swe źródło w sobie samym i sam siebie potwierdza<sup>21</sup>.

Z niechęcią przyznaje również, że jego „polityczny konstruktywizm” jako metoda identyfikacji tego, co rozumne w dziedzinie polityczności, jest zgodny z poglądem,

że zasady praktycznego rozumu mają swe źródło – jeśli już musimy mówić, że gdzieś mają źródło – w naszej świadomości moralnej jako poinformowanej przez rozum praktyczny<sup>22</sup>.

Mimo to pojęcia i zasady rozumu, którymi się posługuje, nie mają wyłącznej podstawy w strukturze umysłu, a już na pewno nie są

---

21 Tamże, s. 154.

22 Tamże.

wolne od wszelkiej empirycznej treści. Rozum praktyczny zawsze jest rozumem, który posiada swoją historię i tylko jako taki może być uchwytany. Zasady praktycznego rozumu, również te określające właściwy kształt relacji społecznych, są poznawalne tylko w łączności z faktyczną praktyką polityczną, przejawiają się bowiem w działaniu rozumnych i racjonalnych osób. Dlatego punktem wyjścia konstruktywizmu politycznego zawsze musi być pewna empirycznie poznawalna kultura polityczna. Takie a nie inne koncepcje demokratycznego społeczeństwa oraz osoby jako demokratycznego obywatela są zakotwiczone w politycznej i społecznej faktyczności, a jednocześnie jako pojęcia praktycznego rozumu zostają wprężnięte w procedurę konstruowania normatywnie wiążącej treści rozumności. J. Rawls mówi nam, że takie a nie inne pojęcia po prostu „pojawiają się w naszym praktycznym myśleniu”<sup>23</sup> lub są wypracowywane do postaci koncepcji na podstawie tego, jak społeczeństwo i obywatele są postrzegani w kulturze politycznej, głównych dokumentach prawnych i sposobach ich interpretacji w świetle historii narodowej, w orzeczeniach sądowych, wystąpieniach partii politycznych, pismach czołowych konstytucjonalistów i prawników oraz w treściach zawartych w głównych dziełach z zakresu filozofii społecznej i politycznej. Niejednoznaczność w odniesieniu do epistemologicznego statusu rozumu praktycznego rzutuje tym samym na wiarygodność koncepcji osoby i polityczności.

Wskazać można jeszcze trzeci sposób, w jaki współcześnie bywa uchwycony polityczny wymiar życia człowieka, a jaki odnaleźć można w twórczości Emmanuela Lévinasa. Filozof ten odrzuca zarówno Heideggerowskie skupienie się na myśleniu o moim własnym byciu, jak i koncepcje budowane wokół myślącego „ja”, które określone zostają jako egologia. Zarówno teorie egologiczne, jak i egzystencjalizm oskarżone są o dążenie do totalności, która wszystko podporządkowuje bytowi lub byciu. Dla istoty człowieka nie jest charakterystyczne to, że jest on bytem pośród innych bytów, do których podporządkowania dąży w swoim nastawieniu poznawczym ani to, że ustanawia siebie we wspólnym z innymi byciu-w-świecie. Dla człowieka istotne jest to, że posiada on pragnienie Nieskończoności. Jest to pragnienie transcendowania siebie,

---

23 Tamże, s. 164-165.

wykraczania ku temu, co inne, w ten jednak sposób, by nie gubić inności tego, co napotykanie. W tradycyjnych koncepcjach egologicznych „ja”, poznając Inne, sprowadza je każdorazowo do Tego-samego; jest to bowiem nieunikniona konsekwencja poznawczego i tym samym zaborczego nastawienia w stosunku do tego, co człowiek napotyka poza sobą. W filozofii bycia, do której nawiązuje H. Arendt, także zawsze idzie wyłącznie o moje własne bycie. Tymczasem będąc tym, co skończone, pragniemy Nieskończoności jako tego, co absolutnie inne, zawsze do nas samych nieredukowalne. Trudno jednoznacznie orzec, kim jest Inny, czy drugim człowiekiem, Bogiem, czy może Bogiem osiągalnym wyłącznie poprzez kontakt z drugim człowiekiem. Ważne jest to, że od Innego płynie w moją stronę wezwanie, że ma prawo on ode mnie żądać czegoś, że mam wobec niego zobowiązania, które nie są skorelowane z moimi wobec niego uprawnieniami.

Opisaną „zaborczość” filozofii bytu i bycia E. Lévinas wiąże z wojną i przemocą w imię podporządkowania każdego jakiejś jednej i absolutnej idei, choćby tą ideą był ugruntowany w rozumie indywidualizm. Pozornie wydaje się, że podejście takie nie pozostawia wiele miejsca na wymiar polityczny. Odrzucenie egologii związanej z wojną, przemocą i podporządkowaniem oznacza niezgodę na politykę jako wojnę prowadzoną innymi środkami natomiast wskazane jako istotne dla człowieka pragnienie tego, co absolutnie Inne, oznacza radykalną niewystarczalność polityki rozumianej jako budowanie symetrycznych więzi między równymi sobie. E. Lévinas postuluje zatem odrzucenie metafizyki rozumianej jako onto-teologia na rzecz metafizyki jako etyki, w której znajdzie się przestrzeń dla etycznych, czyli asymetrycznych relacji z Innym. Metaforyczny język E. Lévinasa i jego abstrahowanie od konkretnych przejawów życia politycznego utrudniają wyeksplikowanie, czym według niego polityczność człowieka jest lub być powinna. Z pewnością nie istnieje jednak jakiś uniwersalny porządek mający źródło w określonej naturze człowieka, a polityka nie może być ani odkrywaniem, ani komunikacyjnym ustalaniem wspólnych więzi. Wprowadzając radykalną różnicę między człowiekiem i Nieskończonością, autor jednocześnie radykalnie problematyzuje wszystkie dotychczasowe ujęcia tego, co w ludzkim byciu lub działaniu człowieka uznać można jako zasadniczo polityczne.

Według E. Lévinasa na ludzki dyskurs zawsze składają się dwa momenty: Mówienie (*le dire*) oraz to, co Powiedziane (*le dit*)<sup>24</sup>. Mówienie zawsze poprzedza empiryczną komunikację, jest momentem spotkania z Innym, otwarcia się na Innego, bliskością, kontaktem. Wprowadza to do polityki moment komunikacji jako otwierania się na drugiego, co ma wiele poważniejszych skutki aniżeli tylko zrehabilitowanie dodatkowej formy komunikowania się jednostek w przestrzeni publicznej. Wprowadzenie elementu Mówienia oznacza, że zasadnicza dla wszystkich koncepcji polityczności (nawet tych, które na pierwszym miejscu stawiają walkę, której rezultatem musi być unicestwienie jednej ze stron) symetryczność relacji społecznych może i musi zostać uzupełniona relacją niesymetryczną: komunikacyjne otwarcie się na drugiego ma w sobie coś z oddania się drugiemu, polega na podjęciu ryzyka wystawienia się na zranienie, oznacza również „pogodzenie się z ryzykiem nieporozumienia, z ryzykiem braku i odmowy porozumienia”<sup>25</sup>. Perspektywa filozofii dialogu, tak jak ją formułuje E. Lévinas, wydaje się nie wykluczać możliwości rozumnego kształtowania porządku społecznego i politycznego, jednak rozwijana w jej ramach koncepcja rozumności musi brać pod uwagę ów głęboko etyczny wymiar spotkania z drugim, z jego twarzą. Społeczeństwa, sprawiedliwość, prawa oraz inne urządzenia społeczne muszą pojawić się w momencie, gdy namysł etyczny wychodzi poza relację „ja” – „ty”, kiedy pojawia się wielość ludzi, a nade wszystko „trzeci” i problem jego relacji z tobą. Każdy rozumny porządek polityczny musi jednak uwzględniać moment asymetrii, która powstaje w chwili witania się z drugim; moment, który oznacza również wzięcie za drugiego odpowiedzialności:

sprawiedliwość, społeczeństwo, państwo i jego instytucje – wymiana i praca ujmowane na gruncie bliskości – nic nie wymyka się kontroli odpowiedzialności jednego za drugiego. Odpowiedzialność jest więc samą racjonalnością rozumu lub jego uniwersalnością, racjonalnością pokoju<sup>26</sup>.

---

24 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 14-15.

25 Tamże, s. 203.

26 Tamże, s. 266-267.

Jeżeli ludzie żyją w duchu filozofii bytu i bycia, polityka jest obecna, ale zawsze przyjmuje ona kształt Hobbesowskiego stanu natury, czyli wojny wszystkich ze wszystkimi<sup>27</sup>. Takiej polityki nie sposób uniknąć całkowicie. Nie sposób też wprost przełożyć koncepcji E. Lévinasa na wizję polityki jako budowania wspólnoty opartej na bezinteresowności, w której różnica między ludźmi jest zawsze nieobojętnością, jest „jednym-za-drugiego”. Dlatego wysuwając z filozofii E. Lévinasa konsekwencję dla znaczenia polityczności, należy wystrzegać się prostych uogólnień i przenośni<sup>28</sup>. Filozof nie neguje bynajmniej potrzeby istnienia państwa, prawa i polityki, które gwarantują zachowanie sprawiedliwych relacji między jednostkami. Wyraźnie stawia jednak polityce etyczne granice. Z etycznego bowiem punktu widzenia „ja” nie jest ani obywatelem wywodzącym się z politycznego ładu Miasta, ani indywiduum, które ze swoim partykularnym interesem poprzedza istnienie politycznego ładu opartego na umowie<sup>29</sup>. To fakt, iż nie istnieje człowiek w pojedynkę, owa pluralność, o której mówiła H. Arendt, sprawia, że drugi jest zawsze jednocześnie trzecim; jest moim bliźnim i współobywatelem, a zarazem współobywatelem i bliźnim pozostałych. W porządku politycznym jednostka jest przedstawicielem ludzkiego gatunku i z tej racji przysługuje jej oparty na wzajemności szacunek. „W tym znaczeniu człowiek jest istotą polityczną”<sup>30</sup>. W porządku etycznym Drugi jest tym, za którego jestem nieskończenie odpowiedzialny. Te dwa porządki przenikają się:

sprawiedliwość potrzebuje państwa, jest racją jego istnienia. Nie sposób uniknąć tego, by niepowtarzalność drugiego nie została w pewnym momencie sprowadzona do kondycji obywatela – jednego z reprezentantów gatunku ludzkiego. Sprawiedliwość nie może jednak uczynić nas ślepymi na wyjątkowość i niepowtarzalność Innego<sup>31</sup>.

---

27 E. Lévinas, *Całość i niskończoność: esej o zewnętrznosci*, przekł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 3.

28 Por. C.F. Alford, *Lévinas and Political Theory*, „Political Theory” 2004, vol. 3, nr 2, s. 146-171.

29 Por. E. Lévinas, *On Thinking-of-the-Other*, Columbia University Press, New York, s. 100-101.

30 Tamże, s. 23.

31 Tamże, s. 195.



Bez wątpienia istnieje łączność między Lévinasowką etyką i polityką. Przemyślenie relacji między tymi dwoma sferami może również prowadzić do tezy, zgodnie z którą jedyną szansą na to, by Lévinasowski zarys polityki nie okazał się utopijny, paradoksalny i skazany na niespełnienie, jest docenienie i uwydatnienie idei Boga w Lévinasa koncepcji „trzeciego”. Niezapoznanie, a nawet uwydatnienie Boga jako stojącego za każdym konkretnym człowiekiem nie tyle gwarantuje, że Inny jest „każdym innym”, lecz stanowi podstawę do tego, by w ramach relacji opartych na bezstronnym prawie możliwa była także polityczna relacja osobowa „twarzą w twarz”. Z chwilą bowiem zapoznania obecności Boga polityka oparta również na braterstwie i odpowiedzialności musi jawić się jako beznadziejnie niespełniona. Będzie tak, jeśli zgodzimy się z pragmatyczną interpretacją (np. Hilary Putnam), że Lévinas w miejsce Boga po prostu stawia Innego. Tymczasem tylko obecność Boga w na nowo przemyślanej polityce umożliwia pozornie paradoksalne istnienie podmiotu, który jest zarazem członem równoprawnych relacji i posiada wobec każdego Innego wyłącznie zobowiązania, bierze za niego pełną odpowiedzialność. Bóg

nie jest ani przedmiotem ani rozmówcą. Nie jest po prostu „pierwszym Innym” lub „Innym we właściwym sensie, lub „absolutnie innym”, ale inny innością, która zwraca mnie ku bliźniemu. Właśnie dlatego zastępowanie Innego ma charakter bezinteresowny<sup>32</sup>.

Powyżej zarysowane zostały trzy różne drogi do tego, by w epoce kryzysu podmiotowości podjąć próbę autentycznego określenia polityki jako czegoś, co nieodłącznie wiąże się z egzystencją człowieka, co bywa zapoznawane w praktyce politycznej. Zapoznanie to natomiast przyczynia się do kryzysu wiary w politykę jako autentycznie ludzką aktywność posiadającą określony sens i treść. Choć nie można jednoznacznie treści tej i sensu rozstrzygnąć, widać, że polityczny wymiar życia jest traktowany ważny przedmiot refleksji właśnie wówczas, gdy z pola widzenia giną tradycyjne kategorie ludzkiej natury, istoty i substancjalnej podmiotowości.

---

32 E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Domini, Kraków 2008, s. 145.

**SŁOWA KLUCZOWE**

***Arystoteles, zoon politikon, podmiotowość***

***Summary:***

Anna Krzynówek, *In search of „animal politicum”*

The paper discusses three different ways of reflecting upon political dimension of human live taking account of the critique of classical idea of reason and metaphysically grounded animal politicum. The text shows how the idea of indispensable political quality of human being is developed in works of Hannah Arendt, John Rawls and Emmanuel Lévinas.

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