

# Kilka uwag o kryzysie i potrzebie filozofii polityki

DOI 10.35757/CIV.2013.15.08

## Wprowadzenie

Artykuł należałoby zacząć od następującej parafrazy: Arystoteles był filozofem starogreckim. Sformułowanie to wskazuje pośrednio na to, iż społeczna i polityczna myśl antyku „zakotwiczona” we współczesnej kulturze zachodniej, a właściwie tę kulturę współtworząca, stanowi dla niektórych osób wzorzec, który jest nie tylko zmitologizowany, ale również swoiście ekstrapolowany (nawet jeśli odbywa się to w sposób ukryty) na rozmaite sfery współczesnego życia społecznego oraz treści aktualnych debat, i z oderwaniem od kontekstu historycznego, w jakim powstawały dzieła starożytnych filozofów.

Pobudką do napisania niniejszego artykułu było ukazanie się w numerze 13 „Civitas” z 2011 roku dwóch tekstów, których autorki – Barbara Anna Markiewicz i Barbara Markowska – poruszyły kwestię kondycji współczesnej filozofii polityki i wskazywały odpowiednio na: aktualną zasadność (potrzebę) uprawiania refleksji z zakresu filozofii politycznej<sup>1</sup> oraz, we wstępnych stwierdzeniach, kryzys koncepcyjny dotyczący tego obszaru dociekań

---

**Michał R. Węsierski** – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce; adiunkt w Zakładzie Nauk o Polityce i Stosunków Międzynarodowych Katedry Socjologii Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego; wykładowca Collegium Civitas w Warszawie.

<sup>1</sup> Pragnę zaznaczyć, że na potrzeby niniejszego artykułu terminy „filozofia polityki” i „filozofia polityczna” stosuję zamiennie, pomny dystynkcji semantycznych przypisywanych im w literaturze przedmiotu, a także związanych z tym rozróżnień interpretacyjnych.

filozoficznych<sup>2</sup>. Tylko pierwszy ze wspomnianych wyżej tekstów będzie dla mnie punktem odniesienia w kwestiach merytorycznych. Uwagi dotyczące treści drugiego z nich będą się przewijały wyłącznie pośrednio. Zasygnalizuję jedynie w tym miejscu, że uważna lektura owych niezbyt długich prac oraz treść niektórych zawartych w nich diagnoz stała się poniekąd pretekstem do podjęcia rozważań nad adekwatną formą dociekań z zakresu interesującej nas subdyscypliny filozoficznej. Chociaż takie postawienie sprawy może sprawiać wrażenie otwartej krytyki artykułu *Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia polityki?*, to jednak moim celem nie jest przeprowadzenie analizy krytycznej owego tekstu ani też jego recenzowanie, zamierzam jedynie podchwycić zamieszczone w nim spostrzeżenia i na tej kanwie wyrazić swoje, w pewnej mierze, opozycyjne stanowisko i poszerzyć te rozważania o kilka dodatkowych wątków. Niektóre postawione przeze mnie tezy będą miały poniekąd charakter prowokacyjny, a nawet mogą być uznane za profanację, o ile dziś cokolwiek jeszcze da się sprofanować. Pragnę jednak zaznaczyć, iż nie jest dobre dla higieny środowiska akademickiego, gdy wszyscy zgadzają się ze wszystkimi we wszystkim. A wszechogarniający konsens co do myśli politycznej oraz sposobów jej uprawiania wydaje mi się szczególnie podejrzany poznawczo i szkodliwy społecznie. Swoją drogą, niewykluczone, że modna obecnie poprawność polityczna jest na poły refleksem takowej niezdrowej potrzeby zespołowej zgody.

Na wstępie muszę się przyznać Czytelnikowi do otwartych inklinacji analitycznych i sympatii, jaką darzę tę właśnie orientację filozoficzną. Godzi się również wspomnieć, iż ta idea antysystemowej filozofii naukowej, powstała na przełomie XIX i XX wieku i przypisywana m.in. Hansowi Reichenabowi oraz Janowi Łukasze-wiczowi, jest, w mojej ocenie, najwłaściwszą koncepcją uprawiania współczesnej filozofii akademickiej. (Nie twierdzę, że tylko taka

---

<sup>2</sup> B.A. Markiewicz: *Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia polityki?*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2011, nr 13, s. 7–21; B. Markowska: *Kryzys filozofii polityki*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2011, nr 13, s. 23–42.

metoda dociekań filozoficznych ma prawo do bytowania w świecie akademickim i że na gruncie innych orientacji filozoficznych nie powstają frapujące idee i interpretacje, może z wyjątkiem postmodernizmu. Nie zmienia to jednak faktu, iż to właśnie filozofię analityczną postrzegam jako orientację najpłodniejszą – zarówno pod względem wiarygodności epistemologicznej zabiegów poznawczych podejmowanych na jej polu, jak i semantycznej spistości i komunikowalności wytworów tychże zabiegów). Takie podejście – najogólniej zwerbalizowane – do spraw natury metafizycznej znajduje odzwierciedlenie w wyrażonym tu przeze mnie stanowisku wobec sposobów uprawiania filozofii polityki jako odrębnego nurtu w obrębie filozofii jako takiej. Wyrażane zapatrywania metafizyczne wszakże nie odciskają się, w mojej ocenie, na samej formie podjętej polemiki (wydaje się, że sposób jej przeprowadzenia mieści się w obrębie powszechnie przyjętych standardów), choć mają wpływ na konkluzje.

## **Przedmiot sporu**

Na początku pragnę zaprezentować sporne, w moim przekonaniu, tezy wyrażone przez Barbarę A. Markiewicz we wzmiankowanym artykule. Rekonstrukcja owych tez stanowi punkt wyjścia moich dociekań (zaznaczam, że różnica stanowisk nie jest diametralna). Należy się jednak pewna wprowadzająca uwaga. Otóż przedmiotem faktycznego sporu nie jest status refleksji z zakresu filozofii politycznej szerzej ujmowanej, tj. wszelakich rozleglejszych zabiegów myślowych odnoszonych do rzeczywistości społeczno-politycznej podejmowanych przez kogokolwiek, lecz wyłącznie stan akademickiej filozofii polityki uprawianej przez profesjonalistów<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> W swoim czasie w szerszej skali problemowi statusu metodologicznego rozważań filozoficznych i własności dydaktyki akademickiej na filozofii jako kierunku studiów przyglądał się Jerzy Pelc. W największym skrócie mówiąc, uczony opowiadał się za treściową i metodyczną reorganizacją dotychczasowego systemu kształcenia na studiach filozoficznych w duchu koryfeuszy szkoły lwowsko-warszawskiej (przede wszystkim Kazimierza Twardowskiego

Nie martwiłbym się bowiem o przyszłość filozofii polityki czy myśli politycznej jako takiej. Nie mam wątpliwości, że refleksja z tego obszaru rozważań przetrwa, tak jak wszelki namysł nad sprawami państwa i mechanizmami sprawowania władzy, funkcjonowania wspólnot politycznych i zrzeczeń obywatelskich, nad prawami i obowiązkami obywateli, granicami przymusu publicznego i wolności słowa, nad zasadami dystrybuowania dóbr i alokacji zasobów będących w dyspozycji instytucji przedstawicielskich itp. Trudno zresztą wyobrazić sobie skuteczność jakichkolwiek dezyderatów w sprawie monitorowania, ograniczania oraz zawężania treści i zakresu spontanicznie podejmowanych wysiłków intelektualnych ludzi zainteresowanych światem społecznym i rzeczywistością polityczną, w której żyją. Zastanawia mnie natomiast status współczesnej akademickiej filozofii politycznej oraz funkcje, jakie wyznaczają sobie zawodowi myśliciele. Czy stawiane sobie przez filozofów politycznych rozległe i ambitne cele są możliwe do zrealizowania? Czy aby we wszystkich domenach dotychczasowej aktywności filozof polityki zachowywał obecnie tę samą autonomię, a zwłaszcza prawo niezależnego arbitra bądź diagnosty, jak w epokach minionych? Szkicowa próba udzielenia odpowiedzi na tego typu pytania jest rdzeniem problemowym, wokół którego toczona jest dyskusja.

---

i Tadeusza Kotarbińskiego). Zob. szerzej: J. Pelc: *Filozofia i eseistyka filozoficzna a naukowe badanie i nauczanie filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, t. VIII, nr 1 (29), s. 93–120. Za zmianami w treści nauczania filozofii na uczelniach, z uwzględnieniem konsekwencji światopoglądowych transformacji systemowej dokonanej w krajach bloku wschodniego, opowiadał się także Andrzej Grzegorzczak, uwypuklając „służbę edukacyjną” filozofii i postrzegając wykształcenie filozoficzne jako ważny składnik wykształcenia ogólnego. Zob. szerzej: A. Grzegorzczak: *Ogólna wizja nowoczesnych studiów filozoficznych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, t. VIII, nr 4 (32), s. 201–210. Sprawę celowości uprawiania filozofii polityki poruszał niedawno Marcin Król w jednym z opracowań podręcznikowych. Zob. M. Król: *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008, s. 309–311. Analogiczna interesująca dyskusja toczyła się również na łamach anglosaskich periodyków. Na przykład Ruth W. Grant skoncentrowała się bezpośrednio na dociekaniach z zakresu filozofii politycznej oraz (w pewnym sensie konkurencyjnych wobec niej) badaniach prowadzonych na polu nauki o polityce. Por. np. R.W. Grant: *Political Theory, Political Science, and Politics*, „Political Theory” 2002, t. 30, nr 4, s. 577–595.

## **Punkt wyjścia**

Sferę dociekań, wokół których toczy się rzeczony spór należałoby podzielić na dwa podobszary. Pierwszy obejmuje rozważania nad przedmiotem filozofii polityki, a drugi – nad zadaniami wyznaczanymi filozofom polityki. Oba te podobszary są ze sobą treściowo powiązane, a łączy je kwestia roli odgrywanej przez filozofa zajmującego się taką, a nie inną materią.

### **Granice sedna filozofii polityki**

Barbara A. Markiewicz rozpoczyna swój wywód od pogładowo zarysowanego dziejowego procesu rozejścia się polityki i filozofii<sup>4</sup>. Można się zastanawiać, czy właściwe jest nawiązywanie do historycznej zmienności relacji między zakresem dociekań filozoficznych a zmianami struktur społecznych, modeli gospodarowania czy takich form ludzkiej aktywności intelektualnej jak działalność naukowa, ale nie ulega wątpliwości, że takowe zależności stały się udziałem historii myśli politycznej oraz że owe przekształcenia wywarły wpływ na zmiany treściowe poszczególnych koncepcji filozoficznych. Autorka ukazuje mechanizm sukcesywnego wypychania filozofii polityki z obszaru politycznego, tj. najszerszej wspólnoty<sup>5</sup>, uwarunkowanego daleko idącą specjalizacją i profesjonalizacją samej filozofii oraz nauki, powstaniem państwa narodowego, wreszcie aktywnym zaangażowaniem części myślicieli politycznych w życie publiczne<sup>6</sup>. Ukazany tak przedmiot filozofii politycznej obejmuje z jednej strony politykę pojmowaną jako pewna forma aktywności ludzi żyjących w określonej zbiorowości (za Michaelem Oakeshottem) albo jako walka o władzę publiczną i stanowienie obecne bądź potencjalne danego porządku, z drugiej natomiast strony – rzeczywistość polityczną rozumianą jako pewien byt politycz-

---

<sup>4</sup> B.A. Markiewicz: *Komu potrzebna...?*, s. 8–10.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 9–10.

ny (instytucje) bądź też określony sposób bycia (np. polityczność u Carla Schmitta)<sup>7</sup>. Przyjmijmy, że ogólnie przedmiotowa charakterystyka filozofii polityki została zaprezentowana adekwatnie (do tej listy można jeszcze dodać chociażby mechanizmy rządzenia i relację między rządzącymi a rządzonymi). Wskazywane są też roboczo podejścia warsztatowe spotykane na polu refleksji filozoficznej – jak je nazywa Barbara A. Markiewicz – „badania empiryczne” i „badania normatywne”<sup>8</sup>.

Przejsie do dalszych dociekań w omawianym tekście odbywa się przez odwołanie do zmodyfikowanej koncepcji logosu – inaczej rozumności, którą Autorka łączy z kategorią potrzeby, zauważając jednocześnie, że kolejne starania o określenie ludzkich potrzeb są tym, co „przenosi nasze rozważania z poszukiwania przedmiotu na poszukiwanie podmiotu filozofii polityki”<sup>9</sup>.

### **Dydaktyzm filozoficzny i skok do królestwa wolności politycznej**

Wypowiadając się na temat podstawowej funkcji filozofii polityki, Barbara A. Markiewicz, pisze, iż polega ona na „dążeniu do rozpoznania podmiotu, który dzięki polityce może dążyć do zaspokojenia swojej potrzeby wolności, oraz na jej pojęciowym ujęciu”<sup>10</sup>. W przekonaniu Autorki rola filozofii polityki, w pewnej mierze, została utożsamiona z umiejętnością wyrażania potrzeby wolności politycznej i wspieraniem zaspokojenia tejże potrzeby<sup>11</sup>. W zakończeniu przeprowadzonych wywodów czytamy, że „filozofia polityki nie jest już dzisiaj potrzebna samym politykom, głównie dlatego, że nie daje się wykorzystać w kampaniach wyborczych, a więc nie zapewni im zwycięstwa wyborczego”<sup>12</sup>. I dalej: „Zapotrzebowania na

---

<sup>7</sup> Zob. *ibidem*, s. 10–11.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 11–12. Rozważań o charakterze normatywnym nie określiłbym mianem „badań”, chyba że w bardzo potocznym sensie.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 16–17.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 20.

nią nie odczuwa zapewne także opinia publiczna, która oczekuje raczej nowych odcinków politycznego «serialu» niż całościowej interpretacji rzeczywistości politycznej. Mogłaby ona zacząć odczuwać taką potrzebę, gdyby udało się, przynajmniej częściowo, przywrócić jej świadomość obywatelską, czyli taką, która pojawia się wraz z uświadomieniem sobie potrzeby wolności politycznej<sup>13</sup>. Postawę, którą owa myśl wyraża nazwałbym *dydaktyzmem filozoficznym*, a wiąże się ona z wiarą w szczególne, edukacyjne posłannictwo filozofa. Jest to stanowisko zbliżone poniekąd do Sokratejskiej metody majeutycznej: kształtowania umysłów słuchaczy, naprowadzania ich na właściwą drogę postępowania i uświadamiania istnienia obszarów wiedzy dotąd im nieznanymi. W partii finalnej rozważań Autorka zaznacza, że filozofia polityki – tak jak ją ona widzi – odgrywa szczególną rolę w momentach ważnych zmian społecznych, wtedy też następuje aktualizacja potrzeby wolności, a co za tym idzie – pojawia się potrzeba pojęciowego ujęcia owej wolności<sup>14</sup>.

### **Roboczy komentarz**

Zacznę od uwagi, że spory zarówno o przedmiot – czy, inaczej, właściwy obszar dociekań – filozofii politycznej, jak i o metody ją wyróżniające są zwykle całkowicie jałowe. Nie tylko dlatego, że formalizm pojęciowy (odgórne wyznaczanie ram dociekań czy badań) i substancjalizm metodologiczny (wyznaczanie metod badawczych właściwych dla penetracji danego obszaru dociekań) są nieskuteczne, nikt bowiem ich nie przestrzega, ale także dlatego, że nie daje się wskazać trwale podtrzymywanego zestawu pól problemowych obecnych w dysputach filozoficznych, co, wraz ze zmieniającą się rzeczywistością społeczno-polityczną i sposobami jej rozumienia oraz interpretacji ludzkich zachowań, staje się szczególnie kłopotliwe. Ponadto także z tego powodu, że aparat pojęciowy służący penetracji obszaru dociekań oraz podejścia war-

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Zob. *ibidem*, s. 21.

sztatowe właściwe dla poszczególnych orientacji i kierunków filozoficznych nieustannie ulegają zmianom i doskonaleniu (nie twierdzę, że Barbara A. Markiewicz upiera się przy sztywnym rozdzielaniu przedmiotowych i metodologicznych granic filozofii). *Notabene* trudno traktować filozofię jako naukę w sensie ścisłym, rzecz jasna, przy próbach włączenia do denotacji nazwy „filozofia” wszystkich nauk filozoficznych włącznie z etyką, antropologią i tradycyjnie pojmowaną metafizyką. Jediną poważną odmiennością warsztatową, pozwalającą odróżnić znaczną część rozważań o charakterze filozoficznym od działalności naukowej *sensu proprio*, jest argumentowanie, iż w filozofii większości stawianych tez nie uzasadniamy w znaczeniu empirycznym, lecz – jak wiadomo – staramy się podać pewien zestaw przesłanek stanowiących fragment określonej struktury argumentacyjnej i służących przekonaniu oponenta (*resp.* audytorium). Argumentacje filozoficzne, których wnioskami są określone tezy, zwykle nie bywają konkluzywne.

Zapytajmy jeszcze, dlaczego wolność polityczna ma być tą wartością, która ma stanowić wyznacznik ukierunkowanych analiz filozofa polityki i czy aby na pewno istnieje *unctim* między potrzebą identyfikowaną m.in. ze sferą egzystencjalną (niekoniecznie biologiczną, ale np. tycząca się życia we wspólnocie) a wolnością utożsamianą z działaniami człowieka we wspólnocie politycznej, do której on przynależy lub też w której trwale przebywa. Dlaczego to kategoria wolności miałaby być wyekspozowana, a następnie bezzasadnie zuniwersalizowana? Bo czyż nie mamy tu w istocie do czynienia z głębiej ukrytą relatywizacją kulturową określonej kategorii filozoficznej?

Zacznę od pierwszej sprawy. Związek między sytuacją życiową człowieka a potrzebą nieskrępowanych działań i podejmowania niezależnych wyborów niewątpliwie istnieje, ale sposób konceptualizacji tak ustalonego przedmiotu badania nie jest już tak oczywisty<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Termin „wolność” jest oczywiście dość wieloznaczny, wypada więc zawęzić jego sens do dwóch znaczeń: po pierwsze, wolność to nieskrępowane podejmowanie określonych wyborów oraz, po drugie, to zdolność dokonania niezależnego osądu spraw. W przypadku tego drugiego znaczenia można posługiwać się zamiennie słowem „swoboda”.



*Notabene* korelacje te – oparte na analizie statystycznej danych empirycznych, zebranych na podstawie szeroko przeprowadzonych badań porównawczych – wskazują, że o rodzącej się potrzebie wolności decydują ogólne warunki życia. Jako przykład może posłużyć upowszechnianie się w krajach wysoko rozwiniętych tzw. wartości emancypacyjnych<sup>16</sup>. Jeśli zatem potrzeba wolności pojawia się bez konieczności znajomości dzieł filozoficznych (a zakładam, że miliony młodych ludzi żyjących w krajach średnio i wysoko rozwiniętych nie zaczytują się masowo w pracach myślicieli politycznych), to filozof polityki nie jest nikomu potrzebny do uświadamiania mu wolności (przypuszczam, że Barbara A. Markiewicz uznałaby, że chodzi tu o wolność indywidualną, a uświadomienie tej pozostaje poza zasięgiem filozofa polityki).

Druga kwestia dotyczy samej kategorii wolności politycznej. Otóż wydaje mi się, że wspomniany wybór, a mianowicie nacisk położony na kategorię wolności z pominięciem np. równości społecznej, jest dość arbitralny. Takie podejście bowiem jest nader mocno zakorzenione w kulturze zachodniej, a już np. niekoniecznie w dalekowschodniej. Myślenie niektórymi kategoriami filozofii zachodniej wkomponowuje w tok wywodów założenia ujawniające europocentryczną perspektywę świata społecznego i danego światopoglądu odnoszonego do sfery aksjonormatywnej. Poczucie wspólnoty i współpraca grupowa w nastawionych kolektywistycznie kulturach azjatyckich czy muzułmańskich krajach arabskich, w których to mamy do czynienia z klanowością i silnym patriachalizmem, dalece odbiega od modelu indywidualistycznie nastawionych społeczeństw demokratycznych kultury zachodniej. Relacje

---

<sup>16</sup> Zob. R. Inglehart: *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1997; R. Inglehart, Ch. Welzel: *Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, New York 2005. Por. też: R. Inglehart: *Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1977; *idem: Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1990; Ch. Welzel: *Democratization as an Emancipation Process. The Neglected Role of Mass Motivations*, „European Journal of Political Research” 2006, t. 45, z. 6, s. 871–896.

między rządzącymi a rządzonymi, granice dopuszczalnej wolności negatywnej i pozytywnej, a także powiązania w obrębie poszczególnych segmentów struktury społecznej oraz siła i materialny kontekst więzi rodzinnych są odmienne w krajach ukształtowanych na amalgamacie kulturowym tradycji grecko-rzymskiej i judeo-chrześcijańskiej od doświadczeń społecznych i fundamentów ładu społecznego krajów niezachodnich. Ktoś powie, mając na względzie sugestie zawarte w tekście Barbary A. Markiewicz, że od greckiego *logos* (z dodatkowym go zapośredniczeniem i przeformułowaniem przez myśl Hegłowską) wiedzie bliższa droga do wolności politycznej np. Europejczyków czy Amerykanów niż do poczucia owej wolności w konfucjańskim społeczeństwie Chin<sup>17</sup>. Nie mam tu na myśli podstaw ustrojowych, uwzględniających procedury demokratyczne – gdyż przykład Tajwanu i Hongkongu (w czasach, gdy był on częścią Imperium Brytyjskiego) łatwo obaliłoby nakreślony tok rozumowania – lecz obyczaje i zasady, na których opierają się określone typy więzi społecznych.

Z analizy wywodów przeprowadzonych przez Barbarę A. Markiewicz wynika, że Autorka nie tyle odpowiada na pytanie, komu jest dzisiaj potrzebna filozofia polityki, ile jaką robotę należałoby współcześnie wyznaczyć filozofom reprezentującym tę właśnie dziedzinę<sup>18</sup>. A owa robota – przypomnę – ma polegać na wspieraniu zaspokajania potrzeby wolności. Życzliwa interpretacja kazałaby

---

<sup>17</sup> Por. B.A. Markiewicz: *Komu potrzebna...?*, s. 13. Można by, jak sadzę, zaryzykować tezę głoszącą, że idea wolności uniwersalnej ma genezę w syntezie intelektualizmu etycznego Sokratesa, Platońskiego idealizmu oraz chrześcijańskiej filozofii moralności w jej pierwotnym, ewangelicznym przekazie.

<sup>18</sup> Pytanie o potrzebę uprawiania filozofii politycznej można potraktować jako retoryczne. Treść nurtującego nas zagadnienia – w formie bardziej dosadnej i pozbawionej oględności – mogłaby przyjąć następującą postać: Jaki jest społeczny pożytek z filozofów polityki? Próba odpowiedzi na tak właśnie sformułowane pytanie przez uprawiającego tę dziedzinę jest niczym innym jak staraniem usprawiedliwienia się z prowadzonej działalności filozoficznej. Uważam jednak, iż myślenie jest taką samą ludzką potrzebą – wprawdzie nieegzystencjalną, tzn. niewarunkującą fizycznego przetrwania jednostki – jak oddychanie, jedzenie czy picie i nie wymaga żadnego dodatkowego wyjaśnienia. Myślenie rozstrzyga o jakości życia człowieka jako jednostki i jest niezbędne dla egzystencji wspólnotowej, w tym działań zespołowych. Osiągnięcia na polu filozofii, nieco podobnie jak w przypadku matematyki, nie zawsze mają bezpośrednie zastosowania praktyczne. Jeśli jednak ktoś już bierze takie kwestie pod uwagę, to korzyści są tutaj natury duchowej, rzadko zaś materialnej.

wybrnąć z zasygnalizowanej trudności, wskazując na to, iż domniemanym adresatem tytułowego pytania jest rozumny obywatel, tj. osoba spełniająca warunki formalnoprawne bycia obywatelem (powtarzam: rozumny – bo chyba tylko taki człowiek byłby otwarty na rzeczowe argumenty filozofa). Jeśli wyżej scharakteryzowani obywatele nie reprezentują wystarczającego poziomu intelektualnego, wówczas praca filozofa będzie daremna, chyba że zacznie on wykonywać robotę podwójną i przystąpi do pracy u podstaw związanej z wcześniejszym formowaniem świadomości obywatelskiej pośród tych, którzy są obywatelami tylko *de iure*.

Świadomość filozoficzna nie kształtuje wprost bytu społecznego, droga do tego celu wiedzie przez żmudną edukację obywatelską i samą praktykę życia politycznego. Nawet bezpośredni kontakt filozofów z politykami oraz ich wpływ intelektualny na osoby sprawujące władzę publiczną wcale nie muszą pociągać za sobą skutecznego kreowania procesu podejmowania decyzji politycznych. *Casus* Arystotelesa, Seneki i Thomasa More'a mogłyby potwierdzać tę konstatację.

## **Deklinizm metafizyczny**

Porzućmy teraz uprzednie spostrzeżenia i przejdźmy do kwestii surowych ocen stanu refleksji filozoficznej. Wątek, który się nieustannie pojawia w namyśle nad kondycją filozofii politycznej i jej osiągnięć obejmuje utyskiwania, otwartą bądź zawoalowaną krytykę albo nawet jawne próby odrzucania formy bądź treści dzieł powstałych w nadmienionym okresie historycznym. Ciągłe niezadowolone rzesz filozofów ze stanu późnonowoczesnej i współczesnej debaty prowadzonej na gruncie filozofii polityki, jak również tej społecznej, a zwłaszcza konkurencji ze strony rozwijających się, z określonymi tego skutkami, empirycznych nauk społecznych, mają adekwatne odzwierciedlenie choćby w spostrzeżeniach Leo Straussa, które dotyczą emancypacji nauk szczegółowych oraz po-

stępującego sprowadzania filozofii do pozycji niszowej i nadania jej statusu refleksji nienaukowej<sup>19</sup>. Marginesowo wspomnę tylko, że dla tego autora istnieje różnica nie tylko między filozofią polityki a nauką o polityce, ale także między tą pierwszą a myślą polityczną. W sprawie filozofii politycznej Strauss pisał, że jest ona „próbą prawdziwego poznania zarówno natury rzeczy politycznych, jak prawego czy dobrego porządku politycznego”<sup>20</sup>. Filozofia polityki opiera się na wiedzy, a myśl polityczna na opiniach, przypuszczeniach, wierze i mitach<sup>21</sup>.

Konstatacja autora *Prawa naturalnego w świetle historii* sprowadza się w gruncie rzeczy do stwierdzenia, że skończył się już okres chwały dla filozofii polityki, a rozpoczął się etap powolnego, acz sukcesywnego upadku i – w odbiorze społecznym – nadszedł dodatkowo czas jej marginalizacji. Takowe stanowisko można by określić mianem *deklinizmu metafizycznego* (od angielskiego słowa *decline* – upadek, schyłek). Wedle Straussa początek zarysowanemu procesowi dała myśl renesansowa z Niccolò Machiavellim na czele, a następnie pisma Thomasa Hobbesa; przyspieszenie zaś nastąpiło wraz z rozpowszechnieniem się dziewiętnastowiecznego pozytywizmu i naturalizmu metodologicznego oraz z sukcesami ścisłego przyrodoznawstwa i rezultatami rewolucji naukowo-technicznej przełomu XIX i XX stulecia. Strauss zauważa na przykład, iż wraz z zakończeniem się epoki klasycznej „wszelka późniejsza myśl polityczna, niezależnie od tego, jakie były jej zalety, a w szczególności nowożytna myśl polityczna, ma charakter wtórny”<sup>22</sup>.

Drugim przeświadczeniem towarzyszącym wspomnianemu deklinizmowi jest przekonanie o tym, że współczesna filozofia, a nawet cała kultura, jest w kryzysie<sup>23</sup>. Przypomnę, że starogreckie

---

<sup>19</sup> Por. L. Strauss: *Czym jest filozofia polityki?*, przekład P. Maciejko, w: *idem: Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 68–69.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Do grona myślicieli wypowiadających się krytycznie bądź to na temat samej filozofii lub jej określonych subdyscyplin, bądź to danych zjawisk społeczno-kulturowych można by zaliczyć np. Friedricha W. Nietzschego z jego surową diagnozą kultury zachodniej. Ponadto

słowo „kryzys” w szerszym sensie można przełożyć jako zastój. Chyba właśnie owo znaczenie ma tu najwłaściwsze, bo najbardziej adekwatne, zastosowanie. Zatem obecne rozważania z zakresu filozofii politycznej tkwią w swoistym impasie. W historii filozofii permanentnie poszukiwano nie tylko racji dla podejmowanych dociekań, ale także form uprawomocnienia tej aktywności intelektualnej, którą nazywano „filozofowaniem”.

Kryzysami filozofia jednak stoi od początku swego istnienia. Nie zawsze miały one taką samą treść i genezę. W związku z tym gdyby się przyjrzeć filozofii politycznej i społecznej Zachodu z perspektywy diachronicznej, nie byłoby chyba wielkim błędem stwierdzenie, że tkwiły one w cyklicznych, fluktuujących kryzysach już od prapoczątków. Odpowiedzią na załamania, intelektualne skandale, aporie i paradoksy był ruch myśli rodzący w dalszej konsekwencji nowe prądy, niejednokrotnie eklektyczne w treści, i, co trzeba zaznaczyć, nie zawsze zborne merytorycznie. Kryzysy bywają skutkiem bądź to trudności z rozstrzygnięciem danego problemu filozoficznego, bądź to zastanej sytuacji społeczno-politycznej, która nierzadko jest zarazem przyczyną jego rozwikłania. Schizmy i „herezje” w obrębie danych kierunków filozoficznych łączymy często z pojawieniem się różnic interpretacyjnych w odniesieniu do zbioru określonych tekstów kanonicznych, jak również z całkowicie odmiennym sposobem uporania się z danym problemem filozoficznym, niejednokrotnie uprzednio odpowiednio zredefiniowanym. Tak też na przykład w antyku starano się uporać z konsekwencjami „drugiego żeglowania”, będącego nową jakością w sposobie podejścia do problemów ontologiczno-epistemologicznych; na to nałożyły się procesy społeczno-polityczne, którym podlegał świat helleński, a potem rodzące się i ostatecznie rozpadające Imperium Romanum. Autorytet Platona i Arystotelesa zaciążył na dalszych losach filozofii starożytnej z filo-

---

z nieco innej perspektywy przychodzą mu w sukurs Oswald Spengler i José Ortega y Gasset, przywoływany Leo Strauss, dalej Allan Bloom piętnujący metodykę humanistyki na anglosaskich uczelniach czy działający w okresie międzywojennym reprezentanci Koła Wiedeńskiego z ich programem odrzucenia tradycyjnej metafizyki jako zbioru tez bezsensownych.

zofią św. Augustyna włącznie. Średniowieczna recepcja poglądów myślicieli starożytnych na gruncie ówczesnej teologii katolickiej była możliwa m.in. dzięki wcześniejszej adaptacji rzymskich rozwiązań prawnych i administracyjnych w instytucjach kościelnych oraz państwowych ówczesnej Europy. W wiekach średnich filozofia uchodziła za służebnicę teologii, a w czasach nowożytnych i współczesnych to traciła, to odzyskiwała wolność, w zależności od tego, jaki nurt czy kierunek filozoficzny reprezentowali uprawiający ją myśliciele. Uwolnienie się filozofii zachodniej spod „władzy” teologii chrześcijańskiej nastąpiło u progu ery nowożytnej i w epoce rosnących wpływów antropocentrycznej interpretacji życia społecznego oraz kształtowania w renesansie idei humanizmu. Kryzys ekonomiczno-społeczny późnego średniowiecza, pojawienie się początków gospodarki kapitalistycznej i pierwsza faza odkryć geograficznych stwarzały podwaliny pod narodziny nowożytnej nauki. Z kolei reformacja i wojny religijne XVI i XVII wieku oraz krytyka doktryny feudalnej w myśli zarówno brytyjskich empiryków, jak i francuskich racjonalistów utarły drogę Oświeceniowi oraz nagłośnieniu idei praw i wolności obywatelskich. Społeczno-ekonomiczne i demograficzne konsekwencje rewolucji przemysłowej, w tym zmiana struktur społecznych i obyczajowości, nie pozostawały bez wpływu na nośność idei równości społecznej. Wreszcie zbrodnie II wojny światowej i rozpad bloku wschodniego postawiły pod znakiem zapytania m.in. kondycję natury ludzkiej, stopień internalizacji norm społecznych oraz efektywność rozwiązań ustrojowych wiedzionych określonymi doktrynami społeczno-politycznymi.

Spór filozoficzny stanowi wewnętrzny czynnik rozwoju myśli politycznej. Stwierdzenie, że nieodzownym składnikiem dociekań filozoficznych jest potencjalne starcie z adwersarzami (kimkolwiek by oni byli) może uchodzić za sąd oczywisty i bezdyskusyjny. Kryzysy, o których mowa, bywają jednym z następstw występowania pozostających w konflikcie stanowisk filozoficznych co do danych kwestii ogólnych, jak i szczegółowych tez głoszonych przez przedstawicieli określonego kierunku filozoficznego. Nie należy jednak

tracić z oczu faktu, że wiele sporów filozoficznych miało charakter werbalnych „przepychanek”, tzn. przyjmowało postać uporczywych prób udzielania odpowiedzi na nieprawidłowo postawione pytania lub też bezskutecznych zabiegów podejmowanych w celu uporania się z pozornymi problemami<sup>24</sup>.

## **Dlaczego nie tylko klasycy**

Powracam do zasygnalizowanego we wprowadzeniu odwoływania się do spuścizny filozofów starożytnej Grecji. Otóż dla części filozofów polityki helleński macecznik jest mitycznym probierzem autentycznych i wartościowych dociekań z zakresu podejmowanych przez nich problemów filozoficznych. Odejście od modelu filozofowania charakterystycznego dla wczesnego okresu dziejów filozofii bywa uważane za nieprzyzwoite, a czasem za swoistą aberrację, choć rzadko jest to wyrażane wprost. Chodzi tu głównie o pewien trop stylistyczny i sposób przywoływania tradycji antycznej. Zmiana perspektywy, polegająca na przywracaniu należnej roli filozofom epok późniejszych, oczywiście następowała m.in. w toku reinterpretacji filozofii średniowiecznej i nowożytnej oraz w wielu studiach porównawczych prowadzonych nad spuścizną filozoficzną tego okresu.

Przywoływana w niektórych pracach współczesnych filozofów triada prawda – dobro – piękno jest wprawdzie zakamuflowaną restytucją ideałów antycznych, ale nie powoduje to całkowitej dezaktualizacji wzorców helleńskich i zarazem pełnej akceptacji kanonów dawnych epok. Tak jak Platon i Arystoteles byli dziećmi swej epoki, tak też ich następcy pozostawali w relacjach z czasami, w których tworzyli. Nowa sytuacja generuje nowe problemy poznawcze i praktyczne. Obawiam się, iż odniesienia do *arche*

---

<sup>24</sup> W nowszej literaturze przedmiotu sprawom tym przyglądała się m.in. Anna Jedynak. Zob. *eadem: Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, t. I, nr 1(1), s. 81–89.

jako praźródła i pierwszej zasady – *nomen omen* – tracą już rację bytu nie tyle ze względu na osiągnięcia nauk szczegółowych, ile z powodu stanu refleksji epistemologicznej i dokonań uzyskanych w łonie dociekań metafizycznych już od końca XVIII wieku<sup>25</sup>. Koncentracja na celach nieosiągalnych, odnoszonych do określonych sfer zastanej rzeczywistości społeczno-politycznej, spowoduje tylko ewentualną dalszą marginalizację filozofii polityki oraz spychanie tej subdyscypliny filozoficznej na pozycje peryferyjne i – a co się z tym wiąże – spowoduje częściowe oderwanie tego typu dociekań od wartościowych poznawczo debat dotyczących świata społecznego i kulturowego ze znanej nam przeszłości oraz rzeczywistości przez nas zastanej. Oczywiście nie wszyscy muszą się zgodzić z takim daleko idącym stanowiskiem, lecz nie można nie zauważać pojawiających się co najmniej od lat siedemdziesiątych XX stulecia udatnych prób adaptacji zdobyczy nauk szczegółowych na grunt refleksji filozoficznej, czego wymownym przykładem jest chociażby wykorzystywanie osiągnięć neurobiologii, neurologii i psychologii poznawczej na polu filozofii umysłu czy szerzej rozumianej kognitywistyki.

Obrona szańców dawnego profundystycznego, a przede wszystkim panoramicznego i zarazem esencjalistycznego modelu dociekań filozoficznych wydaje się o tyle nieuzasadniona, o ile uświadomimy sobie fakt wyczerpania możliwości interpretacyjnych owego modelu. Rzecz jasna, zawsze znajdą się osoby, dla których swoboda deliberacji i snucie mglistych wizji świata społecznego

---

<sup>25</sup> Przełom nastąpił, jak się zdaje, u Immanuela Kanta. Starania pogodzenia racjonalizmu z empiryzmem i rozważania nad sądami syntetycznymi *a priori* otworzyły nowy obszar dociekań gnoseologicznych. Kolejne pola problemowe były penetrowane w pracach takich filozofów jak np. Gottlob Frege, Franz Brentano, Edmund Husserl, Charles Sanders Peirce, Charles Morris, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Willard Van Orman Quine, Roderick Chisholm czy Edmund Gettier. Nie jest prawdą, jak można by sądzić, że na terenie analiz epistemologicznych nie dokonał się w ciągu ostatnich dwóch stuleci żaden postęp. Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę wyniki badań prowadzonych przez logików (np. sformułowanie twierdzeń limitacyjnych) oraz neurobiologów, neurolingwistów i psychologów poznawczych, wówczas nasz obraz procesów poznawczych i wiedza na temat źródeł poznania, aktów poznawczych i ich treści, kontekstu językowego i pozajęzykowego naszej komunikacji ulega znacznej zmianie względem tego, czym dysponowaliśmy choćby do pierwszej połowy XIX wieku.



(przejawiające się m.in. w nadużyciu stanowiska normatywnego i sprowadzające się często do myślenia utopijnego) będą na tyle pociągające, że porzucenie marzeń o dotarciu do praprzyczyny czy też ujęciu całości świata społecznego, niczym z lotu ptaka, stanie się zadaniem nie tyle niewykonalnym, ile niechcianym.

## **Stare nowe zadania**

Status zawodowego filozofa uległ w XX wieku istotnej zmianie. Nie jest żadnym odkryciem, że instytucjonalizacja działalności naukowej, wąska specjalizacja oraz po części komercjalizacja badań nie ominęły placówek filozoficznych, w tym wydziałów, instytutów, zakładów, katedr itd. Mówiąc krótko, profesjonalizacja prowadzona w ramach struktur instytucjonalno-organizacyjnych działalności naukowej odcisnęła piętno na poletku uprawianym nie tylko przez reprezentantów nauk szczegółowych, ale pośrednio także w obszarze aktywności uprawianej przez filozofów (dobrym wskaźnikiem jest tu obowiązkowa parametryzacja jednostek naukowych i ocena zatrudnionych tam pracowników). Nimb, jakim się cieszył dawny, jeszcze dziewiętnastowieczny, model uprawiania nauki zanika. W tej sytuacji, z jednej strony, niektórzy filozofowie polityki kultywujący dawne ideały starają się ignorować dokonania empirycznych nauk o polityce (politologii, socjologii polityki i psychologii politycznej), z drugiej natomiast – część przedstawicieli społecznych nauk szczegółowych wykazuje nieuzasadniony protekcjonalizm i pobłażliwość wobec filozofów zarówno politycznych, jak i społecznych, a robią to oni, moim zdaniem, niesłusznie, zważywszy na całość prac prowadzonych przez filozofów.

Trzeba jednak przyznać, że trudno dokonywać trafnych diagnoz (z odpowiednim rozpoznaniem zachodzących zjawisk społecznych i adekwatną definicją sytuacji) myślicielowi, który pozostaje li tylko filozofem polityki w dawnym sensie, zwłaszcza wtedy, gdy zarazem pragnie czcić zasadę całościowego spojrzenia na zjawiska politycz-

ne. Nie można zatem być obecnie dobrym filozofem polityki, będąc wyłącznie filozofem polityki na modłę klasyczną, tzn. takim, który swą wiedzę o fenomenach społeczno-politycznych czerpie głównie z lektury dawnych mistrzów jego profesji.

Do specyficznych rysów „fotelowej” filozofii polityki w jej odmianie eseistycznej należy składanie, drogą cytowań, hołdu rozmaitym filozofom, tworzącym na przestrzeni dziejów, bez względu na to, jaki jest faktyczny związek ich myśli z wątkiem przewodnim prowadzonych dociekań oraz czynienie z takowych zabiegów często irrelevantnego opisu wiedzy z zakresu dziejów filozofii<sup>26</sup>. Taka postawa jest ekshibicjonizmem erudycyjnym w czystej postaci (określenie pochodzące od Czesława Znamierowskiego). Na marginesie mówiąc, kiedy patrzy się na formę wielu współczesnych dociekań z zakresu filozofii politycznej, to niepodobna oprzeć się wrażeniu, że czytelnik ma do czynienia ze swoistą kompilacją cytatów oraz potokiem skojarzeń przelanych na papier. Tekst składany ze zgromadzonych w jednym miejscu przytoczeń lub zespołów parafraz może być jak najbardziej sensowny, ale należy wyrazić wątpliwość, czy wnosi on coś nowego do korpusu zastanej wiedzy, a w przypadku filozofii dodatkowo – do dotychczasowych schematów interpretacyjnych. Zwykle jest to przetworzenie dawnych tropów stylistycznych i odświeżenie w pamięci czytelnika poglądów obecnych w sporach filozoficznych jeśli nie od kilkuset, to co najmniej od kilkudziesięciu lat. Istnieje powiedzenie, że wartość tekstu filozoficznego jest odwrotnie proporcjonalna do liczby zamieszczonych w nim przypisów. Jeśli nawet ową konstatację wziąć w nawias i potraktować jako pewnego rodzaju przenośnię, to sytuacja, w której myśliciel odnosi się wyłącznie do zbioru informacji wcześniej uzyskanych, i to w różnych epokach historycz-

---

<sup>26</sup> Eseistyczny styl uprawiania refleksji filozoficznej sam w sobie nie jest jakimś metodycznym czy defektem formalnym. Na przykład do grona eseistów filozoficznych zaliczyłbym Hannah Arendt, Leszka Kołakowskiego czy Richarda Rorty’ego, których twórczość nierzadko odznacza się nieprzeciętnymi walorami literackimi i stanowi dla wielu istotną inspirację poznawczą oraz podstawę silnego przeżycia estetycznego. Za pierwszej próby robotę filozoficzną *sensu stricto* uznają natomiast główne dzieła takich myślicieli, jak John Rawls, Robert Nozick czy Leszek Nowak.

nych, stawia pod znakiem zapytania adekwatność przynajmniej części podejmowanych rozważań do okoliczności mu współczesnych i aktualnych problemów świata społecznego. Oczywiście, czasem przetwarzanie wiedzy zastanej i porównania z rozwiązaniami historycznymi mogą przynieść niebagatelne rezultaty, lecz trudno taki sposób prowadzenia rozważań uznać za zadowalający poznawczo wzorzec metodyki filozofii politycznej.

Rola przypisywana dawniej filozofom została znacząco ograniczona. Podział zadań między nauki formalne, realne, techniczne, medyczne itd. a filozofię został z grubsza wytyczony dzięki praktyce badawczej. Funkcje współczesnego filozofa zostały wyraźnie zredukowane, ale czy wystarczająco względem tego, co jest faktycznie możliwe do zrealizowania – to już inna sprawa. Powracam zatem raz jeszcze do zagadnienia już sygnalizowanego, a więc do tego, jaką rolę można współcześnie przypisać (wyznaczyć) filozofom polityki, a nie jest nią, jak już wspominałem, kierowanie obywateli na ścieżkę wolności politycznej. Przyjrzyjmy się temu przez moment.

### **Pisanie poradników a kariera akademicka**

Z funkcjonalnego punktu widzenia na gruncie filozofii polityki spotykamy się z jednej strony z refleksją normatywną w znaczeniu wąskim, z drugiej natomiast – ze zbiorem czynności opisowo-rekonstrukcyjnych. Tych dwóch podejść do obranego przedmiotu badania nie należałoby ze sobą mieszać. Analizę rzeczową trzeba oddzielać od zawoalowanego doradztwa.

Wprawdzie ambicją wielu filozofów polityki było tworzenie programu politycznego w postaci danej koncepcji normatywnej, która stanowiła określoną wizję pożądanego ładu społecznego, to mimo wszystko uprawianie normatywnej filozofii polityki w warunkach akademickich nastęrcza kilka problemów natury etycznej, koliduje bowiem w pewnej mierze z etyką zawodową ludzi nauki. Teksty normatywne wszak nie powinny być pracami promocyjnymi, nie

powinny stanowić podstawy do nadawania ich autorom stopni naukowych w zakresie filozofii. Filozof polityki stawia się w takich pracach w roli projektanta, którego konstrukcje, nie mając analogicznego odpowiednika w naukach technicznych, nie podlegają żadnym procedurom sprawdzającym, a w dodatku wsparte są na preferowanym przez autora, nie zawsze wyrażanym wprost, systemie aksjologicznym, a ich wcielanie w życie stanowiłoby przykład niekontrolowanego eksperymentu makrospołecznego. W bardziej radykalnej wersji tego stanowiska można zasugerować, żeby pisemnych form wypowiedzi w takim kształcie nie włączać do dorobku, z którego akademik, wedle reguły *publish or perish*, jest rozliczany ze swej działalności. Refleksja normatywna mogłaby za to uzyskać status projektów niezależnych, nieobjętych wsparciem finansowym ze środków publicznych. Działający poza strukturami instytucjonalno-organizacyjnymi myśliciel byłby, odpowiadając sytuacji w naukach szczegółowych, osobą funkcjonującą jako *independent philosopher*.

Funkcje opisowo-rekonstrukcyjne nie są tożsame z badaniami empirycznymi i wypowiedziami wyrażanymi w języku przedmiotowym właściwymi dla nauk realnych. Wraz z odpowiednim aparatem krytycznym mieszczą się one na terenie wypowiedzi metajęzykowych (różnych zresztą stopni). Działania ograniczone do funkcji opisowo-rekonstrukcyjnych sprowadzają się do podejmowania studiów porównawczych, analiz krytycznych i systematyzacji wiedzy przedmiotowej. Należałoby zauważyć, że filozof polityki, który miałby się stać zmierzającym do obiektywizmu badaczem rzeczywistości politycznej (jakkolwiek szeroko byśmy jej nie rozumieli) jest *de facto* przedstawicielem nauki szczegółowej. Jeśli więc ów filozof podejmuje się diagnozowania sytuacji społeczno-politycznej, analizy mechanizmów sprawowania władzy publicznej, zakresu swobód obywatelskich czy przejawów zachowań wyborczych, to w gruncie rzeczy staje się politologiem, a wówczas jego przedsięwzięcia podlegają takim samym kryteriom oceny jak działalność naukowa reprezentantów empirycznych dyscyplin szczegółowych. Wypowiedzi

rzeczowe filozofa polityki w tym obszarze, w którym próbuje on konkurować z przedstawicielami nauk szczegółowych, gdy pozbawia się je odpowiedniej bazy empirycznej i dokumentacji źródeł, nie są wystarczająco wiarygodne poznawczo. Tu przewagę warsztatową mają reprezentanci nauk realnych.

Filozof polityki nie powinien być inżynierem społecznym, nawet jeśli miałby się parać inżynierią cząstkową w sensie Popperowskim, ale raczej kimś w rodzaju społecznego geodety – wytyczającego działkę pod zabudowę, za którą odpowiedzialni są politycy. Tere-  
nem wydzielonym pod tę zabudowę jest uporządkowany system pojęć filozoficznych oraz krytyczne studia, wraz z komentarzami, nad dziejami myśli politycznej.

### **Filozof polityki jako strażnik świata idei**

Filozof polityki jako historyk myśli politycznej odgrywa rolę gwaranta ciągłości kulturowej. Jest to sprawa niebagatelna, gdyż swoimi działaniami podtrzymuje on właśnie obieg kultury, a należy nadmienić, że idee – w końcu jeden z przedmiotów jego zainteresowań – stanowią jeden z podstawowych czynników zmiany społecznej. Filozof polityki jest tutaj kustoszem pamięci historycznej, rzecz można, strażnikiem świata idei, oczywiście pojętego nie w sensie Platońskim, lecz jako powstającego w ciągu stuleci intelektualnego rezerwuaru luźnych pomysłów oraz zwartych koncepcji społeczno-politycznych i ustrojowych.

Rodzi się pytanie, jak świadomość filozoficzna zmienia byt obywatelski. Oddziaływanie filozofa polityki na rzeczywistość społeczno-polityczną jest pośrednie, albowiem wpływa on na nią nie wprost, lecz przez inspirowanie, uporządkowanie określonych koncepcji filozoficznych oraz systemów i pojęć politycznych czy też przyczynienie się do wzrostu świadomości obywateli. Wiedza jest wartością autoteliczną, ale jej przekazywanie i upowszechnianie może mieć dodatkowo wartość praktyczną.

## **Filozofia polityki i jej potencjalna transformacja przedmiotowa**

W związku z poruszonymi kwestiami przebudowy treściowej obszaru zainteresowań filozofów polityki należałoby się zastanowić, czy domena ich dociekań – w świetle rozwoju empirycznie nastawionych nauk społecznych (głównie ilościowej socjologii polityki, politologii matematycznej i makroekonomii pozytywnej) – nie mogłaby przejść analogicznej drogi do tej, na której znalazła się filozofia przyrody, przekształcając się w XX stuleciu m.in. w filozofię fizyki i filozofię biologii. Ktoś powie, całkiem słusznie, że jednostki ludzkie i grupy społeczne są innymi bytami niż obiekty badane przez ścisłe przyrodoznawstwo, a filozofia polityki to działalność stanowiąca przykład myśli „zaangażowanej” społecznie w sensie częściowego utożsamienia przedmiotu poznania i podmiotu poznającego, gdyż myśliciel jest tutaj immanentnym składnikiem rzeczywistości, którą to czyni obiektem swych rozważań. Z drugiej jednak strony nawet w przypadku kwantyfikacyjnie uprawianych nauk społecznych nie ma pełnej zgody w kwestii zespołu podzielanych standardów metodologicznych; owa zgodność jest tu mniejsza niż na gruncie nauk przyrodniczych. Nauki o polityce nie stanowią zwartego zbioru dezyderatów metodologicznych, które byłyby uznawane przez większość uprawiających je osób. Nie ma zatem pełnej akceptacji dla dokonań na polu tej rodziny dyscyplin. Nie można zatem oczekiwać, że nauki o polityce będą się cieszyć zbliżonym respektem i osiągną taki sam wysoki poziom uznania dla rezultatów prowadzonych w ich obszarze badań jak zmatematyzowane przyrodoznawstwo.

Gdyby jednak filozofię polityki poddano wspomnianej przebudowie, to stałaby się ona zespołem systemowych rozważań nadbudowywanych na treści prac badawczych, uzyskiwanych na gruncie empirycznych nauki o polityce. Przyjęłaby więc postać pewnego rodzaju metapolitologii, choć termin ten wydaje się nie brzmieć zbyt zgrabnie. Byłoby to niewątpliwie zerwanie z wielowiekową

tradycją i niosłoby również ze sobą pozbawienie ważnej w końcu autonomii refleksji filozoficznej względem nauk szczegółowych. *Notabene* takie ujęcie uwzględniał w swych rozważaniach Leo Strauss i uznawał, iż posunięcie, w przypadku którego dorobek nauk politycznych byłby materiałem dla spekulacji filozofów polityki miałyby charakter pretensjonalny<sup>27</sup>. Nadmienię, że, zależnie od nastawienia merytorycznego, poddana wspomnianej przebudowie filozofia polityki byłaby nie tylko określona jako dalece niesamodzielna, subdyscyplina filozoficzna, ale nadto w pewnym stopniu pokrywałyby się treściowo z filozofią nauk społecznych, czyli z jednym z działów tematycznych metodologii ogólnej. Wspomnę tylko, że odróżniam tutaj filozofię (metodologię) nauk społecznych od metodologii badań społecznych, będącej jedną z metodologii szczegółowych.

### **Filozof polityki jako koordynator debaty publicznej**

Rola, którą można przypisać współczesnemu zawodowemu filozofowi polityki, poza ewentualnymi badaniami historycznymi czy studiami porównawczymi, jest uczestnictwo w zabiegach określanych mianem *public justification*, co należy oddać, zachowując sens tego wyrażenia, jako uzasadnianie stanowisk zajmowanych w debatach publicznych. Filozof nie tylko jest w stanie brać aktywny udział w toczących się dyskusjach światopoglądowych dotyczących sfery życia publicznego (co czyni wielu myślicieli), ale oprócz tego praca przezeń podejmowana mogłaby przyjąć postać zabiegów potencjalnie ostrzegawczych. Może on mianowicie ujawniać ukryte założenia określonych ideologii, wtórność danych koncepcji, ich logiczne konsekwencje, a także zdolny jest obnażyć jawnie propagandową treść danych doktryn czy programów politycznych.

---

<sup>27</sup> Por. L. Strauss: *Czym jest filozofia...*, s. 65.

## Program mini-max

Minimalistyczna wizja filozofii niekoniecznie musi być w całej rozciągłości przenoszona na filozofię polityki (chodzi o sytuację, w której obierany jest wąski problem badawczy i następnie rozwiązywany za pomocą precyzyjnie stosowanego aparatu naukowego, najlepiej za pośrednictwem narzędzi formalno-logicznych). Formuła metodyczna odnoszona do interesującej nas subdyscypliny filozoficznej mogłaby nadal zachowywać niektóre dawniejsze sposoby jej uprawiania. Świat nie jest nam dany *in toto*, nawet rozważania filozoficzne nie są w stanie temu zaradzić. Pragnienie ogarnięcia całości bytu społecznego przynosi często twierdzenia nie tyle głębokie, ile błahe. Pojawia się rozbieżność między oczekiwaniami a osiąganymi efektami. Zbytne oderwanie od realnych i zmiennych historycznie przejawów życia społecznego może prowadzić bądź do myślenia utopijnego i rozmaitych odmian idealizmu, bądź do formułowania banałów w rodzaju: „życie jest ciężkie, ponieważ w ludzką egzystencję jest wpisane cierpienie” czy „władcy mają w zwyczaju ciemnić poddanych” lub „działania polityczne często kolidują z akceptowanymi społecznie normami moralnymi”. Ogólność podejmowanej tematyki niejednokrotnie niesie ze sobą niewielką ścisłość formułowanych wypowiedzi. Poszukiwania szerzej ujmowanej struktury bytu społecznego i dociekanie własności pewnego jego aspektu, jaki stanowią fenomeny polityczne, nie muszą być od razu zarzucone. Dociekania filozoficzne powinny być wzbogacane dorobkiem nauk szczegółowych. Filozof nie prowadzi swych analiz „zamiast kogoś”, lecz „wraz z kimś”. Autonomia filozofii nie może się sprowadzać do intelektualnej „autarkii”, polega natomiast na niezależności w formułowaniu diagnoz i osądów.

Jednym z rezultatów pracy filozofa powinna być myśl uporządkowana, tzn. wiedza przedmiotowa, obejmująca m.in. genezę i ewolucję pojęć filozoficznych, związki poszczególnych koncepcji ideowych czy ukazanie szerszego tła kulturowego, na którym dane



idee były rozwijane (filozof polityki w swej pracy rekonstrukcyjnej musi się poruszać w granicach dopuszczalnych interpretacji analizowanego tekstu). Dla rozważań rzeczowych można przyjąć wstępnie szeroką perspektywę poznawczą, a następnie zredukować ją do konkretnych, węższych ujętych problemów filozoficznych. W ten sposób problem zostaje zawężony, lecz rozpatrywane podklasy zjawisk już niekoniecznie. Ograniczanie podejmowanych zagadnień, rozpatrywanych z użyciem wiedzy filozoficznej i tej zdobytej na terenie nauk realnych, ma w rezultacie zwiększać konkluzywność przeprowadzonego wniosku. Dla filozofa podstawowym narzędziem pracy, poza posiłkowaniem się znajomością dziejów filozofii i poszczególnych koncepcji politycznych stworzonych przez politycznych myślicieli, jest logika, ta szerzej rozumiana (tu styka się tradycja Arystotelesowskiego *Organonu* z twórczym dorobkiem jego odległych następców, zarówno średniowiecznych, jak i współczesnych). Treść danych koncepcji filozoficznych jest sednem przekazu kierowanego przez określonych myślicieli, a argumentacja na rzecz stawianych tez stanowi przekonaniowy fundament prowadzonych dociekań. W dziejach filozofii – a dokładniej mówiąc: w obrębie formułowanych historycznie koncepcji uchodzących za filozoficzne – sprawa właściwego czy zadowalającego uzasadnienia danego stanowiska kształtowała się nader rozmaicie. Myśliciele mistyczni, niejako z definicji, nie dbali zbyt wiele o stylistyczną postać komunikatu, i to zarówno pod kątem językowym (semantyczno-pragmatycznym), jak i pod względem formalnym (chodzi o związki inferencyjne między wyrażanymi zdaniami). Podobnie patrząc – z historycznego punktu widzenia – rzecz się miała z tymi kierunkami i nurtami filozoficznymi, które moglibyśmy zaliczyć do bliskich irracjonalizmowi.

Zaprezentowane przeze mnie dezyderaty deontologiczne nie mają charakteru instruktażowego (nie twierdzą, że brak wprowadzenia danych wytycznych i zastosowania w związku z tym określonych środków nie przybliży nas do określonych celów), nie są to żądania, mają naturę preskryptywną, a zatem nie należy ich traktować

absolutystycznie. Zresztą trudno sobie wyobrazić, aby za pomocą jakichś instrumentów administracyjnych wcielić w życie sugestie i wskazania obejmujące tory (kierunki i sposoby) ludzkiego myślenia, które nie podlega przecież prostej algorytmizacji, a jeśli ma ono być twórcze, to zwykle wykracza poza powszechnie stosowane schematy.

### **Uwagi końcowe: metafizyczny *Gestalt switch***

Pytanie o to, czy i komu potrzebna jest filozofia polityki, należałoby zmienić. Poprawnie sformułowane powinno bowiem brzmieć: Czy można by się obejść bez filozofii polityki? Wydaje mi się, że na tak zadane pytanie powinna paść odpowiedź jednoznacznie negatywna. Refleksja filozoficzna jest nieodzownym składnikiem ludzkiej potrzeby zrozumienia świata. Filozofia, rozumiana jako pewien zespół czynności psychicznych czy też zbiór określonych przedsięwzięć intelektualnych, to nie tylko subtelna gimnastyka umysłu, ale nade wszystko przejaw wolności myślenia, wprowadzenie w odpowiedni sposób zdyscyplinowanego (stąd różnica między tzw. filozofią kawiarnianą a uprawianiem jej w profesjonalny sposób) oraz pewnego rodzaju niezależności wobec zastanych społecznych systemów przekonań (takich jak ścisłe przyrodoznawstwo czy dana religia).

Zapytajmy zatem, zmierzając ku końcowi: Cóż po zawodowym filozofie polityki? Filozofia polityki, jako określona działalność poznawcza, wypełnia pewną lukę w naszych dysputach nad pewnym fragmentem świata społecznego. Filozof jednak robi to, czego inni wykonać nie potrafią lub nie mogą z racji wydzielenia z dawnej filozofii określonych i usamodzielnionych nauk szczegółowych. Filozof nie zostaje więc wyrzucony poza obręb dociekań naukowych (sam może się nimi posługiwać równie sprawnie jak przedstawiciele tychże nauk). Wręcz przeciwnie – zajmuje on wyjątkową pozycję

## *Kilka uwag o kryzysie i potrzebie filozofii polityki*

---

w życiu społecznym każdej zbiorowości. Kto miałby mianowicie wykonywać pracę, do realizacji której przysposobiony jest wyłącznie filozof? Krótko mówiąc – tylko kompetencje filozoficzne są zabezpieczeniem realizacji wyżej nakreślonych zadań.

W podsumowaniu można stwierdzić, iż lament tych, którzy wieszczili lub wieszczą koniec filozofii politycznej jest nie tylko przedwczesny, ale także bezzasadny.