

Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia polityki?

DOI: 10.35757/CIV.2011.13.01

Tytułowe pytanie, wbrew pozorom, nie jest pytaniem retorycznym, co oznacza, że nie istnieje jedna, powszechnie znana na nie odpowiedź, którą zaprezentuję na zakończenie tego tekstu, ponieważ sama nadal jej szukam. Również przedstawione poniżej rozważania nie mają charakteru perswazji czy dowodzenia, a stawiane tezy mają oczywiście wartość tylko hipotetyczną. Zdaję sobie także sprawę, że pytając w ten sposób, prowokuję do odpowiedzi na pytanie o to, czy filozofia polityki była w ogóle kiedyś komuś potrzebna, nie mówiąc już o tym, że w tle może pojawić się wątpliwość dotycząca potrzeby filozofii w ogóle¹. Jak będę się jednak starała pokazać, odpowiedź na pytanie o potrzebę filozofii politycznej dzisiaj może być istotna właśnie z punktu widzenia dalszej obecności filozofii w kulturze. Istnieje bowiem bardzo ścisły związek między określoną historyczną formą polityczności a filozofią, dlatego także kryzys tej formy polityki, który diagnozuje współczesna filozofia polityki, może oznaczać zagrożenie dla znanej nam filozofii.

Barbara A. Markiewicz – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ Przedmiotem spornym w obszarze współczesnej, szczególnie polskiej filozofii polityki, pozostaje samo jej określenie, a więc: czy chodzi o filozofię polityki, czy o filozofię polityczną. Podobnie jak Paweł Śpiewak, skłaniam się raczej do nazwy „filozofia polityki”, gdyż trafniej i bardziej neutralnie wskazuje ona sam jej przedmiot, podczas gdy „filozofia polityczna” może sugerować jej określone, polityczne zabarwienie.

Współczesna kondycja filozofii polityki, czyli w poszukiwaniu przedmiotu

Dla współczesnej filozofii polityki zarówno starożytny ład, który kiedyś stanowił wzór dla jej klasycznego paradygmatu, jak i związana z nim wspólnota polityczna, stanowiąca jego podstawę, pełnią funkcję niejako mitu założycielskiego. Dlatego tak wielką zasługę mają tacy filozofowie jak Leo Strauss, Karl Popper, Eric Vogelin, a przede wszystkim Hannah Arendt, którzy dotarli do poziomu owego mitu, oczyścili go i nadali mu charakter archetypu w odniesieniu do koncepcji polityki, przy okazji czyniąc aktualną samą filozofię polityki. Tym samym zostało odsłonięte immanentne powiązanie między polityką a filozofią, ponieważ udało im się pokazać, iż filozofia w swej klasycznej formie pojawiła się w otwartym przez politykę obszarze wspólnego bycia wolnych i równych obywateli, który dzięki polityce odkryli Grecy. Ponieważ w modelu starożytnym polityka i umożliwiony przez nią sposób bycia traktowany był przez filozofów jako warunek ich własnej działalności, to filozofia, zyskując za sprawą Sokratesa rangę samowiedzy, z konieczności rozwinęła się także jako filozofia polityki i zarazem jako potrzeba rozumienia owego szczególnego, możliwego dzięki polityce sposobu bycia, jego pojęciowego ujęcia². W wyniku opracowania specjalnej metody samointerpretacji wspólnoty politycznej, filozofia stała się istotnym elementem jej tożsamości, co wzmacniało samą tę wspólnotę. Głównym przedmiotem zainteresowania i troski starożytnej filozofii polityki była zatem kondycja oraz charakter owej wspólnoty.

W nowożytności te dwa obszary (filozofii i polityki) nie tylko zostały od siebie odłączone, ale wręcz sobie przeciwstawione. Projekt

² Pisał na ten temat Ryszard Legutko, wskazując na rolę pojęć ogólnych w zachowaniu starożytnego ładu politycznego, chociaż przy okazji niezbyt fortunnie, moim zdaniem, napadł na demokrację, która przecież stanowiła jeden z możliwych elementów samego tego ładu. Por. R. Legutko: *Spór o Platona*, w: *idem: Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Arcana, Kraków 1994.

ich rozłączenia dopełnił się głównie za sprawą zasady szczegółowości (indywidualności). Ogólność, stanowiąca pojęciowe wyrażenie tego, co wspólne, została rozparcelowana i funkcjonuje dzisiaj na różnych poziomach, opisując mniejsze wspólnoty: uczonych (nauka), przedsiębiorców (ekonomia) czy twórców (estetyka). Tym bardziej że w nowożytnej koncepcji poznania w miejsce zasady ogólności coraz większą rolę zaczęła odgrywać zasada obiektywizmu³. Również polityka, pod wpływem zasady szczegółowości, stała się płaszczyzną obrony partykularnych interesów: władzy (koncepcja suwerenności), społeczeństwa (walka klas) czy interesów narodowych (koncepcja państwa narodowego). Wspecjalizowane wspólnoty nie określają się już w wyniku samointerpretacji, lecz głównie dzięki odniesieniu do zewnętrznego systemu relacji społecznych. Nie jest do tego potrzebna samowiedza, dlatego zbędna stała się również tego rodzaju filozofia, jaką uprawiano w starożytności. Ten nowy sposób samookreślenia nie wymagał także systemu pojęć ogólnych.

Proces związany ze zmianą formy ogólności wymusił zatem redefinicję roli filozofii. Filozof, z twórcy pojęć ogólnych, które swoją podstawę zawdzięczały politycznej formie wspólnoty, stał się w większym stopniu jedynie ich dokumentalista, poświęcając się głównie ich porządkowaniu i interpretacji. Od Hobbesa i Descartes'a filozofia, usiłując się podporządkować nowożytnym standardom naukowym, coraz bardziej odrywała się od swojego politycznego podłoża, nawet jeśli przedmiotem jej zainteresowania była, jak u Hobbesa, sama polityczna rzeczywistość. Zaczęła się również zajmować głównie sobą, poszukując immanentnych warunków swojej możliwości oraz doskonaląc rodzaje samointerpretacji. Filozofia, wypchnięta z obszaru politycznego, czyli najszerszej wspólnoty, usiłowała znaleźć swoje miejsce w obszarze wspólnoty uczonych, co w szczegó-

³ Różne aspekty tej ewolucji analizował m.in. Norbert Elias, ujmując ją m.in. w kategoriach zaangażowania i neutralności (por. N. Elias: *Zaangażowanie i neutralność*, przekład J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003).

ny sposób zarejestrował Kant, i co w efekcie doprowadziło także do jej profesjonalizacji i specjalizacji⁴. Przedstawiony tutaj schemat zaledwie tylko szkicuje bardzo skomplikowany proces historyczny, który doprowadził do rozejścia się polityki i filozofii. Decydującymi czynnikami w tym procesie okazały się z jednej strony zasadnicza przemiana podstawy działalności politycznej, czyli powstanie państwa w miejsce wspólnoty obywateli, a z drugiej zmiany kryterium naukowości, któremu usiłowała sprostać filozofia. Pod koniec XIX wieku doprowadziło to do sytuacji, w której odseparowana od polityki filozofia stała się łatwą zdobyczą dla polityki i została przez nią wykorzystana instrumentalnie, głównie w formie ideologii. Z kolei wielu zawodowych filozofów wpadło w pułapkę osobistego zaangażowania w politykę. Sama zaś filozofia polityki ustąpiła pola naukom politycznym, funkcjonując w obszarze współczesnej filozofii jako szczegółowy obszar filozoficznych dociekań, podobnie jak filozofia kultury czy religii.

Pojawia się zatem pytanie, o co troszczy się tak rozumiana filozofia polityki albo, stawiając to pytanie w perspektywie nowoczesnej nauki, co stanowi jej przedmiot? Osoby zainteresowane zdają sobie sprawę, że odpowiedzi jest właściwie tyle, ilu jest filozofów zajmujących się dzisiaj tą dziedziną badań. Porządkując je można jednak, jak sądzę, wskazać dwa najważniejsze przedmioty zainteresowań jej przedstawicieli. Po pierwsze, jest to sama polityka, czyli pewna forma aktywności, działania, definiowanego jako: a) „kultywowanie ogólnych porządków zbiorowiska ludzi, których przypadek bądź wybór połączył w grupę” (Michael Oakeshott)⁵ albo b) walka o władzę, o wprowadzenie (możliwość wprowadzenia), ustanowienie określonego porządku. Po drugie, za przedmiot współczesnej filozofii polityki uważa się rzeczyność

⁴ Cała filozofia Kanta dokumentuje ten szczególny proces profesjonalizacji filozofii, w tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje rozprawa *Spór fakultetów* (Por. I. Kant: *Spór fakultetów. Wznowione pytanie czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze?*, przekład M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003).

⁵ Por. M. Oakeshott: *Edukacja polityczna*, w: *idem: Wieża Babel i inne eseje*, przekład M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 60.

polityczną pojmowaną jako: a) byt polityczny, traktowany przede wszystkim w formie pewnej ogólności, stanowiącej wynik działania politycznego, która nabiera charakteru trwałego i obiektywnego (instytucje), chociaż obecnie coraz śmielej pojawiają się w tym kontekście odwołania do klasycznej ontologii (Giorgio Agamben) albo b) pewien sposób bycia, podstawa wyznaczająca ogólne ramy, w jakich toczy się nasze życie, czyli jako polityczność (Carl Schmitt).

W celu określenia charakteru współczesnej filozofii politycznej konieczne jest także uwzględnienie stosowanych przez nią metod. To przede wszystkim podejście badawcze, a nie przedmiot badań stanowi bowiem dzisiaj podstawowe kryterium służące do identyfikowania różnego typu refleksji filozoficznej. Dotyczy to również filozofii polityki, gdyż to metoda decyduje o tym, jakie przedmioty mogą się pojawić w obszarze zainteresowania tej dziedziny. Podobnie jak w całej filozofii również i w filozofii polityki można zatem wyróżnić podejście charakterystyczne dla filozofii analitycznej, fenomenologicznej, krytycznej, filozofii dialogu czy dyskursu. Poszukując najbardziej ogólnego schematu tego podziału, można te metody sprowadzić do dwóch typów badań, przy czym specyfika filozofii polityki polega między innymi na tym, że właściwie bardzo trudno je od siebie oddzielić, a co najwyżej występuje jedynie przewaga któregoś z nich. Są to:

- Badania empiryczne, które koncentrują się na opisie i wyjaśnianiu tego, co się uważa np. za fakty budujące rzeczywistość polityczną. Ten sposób podejścia przeważa zwłaszcza w naukach politycznych, socjologii i psychologii politycznej, chociaż stosuje go także np. fenomenologia polityczna.

- Badania normatywne, zajmujące się z jednej strony identyfikacją instytucji politycznych, jakie dana społeczność powinna posiadać, a z drugiej rozważaniem tego, co można osiągnąć i co jest pożądane z punktu widzenia ich naprawy. Ten sposób podejścia dominuje głównie w filozofii analitycznej, przy czym instytucje rozumiane są tutaj nie tylko jako „typowe procedury rządzące polityką”, lecz również jako „rozmaite systemy, do których

ukszałtowania można wykorzystać politykę⁶. Nie można przy tym nie zauważyć, że normatywna filozofia polityki jest z założenia filozofią polityczną, czyli filozofią zaangażowaną w samą sferę polityki, zaangażowaną w jej ocenę.

W obliczu reaktywacji klasycznego wzorca polityki, a stąd również filozofii polityki, wielu współczesnych filozofów jest przekonanych, iż filozofia polityki, niezależnie od metody, jaką ujmuje swój przedmiot, powinna być przede wszystkim dążeniem do jego rozumienia. Pod wpływem doświadczeń historycznych, głównie doświadczenia totalitaryzmu i jego destrukcyjnego wpływu na politykę i filozofię, uznaje się także, iż konieczne jest zachowanie w stosunku do polityki krytycznego dystansu. Dlatego pojawił się również nowy sposób określania filozofii polityki jako przynależnej do władzy sądenia. Przy czym – w odróżnieniu od klasycznego, Kantowskiego, czyli estetycznego jej ujęcia – polityczna władza sądenia miałyby wyrastać z aktywności politycznej i związanej z nią ogólnej normy „dobrego życia”. Podobnie jak estetyczna władza sądenia, wychodząc ze światów indywidualnych, indywidualnego myślenia (*doxa* – mniemanie), również polityczna władza sądenia powinna mieć zdolność otwarcia się na świat wspólny, na jeden świat (Klaus Held). Zdaniem zwolenników tego poglądu, tylko tak rozumiana umożliwia dotarcie do podstaw owej ogólności, która stanowi dzisiaj o wspólnocie politycznej. Co więcej, powinna pozwolić na odkrycie samej wspólnoty politycznej i jej nowoczesnej formy. Można nawet czasem odnieść wrażenie, że właśnie próba odnalezienia i określenia nowego typu wspólnoty politycznej stanowi obecnie główny przedmiot troski i zainteresowania filozofów polityki. Bez wątpienia wiąże się to z koniecznością określenia nowego przedmiotu filozofii polityki w sytuacji, w której ogłoszono wyczerpanie się nowożytnej podstawy samej polityki, czyli „koniec państwa”⁷. Więk-

⁶ Por. R.E. Goodin, P. Pettit (red.): *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przekład C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 14.

⁷ Jako podsumowanie tej dyskusji można potraktować pracę Francisa Fukuyamy poświęconą konieczności wzmocnienia państwa, tam także znajdują się krytycznie przedstawione

szość uczestników dyskusji na ten temat jest bowiem przekonana, że gdzieś już taka wspólnota się formuje i brakuje jej już tylko pojęciowej formy. Dlatego tak dużą wagę przywiązują do procesów związanych z globalizacją.

Nadal jednak w perspektywie wyznaczonej przez poszukiwanie przedmiotu współczesnej filozofii polityki problematyczny jest sam status politycznej rzeczywistości. W jaki sposób jesteśmy w stanie poznawać rzeczywistość polityczną; co decyduje o tym, co w polityce jest rzeczywiste? Można oczywiście pójść drogą wyznaczoną przez klasyczną, Heglowską odpowiedź na to pytanie, czyli przyjąć, że rzeczywiste jest to, co jest rozumne⁸. W filozofii polityki również dzisiaj wydaje się to przynosić obiecujące wyniki, mimo wielu bardzo krytycznych interpretacji politycznego znaczenia filozofii samego Hegla. Wydaje mi się jednak, iż obecnie w obszarze politycznym sama rozumność (*logos*) nabiera znaczenia dopiero wtedy, kiedy zostaje powiązana z kategorią potrzeby. Nie można bowiem zapominać, że nowoczesna polityka na trwale połączyła się ze sferą socjalną i ekonomiczną, czyli ze sferą potrzeb⁹. Niemniej próba określenia rodzaju tych potrzeb przenosi nasze rozważania z poszukiwania przedmiotu na poszukiwanie podmiotu filozofii polityki.

zasadnicze argumenty zwolenników tezy o końcu państwa. Por. F. Fukuyama: *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, przekład J. Serwański, Rebis, Poznań 2005.

⁸ Zgodnie z ową sentencją Hegla: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne” (G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, przekład A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 17). Przy czym nie chodzi tutaj o rozumność, czy raczej racjonalność, w ujęciu współczesnej nauki, której wartość w obrębie polityki podważał np. Michael Oakeshott. Na temat znaczenia politycznej filozofii Hegla pisał Zbigniew A. Pelczyński (Por. Z.A. Pelczyński: *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, K. Bala, M.N. Jakubowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998).

⁹ Proces ten analizowała Hannah Arendt, historycznie łącząc go z rewolucją francuską i traktując jako zerwanie z klasyczną koncepcją polityki, która zrodziła się, według niej, z przeciwstawienia sfery wolności i równości (wspólnota obywateli, *polis*) sferze potrzeb naturalnych i konieczności ich zaspokojenia, czyli domostwu (*oikos*). (Por. H. Arendt: *O rewolucji*, przekład M. Godyń, Wydawnictwo X – Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991).

O potrzebie filozofii polityki, czyli w poszukiwaniu podmiotu

Zanim jednak nastąpi próba określenia podmiotu, którego potrzeby mogłaby zaspokajać współczesna filozofia polityki, warto się zastanowić, co w tym kontekście może oznaczać samo pojęcie „potrzeby”. Podstawowym punktem odniesienia tego pojęcia jest porządek biologiczny. Potrzebom przypisuje się bowiem pierwszorzędną funkcję przy wyjaśnianiu życia jako zjawiska biologicznego, gdyż pozwalają one wyjaśnić jego dynamiczny charakter. Potrzeby występują we wszystkich obszarach życia: od poziomu indywidualnej, osobniczej egzystencji, po poziom grupowy, czyli społecznienia. Jeśli nawet naukom biologicznym nie udało się wypracować jednolitego rozumienia, czym są potrzeby żywego organizmu, to ich przedstawiciele na ogół zgadzają się, że stanowią one coś, co napędza i motywuje organizm do działania. Ponadto często tłumaczy się je jako popędy, instynkty, skłonności czy odruchy. Ponieważ nie sposób zbudować jednej definicji potrzeb, na ogół wyjaśnia się je przez opis. Pierwszym elementem, który najtrafniej je charakteryzuje, wydaje się ich powiązanie ze stanem braku czegoś, i to czegoś, co uznaje się za niezbędne do wypełnienia pewnych funkcji. Ponieważ uruchamiają one życiową aktywność, jako drugi ważny element opisu tego, czym są potrzeby, należy uznać wskazanie na ich znaczenie jako czynników „uruchamiających funkcję motywu”. Inaczej mówiąc, to właśnie potrzeby pobudzają wszelkie działania żywego organizmu, nadając im formę i określając ich cel.

Potrzeby mają bardzo zróżnicowany charakter, dlatego aby je uporządkować, wprowadza się różnego rodzaju podziały, z których najbardziej znany i popularny jest podział na potrzeby podstawowe oraz pochodne. Przez potrzeby podstawowe rozumie się takie, które służą do podtrzymania życia i są związane zarówno z biologiczną strukturą organizmu, jak i z jego indywidualną strukturą,

wykształconą w trakcie rozwoju takiego organizmu. Potrzeby pochodne natomiast związane są z poszukiwaniem środków do zaspokojenia potrzeb podstawowych.

Problem powiązania politycznego sposobu życia z potrzebami biologicznymi stał się tematem rozważań także w obrębie antropologii filozoficznej, m.in. w twórczości Helmutha Plessnera i Arnolda Gehlena¹⁰. Wskazywali oni, iż powstanie rzeczywistości społecznej (kultury), warunkującej, według nich, pojawienie się rzeczywistości politycznej, wiązało się z potrzebą kompensacji wynikająca ze szczególnego (ułomnego) charakteru natury ludzkiej. Trzeba jednak mieć na uwadze, że polityka, w klasycznym znaczeniu, i wykreowany przez nią nowy obszar życia był specyficznym wynalazkiem greckim i nie pojawił się, jak np. kult ognia czy zmarłych w innych kulturach. Dlatego sędzę, że nie można klasycznej formy polityki, podobnie zresztą jak i filozofii, wiązać bezpośrednio z naturą ludzką. Wprawdzie jest ona, jako pewna możliwość, w naturze ludzkiej zakodowana, ale wcale nie musi się ujawnić i zaktualizować. Wymaga to bowiem wyjątkowych okoliczności, takich, w których może dojść do głosu potrzeba szczególna, tj. potrzeba wolności. I to rozumiana nie jako potrzeba wolności indywidualnej, lecz jako potrzeba życia w wolności, czyli, tak jak to było w starożytnej Grecji, życia pośród wolnych i równych, a więc obywateli. W tym sensie potrzeba wolności zawsze wiązać się będzie z ideą solidarności, czego Polacy niejednokrotnie doświadczyli w swojej historii.

Przy rozumieniu polityki jako konkretyzacji potrzeby wolności filozofia polityki nabiera znaczenia refleksji nad warunkami ujawnienia się tej potrzeby i sposobami jej artykulacji. W perspektywie dziejów potrzebę tę badał np. Hegel, słusznie łącząc ją z koniecznością prawnego, a stąd politycznego porządku. Zmitologizował ją jednak w postaci ducha dziejów. Warto zatem się zastanowić, czy dzisiaj

¹⁰ Por. H. Plessner: *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przekład E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, a także A. Gehlen: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przekład K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001.

nadal aktualna jest potrzeba wolności politycznej oraz kto taką potrzebę odczuwa. Wbrew pozorom to pytanie ma głęboki sens.

Spoglądając na nowoczesne społeczeństwa zachodnie, czyli takie, które polityczną rzeczywistość świadomie kształtowały w nawiązaniu do klasycznego wzorca polityki, daje się zauważyć, iż na pierwsze miejsce wysuwa się obecnie potrzeba wolności indywidualnej (swobody), a z nią potrzeba bezpieczeństwa przede wszystkim socjalnego, rośnie także niechęć do innowacji i ryzyka. Budzi to wyraźne zaniepokojenie filozofów i socjologów, którzy traktują tego rodzaju zjawiska jako kryzys samej polityczności.

Z tego również powodu większość znaczących tekstów z dziedziny filozofii polityki z ostatnich dwudziestu lat poświęcono diagnozie wspomnianego kryzysu oraz prezentacji prób jego przezwyciężenia. Wystarczy wymienić takich współczesnych myślicieli jak np. John Gray, Ulrich Beck, Giorgio Agamben, Antonio Negri czy Slavoj Žižek. Według filozofów jedną z głównych przyczyn tego kryzysu jest niespójność między możliwościami dyskursu, jakimi do tej pory dysponowała filozofia polityki, a obecnym kształtem świata politycznego. Być może tego rodzaju diagnoza jest także powodem swoistej nadprodukcji lingwistycznej w obszarze współczesnej filozofii polityki. Jej przedstawiciele prześcigają się w propozycjach nowych terminów i metafor. Można czasem odnieść wrażenie, iż każdy z nich kieruje się ambicją stworzenia własnej terminologii filozoficznej. W tym językowym szumie gubi się, jak sędzę, podstawowa funkcja filozofii polityki, polegająca na dążeniu do rozpoznania podmiotu, który dzięki polityce może dążyć do zaspokojenia swojej potrzeby wolności, oraz na jej pojęciowym ujęciu. Jeśli bowiem uznamy, że wolność jako wolność wspólna jest podstawową potrzebą polityczną, podobnie jak np. głód jest podstawową potrzebą w obszarze życia biologicznego, to w zasadzie w społeczeństwach zachodnich potrzeba wolności została już zaspokojona. To jednak wcale nie oznacza, że ona jako potrzeba całkowicie zanika, ponieważ potrzeby podstawowe stale muszą być zaspokajane. Żeby jednak właściwie zrozumieć znaczenie potrzeby wolności

politycznej, a także rolę filozofii, wspomagającej jej zaspokojenie dzięki umiejętności jej właściwego wyrażenia, chciałabym powrócić do tematu powiązania polityki i filozofii, aby przypomnieć jego archetypiczną, czyli grecką formę.

Filozofia a polityka

Z badań nad europejską filozofią starożytną wynika, że połączenie polityki i filozofii nie było w tym kręgu kulturowym jedynie czymś przygodnym. Odkrycie ścisłego powiązania obu obszarów stało się, jak już pisałam, jednym z istotnych bodźców stymulujących rozwój współczesnej filozofii polityki, przede wszystkim zaś twórczość najbardziej świadomej tego związku Hannah Arendt. Nawiazując właśnie do jej ustaleń, Jan Patočka wskazał istotne elementy decydujące o tym, że filozofia mogła się pojawić tylko w obszarze, który stworzyła klasyczna polityka, co zadecydowało także o jej formie i treści. Dlatego przy omawianiu tego powiązania będę się odwoływać głównie do jego poglądów¹¹.

Rozważając stosunek filozofii i polityki w starożytności, należy przede wszystkim pamiętać, że dla Greków polityka nie oznaczała wyłącznie działania władzy i sposobów jej sprawowania, ale wynikała z aktywności wolnych i równych, czyli obywateli. Dla Patočki istotny okazuje się egzystencjalny wymiar takiej polityki, ponieważ, jak sądził, zadecydowała ona o szczególnej formie istnienia, determinującego nieznanego dotąd sposób życia. Według niego prawdziwa polityka, której wzorzec ukształtował się w starożytnej Grecji, umożliwiła wyjątkową formę życia, która okazała się „samą działającą wolnością”. Ten rodzaj życia – „życia w wolności i dla wolności” – będzie się realizował na różnych poziomach: od pozio-

¹¹ Na podstawie: J. Patočka: *Platon et L'Europe*, przekład z czes. E. Abrams, Editions Yerdier, Paris 1983; *idem: Świat naturalny i fenomenologia*, przekład J. Zychowicz, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987; *idem: Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przekład A. Czycior-Piotrowski i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

mu praktyki, czyli wspólnych działań obywatelskich, przez „piękne czyny” jednostkowe, aż do poziomu pojęciowego, który stał się domeną filozofii. Tak więc filozofia wywodzi się z obszaru wolności, jaki pojawił się za sprawą polityki. Jak twierdził Patočka, przywołując w formie argumentu filozofię Platona i Arystotelesa, to w tej „odnowie życia, jaką niesie ze sobą powstanie życia politycznego, zawarty jest jednocześnie załączek życia filozoficznego”¹².

Drugim istotnym elementem, łączącym filozofię i politykę stała się, jak wskazuje Patočka, nowa perspektywa poznawcza. Życie polityczne, czyli, jak pojmowali je Grecy, życie wspólne, według racjonalnie konstruowanych celów i sposobów działania, stworzyło bowiem możliwość ujęcia „całości życia i życia w całości”. Za sprawą najpierw polityki, a później za sprawą filozofii jako horyzont i cel poznania ukazała się „możliwość prawdziwego życia”, tzn. życia w obliczu jego całości. Grecka idea polityki, według Patočki, stworzyła zatem możliwość ujęcia samego życia, określenia jego formy. Nie oznacza to, że samo życie wyzbyło się w ten sposób swej przypadkowości, ale też nie poddawało się jej już biernie. I tak również filozofia uzyskała dostęp do takiej całości, a jej zasługa polegała głównie na zdolności uchwycenia jej w kategoriach wiedzy. Tego rodzaju wiedza zaś, jak twierdzi Patočka, oznacza: „życie na owej granicy, która czyni je spotkaniem z bytem, na granicy całości wszystkiego, co jest, gdzie całość ta jest stale nagląca, ponieważ nieuchronnie wyłania się tu coś zupełnie innego niż poszczególne rzeczy, sprawy, rzeczywistości w nim”¹³. Dzięki horyzontowi całości autonomiczne bycie rzeczy nie było już zawieszony w próżni, same rzeczy bowiem wskazywały na dalsze związki między sobą, które mogą mieć różny charakter: przyczynowy, celowy czy czasowy. Powstało tutaj, jak twierdzi Patočka, jakieś podstawowe powiązanie, które nie jest już rzeczą, a w które wszystkie rzeczy są włączone i które istnieje nawet jeśli go sobie nie uświadamiamy. Tak oto człowiek zaczął także sam siebie

¹² J. Patočka: *Początek dziejów*, przekład J. Zychowicz, w: *idem: Eseje heretyckie...*, s. 56.

¹³ *Ibidem*, s. 55.

pojmować jako istotę, która nie tylko będąc skończona, jest częścią świata, ale także ma świat, czyli wie o świecie. Przy czym świat to funkcja, która sprawia, że taką rozrastającą się rzeczywistość możemy mieć w świadomości jako coś, co przynależy do samej istoty człowieczeństwa, do formy naszej egzystencji wśród rzeczy. Dopiero zdanie sobie sprawy z istnienia takiej jednolitej całości pozwalało odróżnić to, co rzeczywiste, od ułudy, fantazji czy marzeń sennych, dostarczając refleksji filozoficznej podstaw i narzędzi poznawczych.

W ten sposób wolność, którą umożliwiła polityka, okazała się koniecznym warunkiem poznania świata oraz człowieka (podmiotowości) w jego stosunku do świata. Człowiek mógł siebie określić jako istotę posiadającą świat, z powodu swojej cielesności żyjącą w kontakcie z innymi przedmiotami tego świata. Szczególnie ważna okazała się zaś owa relacja z innymi, podobnymi do niego istotami, co sprawiło, że mógł on je zrozumieć. Zatem dzięki polityce po raz pierwszy otworzył się przed człowiekiem świat jako całość. Klaus Held, podejmując ten sam temat, wskazuje, że za sprawą świata politycznego przejawiał się nie tylko światowy charakter samego świata, ale że ze swej istoty miał on także charakter fenomenu. Stało się to możliwe dzięki sferze publicznej, która od czasów greckich stanowi nieodzowny element prawdziwej polityki¹⁴.

Dochodzimy więc do kluczowego momentu powiązania polityki i filozofii, którym jest, według Patočki, umożliwiony przez politykę i rozpoznany przez filozofię nowy sposób poznania. Dzięki polityce człowiek wolny nauczył się nowego rodzaju poznania, jak pisze Patočka, „spadły mu łuski z oczu”, nie dlatego jednak, że „ujrzał nowe rzeczy, lecz że ujrzał je w *nowy sposób*”. Ten szczególny rodzaj poznania nie pojawił się jako poznanie „nowych rzeczy”, ale jako nowy sposób ich rozpoznania, polegający na możliwości

¹⁴ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, przekład A. Gniazdowski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 31. Patočka, przywołując filozofię Heideggera, zwraca również uwagę, iż fenomen świata to taki fenomen, bez którego samo jawienie się byłoby niemożliwe.

uchwycenia ich sensu. Możliwość tego rodzaju okazała się zawarta już w samym życiu politycznym, które oznaczało zasadniczą zmianę sensu życia naturalnego. Jak podkreśla Patočka, „[polityka] całe życie indywidualne i społeczne wciąga w sferę zmiany sensu, w sferę w której musi ono zmienić swą strukturę ponieważ zmienia swój sens”¹⁵. Sprawiało to, że sama rzeczywistość stała się problematyczna, utraciła własną, naturalną oczywistość. Pod tym względem także polityka najbardziej przypomina filozofię, stanowiąc, jak uważa Patočka, inaczej niż mit: „wyraźne pytające poszukiwanie w stosunku do mglistego odgadywania jakim jest mit”¹⁶.

Jeśli zatem starożytni filozofowie, a wśród nich zwłaszcza Arystoteles, uznali, że polityka wytwarza nowy rodzaj życia, odmienny od życia naturalnego, to wymagało to nowego, odpowiedniego do niego sposobu definiowania potrzeb podstawowych i pochodnych, w czym pomocna okazała się właśnie filozofia polityki.

Zamiast konkluzji

Usiłując, na podstawie przedstawionych rozważań, odpowiedzieć na tytułowe pytanie, można uznać, iż filozofia polityki nie jest już dzisiaj potrzebna samym politykom, głównie dlatego, że nie daje się wykorzystywać w kampaniach wyborczych, a więc nie zapewni im zwycięstwa wyborczego. Zapotrzebowania na nią nie odczuwa zapewne także opinia publiczna, która oczekuje raczej nowych odcinków politycznego „serialu” niż całościowej filozoficznej 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. Bez obywateli nie ma bowiem polityki, jest co najwyżej polityka społeczna i jej klientela, a bez wspólnoty wolnych i równych, któ-

¹⁵ J. Patočka: *Czy dzieje mają sens?*, przekład J. Zychowicz, w: idem: *Eseje heretyckie...*, s. 87.

¹⁶ *Ibidem*.

ra mogą tworzyć jedynie obywatele, nie będzie, jak starałam się pokazać, samej filozofii, w tym również filozofii polityki.

Zgadzam się z tymi, którzy uznają, że filozofia polityki pojawia się w szczególnych momentach. Jak twierdzi np. Tadeusz Buksiński: „Zapotrzebowanie na filozofię polityczną jest szczególnie duże w czasach napięć, niepokojów, transformacji, w okresie utraty pewności kulturowej i normatywnej. Wtedy powstają przeciwstawne interpretacje przeszłości i teraźniejszości oraz projekty przyszłego urzędzenia społeczeństw. Ludzie szukają orientacji i dokonują refleksji nad podstawami aksjologicznymi, normatywnymi i instytucjonalnymi społeczeństw”¹⁷. To w takich momentach bowiem, jak sądzę, aktualizuje się właśnie potrzeba wolności, a wraz z nią potrzeba jej pojęciowego ujęcia, czyli potrzeba filozofii polityki. Nie wydaje się jednak, aby można było wskazać jeden określony podmiot, z którym dałoby się związać tego rodzaju potrzebę. Podlega wszak on zmianie w procesie historycznym, a jego wystąpienie i określenie uzależnione jest od możliwości aktualizacji klasycznego wzorca polityki. W tym sensie, jak się wydaje, filozofia polityki jest potrzebna głównie samej polityce, niemniej, jak starałam się pokazać, potrzebna jest również filozofii. Ze względu na swoją genezę, filozofia nie powinna traktować polityki jedynie jako pewnej szczegółowej dziedziny czy odrębnego przedmiotu badań. Musi się nauczyć rozpoznawać w niej podstawę tej szczególnej formy bycia, wspólnoty „dobrego życia”, która jest także jej własnym źródłem.

¹⁷ T. Buksiński: *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006, s. 9.