

Karol Tyszka

## Czym jest, a czym być może, filozofia polityki?

SŁOWA KLUCZOWE:

*filozofia polityki, teoria polityki, idee polityczne,  
poglądy polityczne, Leo Strauss*

Z WARSZTATÓW DOKTORANCKICH

Pytania o wzajemne relacje filozofii i polityki należą do tych pytań, które były i są stawiane dosyć regularnie przy różnych okazjach. Najczęściej skupiają się wokół kwestii definicyjnych lub koncentrują się na opisanu problemu – zazwyczaj w kontekście historycznym.<sup>1</sup> Pomijana jest zaś problematyka samego podejścia do filozofii polityki oraz konsekwencji, jakie niesie wraz ze sobą konkretne jej rozumienie. Natomiast dla niewielkiej liczby myślicieli, wśród których Leo Strauss jest postacią zdecydowanie wyróżniającą się, właśnie te kwestie stanowiły filar całego ich dorobku intelektualnego.

Zagadnienie to można najprościej przedstawić stawiając zasadnicze pytanie: czy współczesna filozofia polityki zaspokaja nasze oczekiwania? Jeśli odpowiedź nie będzie bezkrytycznie pozytywna, nasuwa się pytanie drugie: w jaki więc sposób można ją zmienić tak, aby jej skutki były zgodne z oczekiwaniami (bądź chociaż zbliżone do tych oczekiwań), jakie się w niej pokłada? Wydaje się, że takie właśnie uniwersalne pytania obecne są w praktycznie wszystkich rozważaniach Leo Straussa. Na pierwsze z nich udziela on odpowiedzi negatywnej: nie, obecnie filozofia polityki satysfakcjonująca nie jest. Odpowiedzią na pytanie drugie jest propozycja powrotu do klasycznego rozumienia filozofii polityki.

<sup>1</sup> Np. C. Mielczarski, *Demokracja a filozofia. Od Platona do postmodernistów*, „Edukacja Filozoficzna” 2005, Vol. 40.

Z powyższym przedstawieniem problemu wiąże się, w sposób nieunikniony, poważna wątpliwość co do wieloznaczności poszczególnych pojęć oraz możliwości ich różnorodnej interpretacji i oceny. Po pierwsze, wymaga wyjaśnienia, czym jest filozofia polityki w ogóle. Należy spróbować ustosunkować się do samego terminu i wskazać na trudności z nim związane oraz jakoś umiejscowić filozofię polityki w obrębie samej filozofii. Po drugie, niezbędna staje się odpowiedź na pytanie: jaką rolę pełni filozofia polityki i szerzej, co to znaczy, że miałaby być (lub nie) satysfakcjonująca i zgodna z oczekiwaniami? Według jakich kryteriów miałyby nastąpić taka ocena? Wątpliwości te wynikają ze zbyt małej precyzji zarysowanego zagadnienia. Wszystko to sprowadza się do pytania o to, jaka jest filozofia polityki? Dopiero po wyjaśnieniu tej sprawy można przejść do problemu kolejnego, ukazać czym filozofia polityki być może, a więc i jaką rolę mogłaby pełnić.

## Filozofia polityki wobec filozofii

Używając sformułowania „filozofia polityki” ma się zazwyczaj na myśli, albo różne dyskusje i rozważania dotyczące spraw publicznych, albo jakąś konkretną myśl czy szereg idei, do których odwołują się jednostki lub grupy biorące, na wiele sposobów, udział w grze politycznej. To rozposzechnione rozumienie filozofii polityki nie wydaje się zbyt odległe od znaczenia przypisywanego temu terminowi przez tych, którzy poważnie zajmują się problematyką przezeń reprezentowaną, czyli głównie politologów, historyków idei oraz oczywiście samych filozofów polityki. I chociaż często niełatwo wskazać różnice dzielące owe profesje, ciężko bowiem tu mówić o jednoznacznych klasyfikacjach, to jednak na ogół trafnie można rozpoznać, kto jest badaczem polityki, na przykład szukającym zależności występujących w niektórych systemach partyjnych, a kto twórcą idei mających wpływ na politykę, czy nawet konstytuujących pewne jej elementy.

Podręcznikowe definicje – których jest tyle, ile samych podręczników – są ze sobą zgodne co do istoty pojęcia, różniąc się zazwyczaj w kwestiach pobocznych, drugorzędnych. I tak, na przykład, terminem tym będzie się określać „zespół dążeń i poglądów politycznych” oraz „studia dotyczące moralnych, normatywnych i metafizycznych aspektów polityki, ściśle związane z historią doktryn politycznych”, dla których materiałem badawczym są „różne teorie filozoficzne polityki lub koncepcje dotyczące wybranych zjawisk politycznych (np. problem demokracji, narodu,

państwa, wojny itp.)”<sup>2</sup>. Ponieważ powyższa definicja wydawać się może zbyt ogólna, warto zaproponować inną, nieco bardziej skupiającą się na konkretnych aspektach problemu. Filozofią polityki ma być zatem, według niej, „filozoficzna refleksja nad tym, co polityczne” – przy zrozumieniu pojemności i wieloznaczności pojęć „polityka” i „myśl polityczna”. W praktyce „nie wydaje się też, aby zabiegi mające na celu odróżnienie filozofii politycznej od teorii polityki przyniosły dzisiaj satysfakcjonujące efekty”<sup>3</sup>. A zatem filozofia polityki miałaby zostać utożsamiona z jasno zdefiniowanym polem zainteresowań teorii polityki. Jeszcze inny autor przyznaje, że „trudno jest sformułować precyzyjną definicję filozofii polityki, ponieważ filozofia polityczna zdaje się nie zawierać specyficznego tylko dla siebie obszaru przedmiotowego”, chociaż na pewno posiada własną problematykę. Jej zadaniami mają być: opis „minionych i współczesnych instytucji społecznych”, ich ocena oraz odpowiedź na pytanie o „ostateczne uzasadnienie dla istnienia jakiegokolwiek formy rządzenia”<sup>4</sup>. Zwrócić trzeba uwagę, iż wspólnym mianownikiem owych wyjaśnień wydaje się fakt sprowadzenia filozofii polityki do swoistej nauki o charakterze interdyscyplinarnym.

Wychodząc jednak poza, z konieczności uproszczone, definicje podręcznikowe, należy zwrócić uwagę na te, które na filozofię polityki patrzą przez pryzmat całej filozofii. Słusznie podkreśla się bowiem, że sama filozofia jako taka oddziaływała (i oddziałuje) na prawie wszystkie dziedziny życia, w tym i na politykę. Dlatego też „prawie wszystko w ustrojach państw nowożytnych, aż po nasze czasy, jest w jakimś stopniu następstwem przemyśleń filozofów politycznych”<sup>5</sup>. Trudno się nie zgodzić z takim punktem widzenia, zwłaszcza biorąc pod uwagę historię idei politycznych. Natomiast otwartą pozostaje kwestia, czy z tego wynika, iż filozofię polityki można sprowadzić po prostu do filozofii. Jeden z autorów zdaje się tak właśnie widzieć ten problem argumentując, iż w „rzeczywistości społeczno-historycznej już na pierwszy rzut oka ujawnia się szczególna rola tego, co polityczne” a „to, co polityczne okazuje się czynnikiem decydującym o wszystkim”<sup>6</sup>. Szczególnie współczesność wymaga, aby filozofię polityki traktować jako filozofię *sensu stricto*. Polityka, mająca charakter na swój sposób onnipotentny, realnie

---

<sup>2</sup> A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Leksykon politologii*, Wrocław 1998, s. 97.

<sup>3</sup> A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 7–8. Autorzy podkreślają, że używają zamiennie pojęć „filozofia polityki” i „filozofia polityczna”.

<sup>4</sup> R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, Poznań 1994, s. 93–94.

<sup>5</sup> J. Hartman, *Jak poważnie studiować filozofię*, Kraków 1999, s. 148.

<sup>6</sup> S. Sarnowski, *Filozofia a polityka*, Bydgoszcz 2001, s. 44.

odnosi się do „całości”, wobec tego może zaistnieć „to, co umożliwia pojawienie się filozofii w pełnym tego słowa znaczeniu, zarazem filozofii koncentrującej się na polityce, czyli filozofii polityki”<sup>7</sup>.

Propozycja włączenia filozofii polityki do filozofii w ogóle, wydaje się zatem kusząca i w jakiś sposób uzasadniona, chociaż oczywiście wywołuje również pewne wątpliwości. Wynikają one z braku możliwości w miarę dokładnego wyznaczenia zarówno definicji, jak i pola zainteresowań dla filozofii i polityki. Pojęcia takie, jak „filozofia, polityka czy raczej politologia, filozofia polityki, nie mają określonych znaczeń, nie poddają się definicjom, próby zatem zarówno wyznaczenia ich zakresu, jak i wzajemnych stosunków są nader dowolne i takimi zostać muszą [...]”<sup>8</sup> Czy można zatem w ogóle mówić o filozofii polityki jako części filozofii lub jako dziedzinie stosunkowo autonomicznej? Może lepiej uznać, że filozofia polityki powinna dążyć do większej ogólności w swoich rozważaniach, a zarazem „zadawać pytanie o źródło polityczności samej i jej sens w ludzkim byciu”<sup>9</sup>? Może nie ma sensu zastanawiać się nad jej relacjami z filozofią?

O ile stosunkowo nietrudno można wskazać na to, czym zajmuje się filozofia polityki oraz na to, kim jest filozof polityki, to już próba odpowiedzi na powracające pytanie, czy filozofia polityki może być w ogóle nazwana filozofią, bez używania tego pojęcia w znaczeniu potocznym, nie jest – jak widać – taka prosta. Dwudziestowieczna filozofia zmieniła swoje własne rozumienie w stosunku do czasów poprzednich, skoncentrowała się bardziej niż dotychczas na kwestiach metafizycznych<sup>10</sup>, zarysowała pewne podziały w swoim własnym obrębie, podziały, które także dzisiaj możemy obserwować. Spróbujmy jednak konkretnie odpowiedzieć na postawione już wiele razy pytanie o relację współczesnej filozofii polityki i filozofii.

Takiej właśnie odpowiedzi wydaje się udzielać R. Rorty proponując pewną klasyfikację. Oczywiście, cały czas pamiętać trzeba, że każda klasyfikacja czy systematyka a nawet opis, w przypadku nauk humanistycznych i społecznych, są w jakiś sposób uogólnieniami. Jakkolwiek, Rorty rozważając postawiony przez siebie problem: „w jaki sposób powinniśmy

<sup>7</sup> Tamże, s. 44–45. Autor zaznacza, że celowo używa określenia filozofia polityki a nie filozofia polityczna, które jest dla niego równoważne z filozofią zależną od polityki, podczas gdy jego intencją jest filozofia traktująca o polityce.

<sup>8</sup> B. Skarga, *Polityka i filozofia – kilka pytań w ramach wprowadzenia*, [w:] M. Kowalska (red.), *Filozof w polis*, Białystok 2004, s. 15.

<sup>9</sup> Tamże, s. 16.

<sup>10</sup> Zob. G. Szulczewski, *Aporie filozofii a kondycja racjonalizmu*, Warszawa 2006, s. 7 i 49.

pojmować nasz stosunek do zachodniej tradycji filozoficznej”, wymienił trzy propozycje postrzegania filozofii współczesnej. Są one następujące: scjentyistyczna (związana z Edmundem Husserlem), poetycka (łączona z Martinem Heideggerem) i polityczna (utożsamiana z podejściem pragmatycznym)<sup>11</sup>. Filozofia rozumiana scjentyistycznie to fenomenologia. Usiłuje wyrugować element psychologiczny, a więc subiektywistyczny z rozważań filozoficznych, stając się przez to – jak chciał tego sam Husserl – regularną nauką. Filozofia ta zakłada, że „filozofowanie polega na wyjaśnianiu, cierpliwym odkrywaniu i ujednoznacznianiu tego, co pozostaje ukryte i jedynie domniemane”<sup>12</sup>. Podejście filozoficzne, między innymi w ujęciu Heideggera, skłania się raczej ku poezji niż ku nauce. Nie usiłuje zresztą być nauką. Zwraca się uwagę na fakt, iż dokonania zarówno filozofa, jak i poety mają równie mało wspólnego z osiągnięciami matematyki, co z polityką<sup>13</sup>. A jeśli tak, to „celem myśli filozoficznej jest wyzwolenie nas od języka, którym obecnie się posługujemy. Wyzwolenie przez przypomnienie nam, że ten język nie jest językiem »ludzkiego rozsądku«, ale został stworzony przez myślicieli, którzy należą do naszej przeszłości historycznej. Ci myśliciele są poetami Bycia [...]”<sup>14</sup>. Trzeba zatem zachować język tych filozofów, ich metafory, zanim zostaną one usunięte, między innymi, przez nowoczesny (zmatematyzowany) i dosłowny język ze swoimi dosłownymi prawdami. Filozofia zaś rozumiana jako polityka, utożsamiana przez Rorty’ego z pragmatyzmem (na przykład Johna Deweya i Williama Jamesa), stawia sobie za cel praktyczną służbę danej społeczności, choćby poprzez upraszczanie i wyjaśnianie systemu przekonań jej własnych członków<sup>15</sup>. Używając nieco już szablonowego zwrotu, celem tak rozumianej filozofii jest zapewnienie jak największego szczęścia, jak największej liczbie ludzi.

Przyjmując zaproponowany przez Rorty’ego sposób rozumienia filozofii (oraz sposób ustosunkowania się do niej) można się zdecydować na uznanie filozofii rozumianej w sensie politycznym, za tą, która jest najbliższą dzisiejszego rozumienia filozofii polityki. Uściślenie to, choć wydaje się oczywiste, nie musi być jednak wcale jednoznaczne i bezdyskusyjne.

---

<sup>11</sup> R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, “Philosophical Papers” Vol. 2, Cambridge University Press 1991, s. 9.

<sup>12</sup> Tamże, s. 14.

<sup>13</sup> Tamże, s. 9.

<sup>14</sup> Tamże, s. 21.

<sup>15</sup> Tamże, s. 17.

Jak widać z tego pobieżnego zarysu kilku – spośród wielu innych – stanowisk, o ile różne definicje filozofii polityki są do siebie w miarę podobne, o tyle nie ma zgodności przy rozważaniu problemu relacji między filozofią a polityką, otwiera on ogromne możliwości dla filozoficznej dyskusji i polemiki. Przyjmijmy zatem, że wśród osób zajmujących się filozofią polityki nie ma i nie było większych rozbieżności w definiowaniu tego czym ona sama jest. Oczywiście, wśród filozofów polityki (w przeciwieństwie, na przykład, do politologów) pewne różnice występują chociażby w przypisywaniu celów, jakie powinna stawiać przed sobą ta dziedzina, ale najczęściej wynikają one raczej z treści danej myśli a nie z ogólnie rozumianej i akceptowanej definicji. Faktem jest również, iż niektórzy myśliciele piszący o polityce albo o kwestiach bezpośrednio z nią związanych, a mających fundamentalne znaczenie w historii idei, wcale nie używali terminu „filozofia polityki”, nie tworzyli zwartych pism politycznych a bezpośrednio do samej polityki odwoływali się niezmiernie rzadko. Najlepszym przykładem takiego filozofia może być Fryderyk Nietzsche<sup>16</sup>.

W tym miejscu wypada jeszcze zwrócić uwagę na jeden istotny problem związany z używaną terminologią, problem poniekąd lingwistyczny. Otóż niekiedy, zwykle w tłumaczeniach tekstów anglojęzycznych, pojawiają się zamiennie terminy: „filozofia polityczna” i „filozofia polityki”. Adam Wielomski – jeden z konserwatywnych autorów – uważa, że posługiwanie się tymi pojęciami w tym samym znaczeniu jest głęboko niesłuszne<sup>17</sup>. Warto przyrzeć się bliżej tej kwestii, gdyż jest ona, po pierwsze istotna, a po drugie przedstawia charakterystyczną dla pewnej grupy myślicieli postawę wobec filozofii polityki. Według tej grupy, filozofia polityczna jest tylko jedna (tak jak filozofia). Wskazując na właściwy ład w państwie i w społeczeństwie, na prawdziwe wartości, dokonuje oceny rzeczywistości politycznej, ale także ją wyjaśnia. Natomiast filozofia polityki to rozważania o samej polityce, na przykład o zdobywaniu i utrzymywaniu władzy. Dodatkowo Wielomskiemu nie podoba się zrównywanie pojęć „polityka” i „polityczność” podczas tłumaczenia obcojęzycznych tekstów<sup>18</sup>.

Problem nie jest jednoznaczny, ale wydaje się, że biorąc pod uwagę specyfikę języków polskiego i angielskiego, dopuszczalne jest używanie polskiego terminu filozofia polityki w znaczenie angielskiego „political

<sup>16</sup> S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, s. 7.

<sup>17</sup> A. Wielomski, *Filozofia polityczna czy filozofia polityki*, <http://konserwatyzm.pl/content/view/459/109/>, Data dostępu 3.9.2007.

<sup>18</sup> Tamże.

philosophy”. Termin dosłownie oznaczający filozofię polityki – „philosophy of politics” używany jest w nieco innych kontekstach, chociaż niekiedy także zamiennie<sup>19</sup>. Co więcej, użycie terminu „filozofia polityczna”, może być (i często jest) kojarzone z myślą polityczną w ramach jakiegoś większego systemu filozoficznego, na przykład tomizmu. Wówczas mielibyśmy do czynienia z filozofią polityczną tomizmu obok innych filozofii politycznych, na przykład heglizmu<sup>20</sup>. Biorąc to wszystko pod uwagę, skłaniamy ku używaniu wyłącznie terminu filozofia polityki, w ogólnym znaczeniu rozważań dotyczących szeroko rozumianych kwestii polityki, natomiast termin filozofia polityczna rezerwujemy dla problemów nieco innego rodzaju. Można odnieść zresztą wrażenie, że większość autorów odmiennie rozumiejących pojęcia filozofii polityki i filozofii politycznej, byłaby skłonna się zgodzić z powyższą konkluzją, gdyby definicje tych terminów zamienić między sobą.

## Rola i cel filozofii polityki

Powyższe rozważania w sprawie rozumienia i definicji terminu w żaden sposób nie przekreślają pytań zarówno o genezę, rozumienie, podejście do filozofii polityki, jak i o jej rolę, jaką miałyby pełnić oraz oczekiwania formułowane wobec niej. Problem ten także pojawia się często w pismach Leo Straussa. Autor ów ma również swoją definicję filozofii polityki. Jest ona dla niego „próbą prawdziwego poznania, tak natury rzeczy politycznych, jak i prawego lub dobrego porządku politycznego”<sup>21</sup>. Konstrukcja

---

<sup>19</sup> Por. Wyniki dla wyszukiwanych haseł “philosophy of politics” i “political philosophy” w Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu>, Data dostępu 7.9.2007.

<sup>20</sup> Zagadnienie, jak to już zostało zaznaczone, jest dość skomplikowane. Nie wchodząc w zbyt szczegółowe, z punktu widzenia niniejszego tekstu, rozważania lingwistyczne, trzeba jednak zauważyć, że w języku angielskim związek wyrazów: przymiotnika i rzeczownika często tłumaczy się na polski na dwa sposoby, albo jako dwa rzeczowniki: jeden w mianowniku a drugi w dopełniaczu, albo jako przymiotnik i rzeczownik. Interpretacja Adama Wielomskiego wynika raczej z chęci podkreślenia jego konserwatywnej orientacji światopoglądowej, niż ze względów językowych. Zresztą, co łatwo można dostrzec w niniejszym tekście, wielu autorów prezentuje różne podejścia do tego tematu. Większość jest skłonna używać obu terminów zamiennie, co niekiedy skutkuje brakiem wymaganej precyzji.

<sup>21</sup> L. Strauss, *What is political philosophy? And other studies*, The University of Chicago Press 1988, s. 12. Wydanie polskie, L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 63.

tej definicji przypomina nieco tę, którą przedstawia Adam Wielomski. Nieprzypadkowo obu autorów zaliczyć można do szeroko rozumianego nurtu konserwatywnego. Dla Straussa filozofia polityki jest lub przynajmniej powinna być nauką. Zwraca on uwagę, że „filozofia polityki jest próbą zastąpienia naszych opinii o fundamentach polityki przez wiedzę o nich”<sup>22</sup>. Przyjęcie definicji Straussa implikuje tak uniwersalny charakter samej filozofii polityki, jak i w pewien sposób określa już rolę, jaką ma ona pełnić oraz formułuje wobec niej określone oczekiwania. Jeśli bowiem ktoś, kto w taki sposób opisuje filozofię polityki sugerując, że dotyczy ona ogólnego namysłu nad polityką, państwem, rządem, instytucjami publicznymi, ale także rozważań na temat wartości, idei dotyczących najlepszego ustroju, urzędnictwa życia publicznego itp., to można domniemywać, że ta sama osoba przypisywać jej będzie bardzo istotne zadanie – jeśli nie najistotniejsze – do spełnienia w państwie. Wynika także z tego fakt pokładania poważnych nadziei w urzeczywistnieniu tego zadania. Tak czyni właśnie Leo Strauss, chcąc by filozofia polityki była także, choć nie tylko, nauką o polityce<sup>23</sup>.

Ale, aby przywrócić należną rolę filozofii polityki, Strauss proponuje najpierw radykalne odejście od trendów, jakie – jego zdaniem – zdominowały nauki humanistyczne i społeczne. Te trendy to historyzm i jego bezpośrednia konsekwencja: unikanie wartościowania oraz oceny. Początkowo przedstawiciele historyzmu byli przekonani, że mogą odkryć zasady kondycji człowieka, które są równie obiektywne co zasady „przedhistorycznej filozofii politycznej”, jednak uwikłanie się w kolejne sprzeczności przekreśliły ten ambitny plan<sup>24</sup>. Będący kontynuatorami historyzmu pozytywiści, którzy odrzucając teologię i metafizykę, skłaniali się ku uniwersalności metodologicznej nauk przyrodniczych, ale mieli ogromne trudności z zastosowaniem jej do nauk społecznych. Poza tym to, co „naukowa» psychologia i socjologia miały do powiedzenia o człowieku, okazało się banalne i ubogie w porównaniu z tym, czego można się było nauczyć od wielkich historyków”<sup>25</sup>. Dlatego konkluzja Straussa, że „historyzm osiągnął swój szczyt w nihilizmie” jest nieunikniona<sup>26</sup>. Ten nihilizm staje

<sup>22</sup> Tamże, s. 73.

<sup>23</sup> Por. N. Tarcov, T.L. Pangle, *Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press 1987, s. 930–932.

<sup>24</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 22 i n.

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

<sup>26</sup> Tamże, s. 24.



się, przecież nie tylko zdaniem Straussa, głównym problemem, nie tylko współczesnej filozofii polityki, ale naszych czasów w ogóle<sup>27</sup>.

Wskazując na fakt, że teza historystów jest wewnątrznie sprzeczna oraz niespójna, jeśli doprowadzić ją do ostatecznych konsekwencji<sup>28</sup>, Strauss chce radykalnej zmiany. Zmiana ta miałaby polegać na odejściu od popularnej postawy, zalecającej powstrzymanie się od absolutnego wartościowania w naukach społecznych. Postawa taka, będąca pewną konsekwencją historyzmu, może prowadzić do absurdów i wielu niebezpieczeństw, na przykład w postaci dehumanizacji nauki.<sup>29</sup> Trzeba zatem przywrócić należną rangę porównywaniu i ocenianiu poszczególnych wartości. Dotyczy to także (a może przede wszystkim) nauki, która – jeśli staje się zbyt specjalistyczna – może mimochodem odseparować się od przedmiotu swoich badań. „Nie ma nic złego w abstrakcji, ale czymś złym jest abstrahowanie od tego, co istotne” – zauważa Strauss.<sup>30</sup> Powrót do myślenia zdroworozsądkowego, do „perspektywy obywatela” staje się więc koniecznością<sup>31</sup>. Koniecznością staje się także zaangażowanie się, również werbalne – poprzez ocenianie, w obronę pewnego systemu wartości, przeciwstawienie się, wiodącemu ku chaosowi, relatywizmowi<sup>32</sup>.

Filozofia polityki, w swoim pełnym wymiarze, wydaje się być możliwa dla Straussa dopiero wówczas, gdy przezwycięży kryzys nihilizmu i relatywizmu. Zresztą, czy może istnieć filozofia polityki bez propozycji przyjęcia jakiegoś systemu wartości i bez argumentacji na jego rzecz? Czy w ogóle w historii filozofii polityki można by odnaleźć takie postawy? Jest to chyba niemożliwe. Zatem dopiero odejście od historyzmu i przywrócenie pełnej godności wartościowaniu, nie tylko przywraca utracony blask naukom społecznym (oraz humanistycznym), ale przede wszystkim sprawia, że możliwe staje się wysuwanie racjonalnych oczekiwań wobec filozofii polityki oraz ich ocena. Dzięki temu dyscyplina ta może odgrywać właściwą sobie rolę w państwie, rolę transcendentną tak wobec nauki, jak i wobec polityki. Filozofia polityki jest bowiem czymś więcej niż zwykłą nauką i czymś więcej niż uprawianiem polityki. Trzeba bowiem pokazać – jak powiada Strauss we wstępie do jednej ze swoich książek

---

<sup>27</sup> Np. V. Passenti, *Filozofia po nihilizmie*, Lublin 2003, s. 11–12.

<sup>28</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne...*, s. 30 i 33–34.

<sup>29</sup> Tamże, s. 54–56.

<sup>30</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 182.

<sup>31</sup> Tamże, s. 183.

<sup>32</sup> Tamże, s. 186–191.

– że „filozofia polityki jest prawowitą królową nauk społecznych, nauk o człowieku i sprawach ludzkich”<sup>33</sup>.

Ale przecież filozofia polityki, tak jak filozofia w ogóle, nie jest dziś tym samym, czym była kiedyś; lub inaczej: dla większości ludzi współczesnych jest ona czymś innym, niż była dla większości starożytnych. Z tym, że jej istota zmieniła się także, między innymi, przez nasze jej rozumienie, przez nasze do niej podejście. Problem ten jest dość oczywisty. Strauss przedstawia go jako klasyczne (ukształtowane w antyku) i nowożytne podejście do rozumienia filozofii polityki. Oczywiście, jest to odbiciem klasycznej i nowożytnej koncepcji filozofii polityki. I tak, co jest naturalną konsekwencją rzeczy zarówno cel, jak i rola filozofii polityki nowożytnej znacznie zmieniły się w stosunku do tego, jak były określane w starożytności. Chcąc zrozumieć współczesność, trzeba jednak odwołać się do historii. Pojawia się zatem pytanie, tak o genezę samej filozofii polityki, jak i o zmianę jej charakteru. Innymi słowy: Czym jest i jak należy rozumieć klasyczną i nowożytną filozofię polityki, z punktu widzenia celu i roli, jaką miałyby odgrywać w społeczności?

Teza o narodzinach filozofii polityki w antycznej Grecji nie jest zaskakująca. Jednocześnie nie można jednak postawić znaku równości między początkami filozofii polityki a filozofii w ogóle. Ta druga jest zjawiskiem późniejszym. Bez większych kontrowersji można przyjąć, że podejmując temat otaczającej człowieka rzeczywistości (*physis*), filozofia przedsokratyczna w ogóle nie zajmowała się kwestiami politycznymi. Strauss stwierdza, że pierwszym filozofem polityki był Sokrates<sup>34</sup>. Pogląd ten jest do zaakceptowania przy założeniu, że dyscyplinę tę traktujemy jako rozważania nad najlepszym ustrojem dla państwa (*polis*), czy rolą polityka, w szerokim rozumieniu (a więc także retora czy sofisty w starożytnej Grecji). Wówczas rzeczywiście przyznać trzeba, że Sokrates był właśnie tym, który mógłby zostać uznany za pierwszego filozofa polityki<sup>35</sup>. Sokrates, postać kluczowa dla filozofii w ogóle, nadał filozofii polityki jej pierwszy, czyli klasyczny, charakter a przynajmniej go przeżyście odzwierciedlił. Przy czym nie dokonał tego w formie pism, ale poprzez swoje życie. „Sokratyczna filozofia polityki osiąga swój punkt kulminacyjny w usprawiedliwieniu filozoficznego życia” a tym samym

<sup>33</sup> L. Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press 1984, s. 1.

<sup>34</sup> Tamże, s. 13.

<sup>35</sup> Można tu poczynić zastrzeżenie, iż oczywiście nie ma pewności, czy ktoś przed Sokratesem zajmował się problematyką, którą można zaliczyć do filozofii polityki, jednak opierając się na dostępnych nam źródłach – głównie pismach Platona i Ksenofonta – wydaje się, że trzeba taką właśnie tezę przyjąć.

służy państwu zmuszając współobywateli do uświadomienia sobie swoich zalet oraz niedostatków<sup>36</sup>. A zatem świadome życie we wspólnocie, czy raczej próba takiego życia, stało się punktem wyjścia dla filozofii polityki a więc i nauki o polityce. Warto bowiem przypomnieć słowa Straussa: „klasyczna filozofia polityki jest pierwszą formą nauki o polityce”<sup>37</sup>, a to dlatego, że właśnie praktyczne (zdroworozsądkowe) rozumienie spraw politycznych jest podstawą wszelkich dalszych rozważań – w tym ściśle naukowych w dzisiejszym znaczeniu.

Klasyczna koncepcja filozofii polityki narodziła się zatem w Atenach. Po Sokratesie Platon i Arystoteles kontynuowali rozważania o polityce, spisując już swoje przemyślenia. Kolejni filozofowie, nie tylko przecież w Grecji, rozwijali filozofię polityki i oczywiście były między nimi liczne różnice, ale – jak przekonuje Strauss – mieli oni wspólną podstawę czy raczej podejście, którym kierowali się w swoich pracach<sup>38</sup>. To, co najbardziej charakterystyczne i determinujące charakter klasycznej filozofii polityki można sprowadzić do trzech zasadniczych problemów. Po pierwsze, należy ją rozumieć jako „poszukiwanie takiego porządku politycznego, który jest najlepszy z punktu widzenia natury”<sup>39</sup>. Podejście to, zaproponowane przez Sokratesa a następnie sprecyzowane przez Arystotelesa, ostatecznie przesądziło o kształcie klasycznej filozofii polityki. Zostało powszechnie uznane za uniwersalne, stając się swoistym aksjomatem w badaniach nad polityką, przez kolejne wieki. Po drugie, polityka miała służyć konkretnemu celowi, czyli budowie społeczeństwa (państwa), które w najlepszy możliwy sposób zapewni obywatelom szczęście, które można osiągnąć poprzez cnotę (głównie moralną)<sup>40</sup>. A zatem filozofia polityki oznaczała poszukiwanie ustroju, w którym ludzie mogą prowadzić szlachetne życie. Po trzecie, klasyczna filozofia polityki przyjmuje, że to

---

<sup>36</sup> N. Tarcov, T.L. Pangle, *Leo Strauss and the History...*, s. 924–925.

<sup>37</sup> L. Strauss, *The City and Man...*, s. 12.

<sup>38</sup> Dzisiaj ową podstawę lub podejście dałoby się pewnie określić, za Thomasem Kuhnem, jako paradygmat. Pokusa takich uogólnień jest silna, gdyż dzięki nim łatwiej jest zrozumieć sens problemu. Z drugiej strony, jest to jednak określenie ryzykowne, głównie ze względu na brak równoważności pomiędzy niektórymi pojęciami używanymi przez rozmaitych filozofów, w tym Leo Straussa.

<sup>39</sup> L. Strauss, *The City and Man*, s. 17. Warto zaznaczyć, że Strauss dostrzegał różnice pomiędzy „platońską” i „arystotelesowską” filozofią polityki. Różnice te miały jednak charakter drugorzędny – odnośnie problemów najważniejszych klasyczna filozofia polityki była spójna. Strauss uznawał zresztą Arystotelesa za „prawdziwego założyciela nauki o polityce” (s. 21).

<sup>40</sup> Tamże, s. 31.

dobro leżało u początków powstania państwa (polis)<sup>41</sup>. Założycielem państwa mogły być wyłącznie wybitne jednostki, posiadające nadzwyczajne cnoty moralne, ludzie, którzy stali się prawie herosami. O ile bowiem filozoficzny pogląd na naturę człowieka, na jej dobro lub zło, dzielił myśliciele starożytności, to zgadzali się oni co do tradycji „wielkich przodków” – twórców społeczności<sup>42</sup>. Konsekwencją tego był oczywisty wymóg podporządkowania się obywateli owym „lepszym naturom” czy ich następcom, tylko w ten przeto sposób możliwe stawało się dojście do cnoty, a więc szczęśliwe życie.

Niccolo Machiavelli był tym, który, między innymi według Straussa, zapoczątkował nowożytną filozofię polityki. I chociaż nie była ona prostym zaprzeczeniem klasycznej filozofii polityki, to jednak wyszła poza jej dotychczasowe rozumienie. Całkowicie zmieniła swoje znaczenie w stosunku do poprzedniczki. Można powiedzieć, iż podstawowe dla nowożytnej filozofii polityki kwestie są również trzy. Po pierwsze, Machiavelli zasugerował, że zagadnienia takie, jak istnienie Boga, duszy czy „innego świata” są – z punktu widzenia polityki – zupełnie nieistotne<sup>43</sup>. Wobec tego rozważania dotyczące problemów, które nie są bezpośrednio uchwytnie empirycznie, a więc poniekąd tego, co nie jest oczywiste, miały zostać całkowicie wyrugowane z dyskursu politycznego. Filozofia polityki miała się skupić na tym, co jest „tu i teraz”. Po drugie, zmienia się cel istnienia państwa. Staje się nim szeroko rozumiana użyteczność, praktyczność<sup>44</sup>. Doskonały ustrój, sprzyjający kształtowaniu cnotliwych obywateli, to wyzwanie niemożliwe do osiągnięcia. Zamiast wyzwań, których nie da się urzeczywistnić, lepiej jest skupić się na poznaniu tego, co możliwe, aby dzięki temu zdobyć więcej możliwości, na przykład kontrolowania natury. I w końcu, po trzecie, pojawia się teza o niewątpliwie złych a nawet zbrodniczych początkach społeczeństw<sup>45</sup>. Odrzucone zostaje utożsamienie „dobrego” ze „starym i tradycyjnym”.

Nowożytna i klasyczna filozofia polityki różnią się więc znacznie. „Nowy kontynent moralny”, odkryty przez Machiavellego, odejście od rozważań nad „tym, co być powinno” na rzecz „tego, co jest”, to tylko niektóre z przejawów nowożytnego podejścia do filozoficznie ujętego problemu polityki. Zmiana rozumienia filozofii polityki powoduje, parafrazując określenie Nietzschego, przewartościowanie większości dotych-

<sup>41</sup> L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press 1978, s. 254–255.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 31.

<sup>44</sup> Tamże, s. 232 i 265.

<sup>45</sup> Tamże, s. 108 i 166.

czasowych wartości. Dokonuje się zatem pewna transformacja zarówno roli i, w mniejszym stopniu, celu filozofii polityki. Cel pozostaje bowiem podobny: w ten lub w inny sposób rozumiane poszukiwanie najlepszego wzorca w sprawach politycznych. I to niezależnie od tego, czy wzorzec ten ma dotyczyć ogólnie ustroju państwa czy – bardziej konkretnie – zakresu praw obywatelskich. Rola natomiast zmienia się w sposób zasadniczy: z charakterystycznego dla klasycznej filozofii polityki, ogólnego i krytycznego namysłu, stawiającego na pierwszym planie ważne problemy o charakterze „metafizycznym” (na przykład pytanie o ostateczną legitymizację dominującego ustroju), na – w przypadku podejścia nowożytnego – „techniczne” rozważania wokół bieżących (nawet rozpatrywanych w dłuższej perspektywie) problemów<sup>46</sup>. Różnica, w tym drugim przypadku, między filozofią polityki a ideologią zaczyna się zacierać.

Zaproponowany przez Straussa sposób postrzegania filozofii polityki oraz roli, jaką ma ona odgrywać, nie jest bynajmniej czymś zaskakującym ani osobliwym. Jeden z cytowanych już autorów przedstawia tę kwestię w jednoznaczny sposób: „W pewnym sensie filozofia polityczna jest zwięzczeniem całej filozofii. Dopiero bowiem w tym obszarze jej cel okazuje się zbieżny z dobrem powszechnym [...] Celem bowiem filozofii politycznej jest niezmiennie rozważanie, jaki ustrój życia wspólnotowego, a w szczególności, jaki ustrój państwowy jest najsprawiedliwszy, najlepszy dla ludzi”<sup>47</sup>. Można zatem powiedzieć, że formułując odpowiedź na pytanie o rolę filozofii polityki, Strauss oraz inni autorzy wskazują, iż rola ta jest w pewnym stopniu pochodną samej definicji „królowej nauk społecznych”. Jest nią służenie pomocą danej społeczności<sup>48</sup>. I niemniej ważne, rola ta rozumiana jest zupełnie inaczej przez klasyczną i nowożytną filozofię polityki.

---

<sup>46</sup> Por. A. Gniazdowski, *Co to jest krytyka polityczna*, [w:] M. Kowalska (red.), *Filozof w polis...*, s. 33–37.

<sup>47</sup> J. Hartman, *Jak poważnie studiować filozofię...*, s. 161. Autor używa pojęcia filozofia polityczna, chociaż problemy, o których pisze, wydają się dotyczyć zarówno tego, co na potrzeby niniejszego tekstu zostało zdefiniowane jako filozofia polityki, jak i tego, co nazwaliśmy właśnie filozofią polityczną – w sensie: jedną z wielu (patrz s. 165 i 168).

<sup>48</sup> Widać zatem znaczne podobieństwo do wniosków, jakie można wyciągnąć z klasyfikacji zaproponowanej przez R. Rorty’ego. Nie wynika z tego oczywiście, że Straussa można nazwać typowym pragmatykiem. Koncepcja jego bowiem jest silnie oparta na założeniu istnienia prawa naturalnego (choćby niekoniecznie nadprzyrodzonego!). Można oczywiście stawiać pytanie, czy koncepcja prawa naturalnego nie ma u Straussa także charakteru pragmatycznego – a wiele wskazuje na to, że tak być może – jednak to już nieco inne zagadnienie.

Z powyższego nie wynika jednak podporządkowanie filozofii polityki polityce ani – szerzej – filozofa społeczeństwu. Są to jakby dwa podmioty, które z konieczności oddziałują na siebie, zachowując jednak znaczną autonomię. Mimo to, oddziaływanie polityki na filozofię polityki oraz społeczeństwa na filozofa jest asymetryczne. Filozof jest zawsze słabszy niż społeczność, a filozofia jest słabsza od polityki. Relacje te wynikają nie tylko z roli, ale i z oczekiwań wysuwanych przez – używając określenia Straussa – „miasto” wobec filozofii polityki i jej przedstawicieli (a także, nie da się ukryć, wysuwanych wobec nich licznych zastrzeżeń). Warto przyjrzeć się temu zagadnieniu nieco dokładniej.

## Filozof w państwie. Oczekiwania wobec filozofii polityki

To, co zostało dotychczas powiedziane, mogłoby sprowokować powstanie niesłusznego wrażenia, jakoby cel filozofii polityki oraz formułowane wobec niej oczekiwania były czymś tożsamym. Niewątpliwie dość charakterystycznie się one przenikają, ale przecież to, jak zostanie zdefiniowany ów cel, w dużym stopniu zależy także od tego, jak określone zostaną oczekiwania. Cel jest więc czymś ogólniejszym i pierwotnym wobec oczekiwań. Chociaż, oczywiście, nie tylko o to chodzi. Faktem jest, iż zazwyczaj inne podmioty wyznaczają cel oraz precyzują oczekiwania. Jak można było się przekonać, o celu mówią najczęściej sami filozofie, ewentualnie badacze polityki. Natomiast nierzadko podmiotem, który wskazuje na konkretne oczekiwania (niekoniecznie, a nawet rzadko w sposób bezpośredni) wobec filozofii polityki, jest szeroko rozumiana społeczność (państwo, polis) i jej przedstawiciele. Inna sprawa, czy filozof polityki może jedynie o tych oczekiwaniach mówić, objaśniać, jasno prezentować i oceniać, a także je podpowiadać oraz sugerować – czy również samemu je tworzyć? Czy działałby wówczas jako filozof, czy też jako członek danej społeczności? Kwestie te na razie trzeba pozostawić nierozstrzygnięte.

Powracając do wskazanego przez Rorty’ego rozumienia filozofii w sensie politycznym, nietrudno zauważyć, iż to filozof jest tym, który owych oczekiwań wysuwanych wobec filozofii polityki może wysłuchać i odnieść się do nich, na przykład je precyzując. Strauss stara się zarysować owe „powszechne” oczekiwania wobec filozofii polityki poprzez ukazanie właśnie filozofa i jego roli w państwie.

Kim jest, wobec tego, filozof i jaka jest – jaka powinna być – jego rola w społeczności? Po pierwsze, należy on do społeczeństwa. O ile więc zajmuje się problemami wykraczającymi poza codzienne sprawy

większości ludzi, to musi też prowadzić życie, w jego podstawowym wymiarze, jak zwykły człowiek<sup>49</sup>. Potrzebuje innych ludzi, z których usług korzysta w ramach typowego dla większości społeczeństw podziału pracy. Nie jest samowystarczalny. Po wtóre jednak, filozof wykracza poza społeczeństwo. Nie może być przywiązany do rodziny czy państwa bardziej niż do poszukiwania prawdy, wiedzy, a więc rzeczy „wiecznych”. Co więcej, jest bardziej przywiązany do swoich przyjaciół i uczniów niż do innych ludzi<sup>50</sup>. I po trzecie, filozof jest obrońcą zawsze zagrożonej filozofii, ponieważ „konflikt pomiędzy filozofią a miastem jest nieunikniony”<sup>51</sup>. Broniąc sprawy filozofii, próbując zachęcić innych do filozofii, szukając – zwłaszcza wśród młodych – swoich przyszłych uczniów, potencjalnych filozofów, działa niejako ponad społeczeństwem, ponad władzą, często się im narażając<sup>52</sup>.

Z tych samych jednak powodów, filozof odgrywa rolę w społeczeństwie w pewien sposób zbawienną. Tworzy niezbędne dla życia większości jednostek wartości, które dają „gruntowne, racjonalne uzasadnienie w zrozumieniu miejsca człowieka na świecie i jego historii”<sup>53</sup>. Na tym owa „błogosławiona” rola filozofa jednak się nie kończy. Filozofia i filozof istnieją niejako „obok miasta”, a relacje filozof-społeczność lub filozofia-polityka często mają charakter konfliktogenny. I to, zdaniem Straussa, jest najzupełniej właściwe. Cele tych podmiotów są bowiem różne. Ale mimo to, po pierwsze, „filozofia ma zawsze humanizujący czy cywilizujący efekt” na społeczeństwo, na państwo, a po drugie, „miasto potrzebuje filozofii, ale jedynie w sposób niebezpośredni”<sup>54</sup>. Owo napięcie pomiędzy filozofem a społecznością ma więc skutek pozytywny, przede wszystkim właśnie dla tej społeczności. Podkreślić wypada raz jeszcze, iż zawsze jednak owa specyficzna rola, którą filozof pełni w państwie (poza rolę zwykłego obywatela), jest wtórną wobec roli zasadniczej: obrony filozofii i filozoficznego trybu życia.

Powracając jednak do samej kwestii oczekiwań wobec filozofii polityki, trzeba uwzględnić sytuację bieżącą. Wszystko wskazuje na to, że ostateczny upadek tradycyjnej metafizyki, „śmierć Boga”, to zasadnicza (choć przecież niezamierzona) przyczyna aprecjacji filozofii polityki.

---

<sup>49</sup> L. Strauss, *Restatement on Xenophon's Hiero*, [w:] L. Strauss, *On Tyranny*, University of Chicago Press 2000, s. 199.

<sup>50</sup> Tamże, s. 199–200.

<sup>51</sup> Tamże, s. 205.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press 1996, s. 119.

<sup>54</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 264.

Odrzucenie – używając znów języka Nietzschego – „zaświatów”, przyjęcie „zabójczej prawdy”, a w konsekwencji konieczność skoncentrowania uwagi na tym, jedynym dostępnym świecie, stało się powodem, dla którego pytanie polityczne uzyskało wymiar prawie metafizyczny, czy może raczej go zastąpiło. Filozofia polityki stała się tak naprawdę, być może obok filozofii analitycznej, jedyną realnie istniejącą filozofią, filozofią mogącą mieć bezpośredni wpływ na to, co się dzieje na tym świecie. Drugą konsekwencją kryzysu tradycyjnej metafizyki stał się jednak nihilizm, którego konsekwencje wywołały z kolei potrzebę udzielenia nowej odpowiedzi na pytanie polityczne. Odpowiedź ta – znowu – mogła być jedynie udzielona przez filozofię polityki.

Mający ambitne i sprecyzowane oczekiwania wobec filozofii polityki Strauss rozumiał, iż podejście nowożytne (przynajmniej w dotychczasowej formie) wyczerpało swoje możliwości. Kierunki takie, jak historyzm czy relatywizm, doprowadziły do rozpowszechnienia się nihilizmu. Pragmatyzmowi i utylityzmowi, chociaż oferowały one konkretne rozwiązania, brak było głębszej legitymizacji, owego „metafizycznego” uzasadnienia, bez którego większość ludzi wciąż nie może się obyć. Prawo naturalne, nawet jeśli jest ono tylko „szlachetnym kłamstwem”<sup>55</sup>, oferowało takie ostateczne uzasadnienia, nad którymi można było zresztą dyskutować (w przeciwieństwie do, na przykład, prawa objawionego). Prawo naturalne bowiem nie oznacza wcale – co z punktu widzenia myśliciela jest najważniejsze – ograniczenia w uprawianiu filozofii<sup>56</sup>. Od Machiavellego, przez Hobbesa i Rousseau, aż do Nietzschego, nowożytna filozofia polityki, stopniowo odrzucając to prawo, nie zaproponowała nic równie fundamentalnego w zamian. Nie przyszła jej z pomocą nawet współczesna, bardzo zaawansowana przecież nauka, która nie była „w stanie usprawiedliwić celów, dla których poszukuje środków”<sup>57</sup>.

Co więcej, pożądanego i wystarczającego, zdaniem Straussa, oparcia dla jednostki nie są w stanie również zapewnić nauki społeczne. Przeciwnie, obecny – relatywistyczny i pozytywistyczny sposób ich uprawiania, to „specyficzne” podejście będące przecież, w znacznym stopniu, efektem nowożytnej filozofii, nie tylko nie prowadzi do sformułowania oczekiwa-

<sup>55</sup> Tamże, s. 120.

<sup>56</sup> Jak sugeruje Strauss, fakt objawienia, jeśli zostanie on potraktowany poważnie, może podważyć filozofię i naukę. Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne...*, s. 73–74.

<sup>57</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 274. Niektórzy naukowcy twierdzą, że nawet odwołanie się do współczesnej fizyki nie daje ostatecznych uzasadnień i rozwiązań, a jedyne co proponuje, to wykluczające się często interpretacje rozmaitych teorii (zob. S.M. Barr, *Wiara a teoria kwantów*, „First Things. Edycja Polska” 2007, nr 3).



nych odpowiedzi, ale raczej spowodować może zachwianie oświeceniowej wiary w rozum. Racjonalność tak praktykowanej nauki staje się więc dodatkowo problematyczna. „Nauki społeczne stosują rozumowanie indukcyjne albo zainteresowane są przewidywaniami czy odkryciem przyczyn. Ale jak wygląda status przyczynowości w relatywizmie w naukach społecznych? Według powszechnie akceptowanego poglądu zasada przyczynowości jest jedynie założeniem. Nie ma racjonalnych kontrargumentów wobec założenia, że wszechświat może w każdej chwili rozpląnąć się, nie tylko w powietrzu, ale w całkowitą nicłość. To, co jest prawdziwe, jeśli chodzi o koniec świata, jest prawdziwe także w odniesieniu do jego początku. [...] Mamy prawo powiedzieć, że nauka pozytywistyczna w ogóle, a tym samym szczególnie pozytywistyczne nauki społeczne dają się scharakteryzować przez porzucenie rozumu albo ucieczkę od rozumu”<sup>58</sup>. Wskazując więc, choć niebezpośrednio, z jednej strony na znany od czasów Hume’a problem przyczynowości, a z drugiej na możliwe konsekwencje współczesnych rozstrzygnięć w fizyce i matematyce (na przykład na zasadę nieoznaczoności Heisenberga czy twierdzenie o niezupełności Gödela), Strauss sugeruje, że jesteśmy skazani na porażkę przy, koniecznym dla większości, poszukiwaniu pewności we współczesnej nauce.

Wszystko to powoduje, że właśnie Strauss, samemu będąc zresztą ateistą, proponował powrót do klasycznego rozumienia filozofii polityki, ponieważ wydaje się, że po prostu nie znalazł innego rozwiązania. Albo inaczej: rozwiązaniem, jedynym dostępnym, była dla niego sama filozofia (w szczególności filozofia polityki) i jej uprawianie. Uzasadnienia dla niej nie trzeba było szukać w nauce, ale w codziennej aktywności jednostki, zwłaszcza filozofa. Jeden z uczniów Straussa prezentuje taką postawę w następujący sposób: „wygląda to tak, jak gdyby Wittgenstein odwoływał się do powszedniości (*ordinary*) w celu zniesienia filozofii, podczas gdy Strauss odwołuje się do niej, aby filozofię ocalić”<sup>59</sup>. Czy owa „powszedniość” nie przejawia się najgłębiej w filozofii polityki, w aktywności filozofa?

Jeśli jednak filozofia polityki miałyby się stać uniwersalną refleksją nad tym, co polityczne, nad tym, co dotyczy praktycznie wszystkich ludzi, najpierw musi sama przewyciężyć swoje własne ograniczenia. Musi wierzyć, że uda się jej tego dokonać. Ale nie tylko. Filozof nie może ograniczać się w swoich dociekaniach – jeśli to robi, nie jest filo-

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 247–248.

<sup>59</sup> S. Rosen, *Leo Strauss and the possibility of philosophy*, “The Review of Metaphysics” 2000, marzec, s. 3.

zofem. Szczególnie filozof, zajmujący się polityką. „Samo umiarkowanie nie jest nigdy cnotą myśliciela. Myśl musi być, jak napisał Strauss [...], nieustraszona, by nie powiedzieć bezwstydną”<sup>60</sup>. Odwaga i szerokość myśli z jednej, ale sokratejska lojalność wobec społeczności i odpowiedzialność przed nią, z drugiej. Czy zatem filozof nie jest w pewnym sensie obywatelem „idealnym”? Czy filozofia polityki, mimo celów odmiennych od celów państwa, nie jest dla tego państwa niezbędna?

Filozofia polityki rozumiana na sposób klasyczny, oferuje klarowny cel oraz zapewnia środki, którymi można ku niemu dążyć, zdając sobie przy tym sprawę, że cel ten – podobnie jak cel filozofii w ogóle – w pełni osiągnięty nie zostanie nigdy. Ale samo to dążenie jest już przedsięwzięciem wartym zachodu. Dążenie, na przykład, ku najlepszemu ustrojowi i stawianie wysokich wymagań moralnych członkom społeczności nie musi przecież oznaczać dosłownego powrotu do praktyki politycznej antyku, chociaż wydaje się, z punktu widzenia państwa, pożądane. Oczywiście, jak podkreślają to autorzy piszący na temat Straussa, zdawał on sobie sprawę, że powrót, w sensie dosłownym, do starożytności (w każdej zresztą dziedzinie: w nauce, sztuce, także w polityce) jest po prostu niemożliwy<sup>61</sup>. Dlatego chciał on przejąć od antycznych myślicieli politycznych jedynie to, co mogło być zastosowane w czasach sobie współczesnych. Tym czymś było właśnie charakterystyczne dla antyku rozumienie filozofii polityki, jako całościowej refleksji nad naturą problemów politycznych, mającej służyć pomaganiu społeczności w kroczeniu ku prawdzie i doskonałości.

Ujmując problem najbardziej dosłownie: państwo i społeczność zawsze oczekiwały, oczekują i będą oczekiwać od filozofii polityki i jej głosicieli szeroko rozumianej usłużności. Mają zresztą do tego prawo. Jednak filozof, nie poddając się bezkrytycznie tym oczekiwaniom, może zareagować na nie w pewien charakterystyczny sposób. W sposobie owym leży najważniejsza różnica pomiędzy klasycznym – z którym optuje Strauss – i nowożytnym – uznawanym przez wielu, na przykład przez Alexandre’a Kojeve’a za aksjomat – podejściem do filozofii polityki. Reakcją myśliciela opowiadającego się za podejściem klasycznym, będzie udzielenie pomocy (państwu, społeczeństwu) w stopniu, który z jednej strony nie narazi go na uwikłanie się w bezpośrednią politykę, skutkujące brakiem czasu dla działalności filozoficznej, a z drugiej, nie zmusi do działania wbrew sobie, czyli do obniżenia wysokich standardów, na podstawie których ocenia

<sup>60</sup> P. Śpiewak, *Filozofia jako utopia zrealizowana*, [w:] Leo Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 8.

<sup>61</sup> N. Tarcov, T.L. Pangle, *Leo Strauss and the History...*, s. 924–925.

rzeczywistość<sup>62</sup>. Reakcją myśliciela zorientowanego na nowożytną filozofię polityki, będzie także udzielenie pomocy, ale przez zaangażowanie się w działalność polityczną, a więc w bezpośrednią służbę państwu<sup>63</sup>.

Oczekiwania zgłaszane pod adresem klasycznej i nowożytnej filozofii polityki są więc takie same, ale stosunek wobec tych oczekiwań jest już, w klasycznej i nowożytnej filozofii polityki, zgoła odmienny. Strauss obawiał się, że stosunek wobec tych oczekiwań, który prezentuje nowożytna filozofia polityki jest zagrożeniem dla niej samej. „Poddając się autorytetowi, filozofia, w szczególności filozofia polityki, mogłaby stracić swój charakter; zdegenerowałaby się do ideologii, czyli apologetyki na rzecz istniejącego lub powstającego porządku społecznego [...]” – zauważa Strauss<sup>64</sup>. Czy filozofia polityki może pozostać filozofią będąc w służbie państwu? Czy nie zatraci swojego charakteru? Odpowiedzi na te pytania, jak na wiele innych, będą zależeć od orientacji światopoglądowej tego, kto będzie ich udzielał. Nie ma jednak wątpliwości, że przy rozważaniu problemu filozofii polityki, pytania te będą powracać.

Problem filozofii polityki jest uniwersalny. Dotyczy wszystkich państw i społeczeństw. Niezależnie od tego, czy używamy terminu filozofia polityki, filozofia polityczna, czy w ogóle unikamy wszelkich określeń, to treść, na którą nazwy te wskazują, to, co one oznaczają i to, co się za nimi kryje, jest niezaprzeczalnym faktem. Tak jak faktem jest polityka i refleksja, w takiej czy innej formie, na jej temat. Niewątpliwie zagadnienie uniwersalizmu filozofii polityki oraz filozofii w ogóle, jest bardzo szerokie i niejednoznaczne – często mówi się przecież, że filozofia w ścisłym znaczeniu jest wytworem wyłącznie cywilizacji zachodniej i nie ma odpowiedników w innych kulturach (w przeciwieństwie do polityki). Tym niemniej, zakres przedmiotowy, z którym mierzy się filozofia polityki, może zostać uznany za uniwersalny<sup>65</sup>. Zwłaszcza jeśli skupimy się głównie na czasach współczesnych.

Liczne pytania dotyczące filozofii polityki, które zostały postawione w niniejszym szkicu, sprowadzają się właściwie do głównego problemu: czym jest, a czym być może, filozofia polityki? Tekstów odnoszących się bezpośrednio do tej kwestii, wbrew pozorom, nie zbyt wiele. Poza

---

<sup>62</sup> Por. L. Strauss, *Restatement...*, [w:] L. Strauss, *On Tyranny...*, s. 194 i 210.

<sup>63</sup> A. Kojeve, *Tyranny and Wisdom*, [w:] L. Strauss, *On Tyranny...*, s. 162–163.

<sup>64</sup> L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press 1999, s. 92. Nieco odmienne tłumaczenie znajduje się w polskim wydaniu: L. Strauss, *Prawo naturalne...*, s. 89.

<sup>65</sup> Np. W. Wilowski, *Kilka uwag o społecznych i politycznych wątkach w starożytnej filozofii chińskiej*, [w:] R. Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, Poznań 1998, s. 13–28.

pobieżnie zarysowanym tu stanowiskiem Leo Straussa, wcale niełatwo znaleźć autora, którego można by określić mianem filozofa polityki, a który zajmował się (lub zajmuje) bezpośrednio zagadnieniem roli i możliwości filozofii polityki<sup>66</sup>. Może właśnie dlatego, niezależnie od konkretnych stanowisk zajmowanych w tej sprawie, samo stawianie tego problemu, przypominanie o nim ma sens.

Podkreślmy raz jeszcze, że problemu filozofii polityki, co zostało już wcześniej wspomniane, nie można rozpatrywać w oderwaniu od problemu samej filozofii. Stanowiska, trendy czy orientacje dominujące w filozofii w określonym czasie, bez wątpienia, wpływają na sposób ujęcia tego, co filozofia polityki określić może jako obszar swojego zainteresowania. Na przykład obecnie, co zauważa Jürgen Habermas, „kontekstualizm przeważa w większości debat bez względu na to, czy jest to filozofia moralności, filozofia polityki, filozofia języka czy też filozofia nauki”<sup>67</sup>. A zatem, co wydaje się dosyć oczywiste, pewne rozpowszechnione podejście, z którym spotykamy się w filozofii (i nie tylko tam), przejawia się także w filozofii polityki, oddziałując pośrednio również, między innymi, na nauki polityczne. Warto więc powtórzyć, że filozofii polityki nie można uprawiać w oderwaniu od samej filozofii i tego, co na ma na nią wpływ. Nie da się całkowicie abstrahować od wszystkich stanowisk czy nawet metod charakterystycznych dla filozofii. Stąd też wniosek, iż kondycja filozofii jest nie bez znaczenia i nie może być pomijana przy rozważaniach nad filozofią polityki.

A jaka jest współczesna kondycja filozofii? Jednej odpowiedzi na to niezwykle ogólne pytanie nie ma. Można zwrócić uwagę na toczące się dyskusje filozofów w tej sprawie i – w ogromnym uproszczeniu – powiedzieć, że skłaniają one do przyjęcia dwóch wniosków. Z jednej strony o pewnej bezradności filozofii wobec wyzwań współczesności z drugiej, o jej kryzysie, spowodowanym „ponowoczesnym” przełomem, który został w niej dokonany. Oczywiście oba te wnioski są ze sobą związane i można się zastanawiać, który z nich byłby przyczyną, a który skutkiem. Cytowany już Habermas tak pisze o tym problemie: „Do dyskursu nowoczesności [...] należy także świadomość, że filozofia dobiega końca,

<sup>66</sup> Oczywiście takie osoby są, na przykład kanadyjski filozof Will Kymlicka. Inna sprawa, czy w przypadku nowoczesnych ujęć usiłujących stosować wyłącznie metody matematyczne w dziedzinach, które tradycyjnie były polem zainteresowań filozofii polityki, a później politologii (choćby ciągle popularna szkoła „wyboru publicznego”), możemy w ogóle mówić o filozofii, a nie jedynie o pewnej metodologii?

<sup>67</sup> J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski (red.), *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 13.

wszystko jedno, czy potraktować to jako twórcze wyzwanie, czy tylko jako prowokację”, dodając jednocześnie, iż „wszystko jedno, pod jakim mianem teraz występuje [filozofia – K.T.] jako ontologia fundamentalna, jako krytyka, jako dialektyka negatywna, dekonstrukcja czy genealogia – te pseudonimy nie są bynajmniej przebraniem, zza których przezierałaby tradycyjna postać filozofii; suty wystrój filozoficznych pojęć służy raczej za przykrywkę z trudem już tajonego końca filozofii”<sup>68</sup>.

Jednocześnie ów „koniec filozofii” nie jest wcale postrzegany przez wszystkich filozofów jako coś, co powinno budzić zaniepokojenie. Wielokrotnie przywoływany tu Richard Rorty jest zdania, że „zamiast traktować jako najważniejszą sprawę ludzkiego życia kult bogów, jak było przed Platonem, albo poszukiwanie prawdy [filozofię rozumianą tradycyjnie – K.T.], jak było w całej platońskiej tradycji, za najważniejszą sprawę ludzkiego życia możemy uważać demokratyczną politykę i sztukę, z których każda wspiera pozostałą i obie nie są w stanie bez siebie istnieć”<sup>69</sup>. Filozofia nie jest najważniejsza, a jej upadek nie oznacza negatywnych konsekwencji, jest raczej przeciwnie. Dążenie bardziej ku nadziei społecznej, którego to nurtu początki dostrzega Rorty już w tradycji sięgającej czasów Protagorasa, niż ku „uniwersalnej prawomocności” miałoby się stać celem zasadniczym<sup>70</sup>. Rozróżnienie na politykę, naukę czy filozofię traci sens w imię kategorii użyteczności, natomiast demokracji przyznany zostaje status szczególny<sup>71</sup>.

Z kolei Leszek Kołakowski wskazując na rozmaite zastrzeżenia wobec postawy Rorty’ego, jest zdania, że „jeżeli [...] u podstaw filozofii znajduje się istotnie platońskie zdziwienie – zdziwienie bytem – to mało prawdopodobna jest ostateczna śmierć filozofii”<sup>72</sup>. Fałszywym okazać się bowiem może przekonanie, o czym poucza nas doświadczenie historyczne, że jakiś dominujący kierunek nie tylko przetrwa wiecznie, ale i odniesie całkowite „zwycięstwo w skali świata”<sup>73</sup>. Kierunek wieszczący kres filozofii może okazać się anachroniczny w perspektywie wcale nie tak odległej przyszłości. Także inni autorzy zwracają uwagę na wątpliwości wobec zbyt optymistycznego przyjmowania założeń, co do kondycji filozofii

---

<sup>68</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2005, s. 65–67.

<sup>69</sup> R. Rorty, *Emancypacja naszej kultury*, [w:] Habermas, Kołakowski, Rorty (red.), *Stan filozofii współczesnej...*, s. 44.

<sup>70</sup> Tamże, s. 43.

<sup>71</sup> Zob. R. Rorty, *Pieruszeństwo demokracji wobec filozofii*, „Odra” 1992, nr 7–8.

<sup>72</sup> L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego*, [w:] Habermas, Kołakowski, Rorty (red.), *Stan filozofii współczesnej...*, s. 83.

<sup>73</sup> Tamże.

współczesnej – nawet, jeśli ów optymizm przejawia się w przekonaniu o kryzysie, jeśli nie upadku, teźże filozofii – oraz konsekwencji takiego poglądu<sup>74</sup>.

Powyższe, niezwykle powierzchownie zarysowane, stanowiska dość dobrze pokazują niejednoznaczność współczesnego dyskursu filozoficznego. Przy czym, według jednej interpretacji, można przyjąć, że owa niejednoznaczność wskazuje na ów kryzys filozofii oraz jej bezradność, ale według innej, dyskurs ten jest właśnie dowodem na żywotność i uniwersalność filozofii – nawet, jeśli żywotność ta przejawia się głównie w refleksji dotyczącej kryzysu samej filozofii. Ta pozornie paradoksalna konkluzja celnie ukazuje trudności, z którymi muszą mierzyć się dzisiaj filozofowie, w tym również (a może w szczególności) ci, zajmujący się filozofią polityki.

W jakim stopniu ta zarysowana powyżej problematyczność współczesnej filozofii oznacza trudności w uprawianiu filozofii politycznej? Czy filozofia polityki może stać się – jak chciał tego Leo Strauss – królową nauk społecznych. Czy uwzględniając „postęp”, który miał miejsce od czasów Straussa, może być pewnym sztandarem, pod którym zebrać warto inne nauki szczegółowe, aby przy ich pomocy osiągać cele pośrednie – pragmatyczne oraz jeden główny cel filozofii polityki? Główny cel, którym jest próba znalezienia najlepszego modelu życia politycznego i generalna refleksja nad polityką, czyli to, od czego nigdy nie udało się i nie da się uciec. Czy filozofia polityki może stać się w swojej sferze zainteresowań, na przykład tym, czym są dynamicznie rozwijające się nauki kognitywne dla poznania ludzkiego mózgu?<sup>75</sup> Pytania te pozostają na razie otwarte. Mimo że przedmiot zainteresowań filozofii polityki nie zniknie, to nie ma pewności, czy jej samej uda się obronić<sup>76</sup>. Bo chociaż trudno odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia polityki, jeszcze trudniej przesądzić, czym być może, to zupełnie niemożliwe jest wskazanie, czym filozofia polityki będzie w przyszłości.

<sup>74</sup> Por. niektóre uwagi A. Walickiego (132) i S. Morawskiego (136-137) oraz innych autorów, w wyżej cytowanej pracy.

<sup>75</sup> Por. W. Duch, *Czym jest kognitywistyka?*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 1998, nr 1.

<sup>76</sup> Strauss uważał, że współczesna filozofia polityki – dopóki nie przezwycięży swoich wewnętrznych trudności – jest praktycznie martwa. Por. L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 69.

*Karol Tyszka*

## **PHILOSOPHY OF POLITICS – WHAT IT IS AND WHAT IT MAY BE?**

The problem of political philosophy is usually widely discussed in the historical context. However, little is known about other approaches toward this issue. The influence of philosophy on politics and *vice versa* is undoubted. What is political philosophy? What can it be? Is it satisfying? These are the questions one must ask when discussing such a complicated topic. Unfortunately, there are no precise answers to any of the most important queries. It seems that the only possible solution is to consider political philosophy according to different standpoints and perspectives.

The Author emphasizes the specific relations between political philosophy and philosophy as such. These relations seem quite problematic in the context of modern discourse and its aporetic character. Moreover, the questions of definition and the meaning of words as well as the understanding of attitudes towards the philosophical tradition, compel us to reconsider our notion of political philosophy. Investigating the alleged role and aim (or aims) of political philosophy, the case of Leo Strauss' thought is stated as an example of a suggested solution to its crisis caused by postmodern nihilism and relativism. Although the main statement is clear: a return to the classical understanding of political philosophy as an attempt to overcome those problems – the whole thesis is sufficiently controversial. On the other hand, the social expectations from political philosophy unavoidably bring the question of the philosopher's activity within a state. Facing the position of the death of traditional metaphysics as well as being deprived of certainty in the light of modern science, a philosopher has to defend the case of philosophy. Of course that is if one assumes that the position of so-called philosopher is necessary at all. Instead of conclusion, the Author asks the fundamental question whether political philosophy would find its proper place among modern social sciences.