

Tomasz Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2008, ss. 292 + 24 il.

W 1933 r. ukazała się autobiografia Wincentego Lutosławskiego zatytułowana dość przewrotnie: *Jeden łatwy żywot*. Za liczebnikiem głównym „jeden” kryło się znane skądinąd niewątpliwie czytelnikom metafizyczne przekonanie autora o reinkarnacji. Lecz dlaczego „łatwy”? We wstępie do tej pracy tak to filozof wyjaśnia: „Łatwym nazywam ten żywot, gdyż nie było w nim prawie tych najzwyczajniejszych trudności, które dręczą większość ludzi przez całe życie”.¹ Dalej wyjaśnia on, że był od urodzenia zdrowy, wytrzymały, nie uległ żadnym nałogom, nie miał kłopotów finansowych, nie był zazdrosny i pozbawiony gniewu na innych i zawsze wiedział ku jakiemu celowi zdążać. Zważywszy jednak na niepowodzenia w jego karierze akademickiej i to, że filozofię przez siebie uprawianą traktował jako misję, a zrozumienia tej misji znalazł raczej niewielkie, „łatwość” jego żywota staje się dość problematyczna. Dodajmy tu, że ta autobiografia wzbudziła w swoim czasie wiele recenzji (komentarzy) krytycznych, co stało się zresztą zaczynem dalszych polemik i ugruntowało opinię o Lutosławskim jako mocno kontrowersyjnym oryginale.

Recenzowana książka przedstawia właśnie ten „jeden łatwy” żywot Wincentego Lutosławskiego. Jej autor, Tomasz Mróz, należy niewątpliwie do najlepszych znawców myśli wileńskiego profesora.² Książkę, którą napisał, można chyba nazwać biografią intelektualną. Tak więc jej autor ukazuje nam chronologicznie dzieje życia polskiego mesjanisty, zwracając zwłaszcza uwagę na to szczególne zjawisko w rozwoju intelektualnym myśliciela, jakim jest spotkanie z innym (nauczyciele, uczniowie, przyjaciele, współpracownicy, ludzie pióra, uczeni i tzw. wielcy tego świata). Znajdujemy tu też mnóstwo informacji o istotnych faktach, które zdecydowały o rozwoju jego koncepcji narodowego mesjanizmu (i aktywności będącej próbą jej realizacji) oraz historię powstawania jego prac. Nie znajdziemy natomiast w tej książce rekonstrukcji poglądów Lutosławskiego, co w żadnym stopniu nie umniejsza jej wartości.

Na recenzowaną książkę prócz słowa wstępnego, zakończenia, bibliografii i indeksu osób składa się 12 rozdziałów przedstawiających kolejne etapy życia filozofa, począwszy od domu (a właściwie dworu) rodzinnego i wczesnego w nim procesu edukacji w Drozdowie do lat wojennych (chodzi o drugą wojnę światową) i powojennych lat w Krakowie. Trzeba powiedzieć, że Tomasz Mróz ukazuje bardzo interesująco wątek, który nazwałbym przestrzennym, życia Lutosławskiego. Był on rzeczywiście imponującym wędrowcem, a to jego wędrowanie po świecie, które zaczęło się wraz z podjęciem nauki w gimnazjum, zaś zakończyło właściwie w wieku 71 lat wraz z ostatecznym osiedleniem się w Krakowie,

¹ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Kraków 1994 (reprint wydania z roku 1933 z posłowiem Janiny Lutosławskiej), s. 9.

² Jest m.in. autorem wydanej w roku 2003 w Zielonej Górze pracy pt. *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem* oraz wydawcą pracy pisanej przez filozofa niemal do śmierci, nader ważnej dla pełnego jego myśli zrozumienia jego dzieła, zatytułowanej *Metafizyka* (Drozdowo 2004).

dokonywało się jakby na dwu poziomach. Ten pierwszy nazwałbym „za domem”, a co mogło oznaczać tyleż co „po nauki” (Mitawa, Ryga, Dorpat), co też „za chlebem” (Kazań, Kraków, Wilno), wreszcie „za twórczym spokojem” (Drozdowo, Mera w Galicji hiszpańskiej, Chateau Barby w Szwajcarii, Dziegielów na Śląsku Cieszyńskim, Kraków wreszcie). Drugi poziom dokonywania się wędrówek Lutosławskiego nazwałbym „za ludźmi”. Lutosławski wędrował więc po świecie (Europa, USA, Afryka Północna) po to, by spotkać ludzi, którzy się jego myślą zainteresują (lub na których mógłby oddziaływać), tudzież tych, którzy z wielu względów mogli być interesujący dla niego. Tu chodzi więc tak o liczne (w niektórych okresach wręcz zdumiewająco liczne) wojaże po Polsce z wykładami popularnymi, jak też gościnne wykłady na polskich uniwersytetach, a wreszcie różnorakie (nierzadko mocno dochodowe) wyjazdy z wykładami do USA czy Wielkiej Brytanii, ale także Niemiec, Szwajcarii, Hiszpanii, Francji itd.

Lista osób, z którymi zadzierzgnął w trakcie swych zagranicznych wojaży kontakty, jest imponująca (choć trzeba tu zaznaczyć, że dość często te spotkania miały raczej epizodyczny charakter). Są na niej wybitni filozofowie (Wiliam James, Bertrand Russel, Emil Boutroux, George Santayana, wreszcie Arnold Toynbee, który wraz z rodziną odwiedził Lutosławskich w Wilnie – by wymienić tylko tych bardziej znanych). Są też wybitni intelektualiści i politycy zarazem, jak Gandhi czy Teófilo Braga – później prezydent Portugalii. Są znani pisarze – Conrad, George Bernard Shaw, Gilbert K. Chesterton. Dodajmy, że te intensywne kontakty umożliwiały mu tyleż świetna znajomość języków obcych, ile też opinia wybitnego filozofa.³ Doszło do sytuacji paradoksalnej – w czasie gdy filozofia polska uległa potężnym przemianom za sprawą szkoły lwowsko-warszawskiej, za granicą najbardziej znanym polskim filozofem, niemal jej ambasadorem⁴ był Wincenty Lutosławski – neoromantyk i mesjanista. Tomasz Mróz pisze o dziwacznym i nieco humorystycznym pomysle, jaki w związku z tą sytuacją powstał w głowie Władysława Tatarkiewicza, by wyeliminować Lutosławskiego z forum międzynarodowych konferencji filozoficznych (s. 221).

Równie imponujące jak zagraniczne są polskie koneksje Lutosławskiego. Co ciekawe, chyba najbardziej wytrwali w przyjaźni, czy też może raczej w sympatii dla niego okazali się dwaj myśliciele nader odlegli mu w poglądach – Jan Baudouin de Courtenay, a zwłaszcza Kazimierz Twardowski. Piszę o „wytrwałości”, gdyż w sympatii do Lutosławskiego wcale łatwo trwać nie było. Już kiedy onegdaj czytałem jego autobiografię, dostrzegłem w nim osobowość nader wybujałą, człowieka skłonnego do ekstrawagancji czy wręcz egotyka. Lektura książki Tomasza Mroza mnie w tej opinii umocniła, być może wbrew woli autora, gdyż nietrudno zauważyć jego dużą życzliwość dla bohatera tej pracy.

Wspomnieć wypada jeszcze o jednym, nader istotnym wątku tej biografii, mianowicie o karierze akademickiej Lutosławskiego, która, jak już zauważyłem, przebiegała raczej opornie. Zwłaszcza dwie nieudane próby objęcia katedry filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie musiały być bolesne. Tomasz Mróz bardzo skrupulatnie przedstawia ich kontekst, pokazując, że decyzje Rady Wydziału były w istocie rzeczy krzywdzące dla filozofa. Skutek był taki, że jedynym dłuższym okresem stabilnej pracy

³ Dodajmy, że opinię tę wyrobił sobie nade wszystko za sprawą wydanego po angielsku w Londynie (w roku 1897) dzieła poświęconego Platonowi (*The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*). Praca ta wnosi istotny wkład zwłaszcza do badań nad chronologią dialogów ateńskiego filozofa.

⁴ Lutosławski był autorem rozdziału o filozofii polskiej (kilka razy w kolejnych wydaniach poszerzanym) w klasycznym wielotomowym podręczniku F. Ueberwega *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

akademickiej była dziesięcioletnia profesura na reaktywowanym w 1919 r. Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie.

Recenzowana książka jest napisana wartko i nie trzeba być szczególnie zainteresowanym osobą jej głównego bohatera, by ją z zajęciem przeczytać. Tomasz Mróz, będąc z wykształcenia filozofem, popisał się w niej rzetelnym warsztatem historyka, dokonując także imponującej kwerendy źródłowej w licznych polskich i niepolskich archiwach i bibliotekach.

Marek N. Jakubowski

Michael Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, ss. 373.

Michael Oakeshott to postać niezwykle ważna dla historii dwudziestowiecznej filozofii polityki. Jego dzieła stanowią z jednej strony najpełniejszy wyraz klasycznej brytyjskiej myśli konserwatywnej, zaś z drugiej, są jej inspirującym przetworzeniem i dostosowaniem do nowych współczesnych problemów i zagadnień społeczno-politycznych i prawnych. Literatura w Polsce, dotycząca jego myśli, jest uboga. Brakuje systematycznego ujęcia teorii Oakeshotta w jej najważniejszych punktach, a także szczegółowych opracowań jego poglądów. W języku polskim wydano wcześniej zbiór tekstów pt. *Wieża Babel i inne eseje* (1999). Przekład książki *O postępowaniu człowieka* udostępnia polskiemu czytelnikowi rozprawę niejako podsumowującą jego poglądy z filozofii polityki i filozofii prawa.

Myśl Oakeshotta jest gruntownie przeniknięta przekonaniem antyutopijnymi, antytechnokratycznymi i antyteleokratycznymi. Wyływa z długiej tradycji filozofowania inspirowanego konserwatywnymi poglądami Edmunda Burke'a. Na ile jednak ta wersja konserwatywności różni się od tej znanej z pism Leo Straussa czy Erica Voegelina (czy też jest z nią sprzeczna) postaram się pokazać w dalszej części recenzji.

Filozofia Michaela Oakeshotta uznaje pierwszeństwo wiedzy praktycznej nad techniczną, przewoźnienie podmiotu zakorzenionego w otaczającej rzeczywistości nad kartezyjską, zdekontekstualizowaną jaźnią *ego*, wreszcie uznaje prymat rządów prawa i republiki nad wszelkimi koncepcjami państwa definiowanymi poprzez umiejętność kierowania ludźmi w celu osiągnięcia tematycznie określonych celów, takich jak np. „dobro wspólne”.

Wydana po raz pierwszy w 1956 r. rozprawa pt. *O postępowaniu człowieka* jest pracą doniosłą w dziejach dwudziestowiecznej myśli politycznej z uwagi na mocny wydźwięk antyutopijny i antytotalitarny. Stosunkowo wąski zakres recepcji tej książki był zapewne rezultatem trudnego analitycznego stylu, w jakim ona została napisana. Niemniej wątki, jakie autor w niej poruszył, są nadal istotne i ważne dla współczesnego świata, a jej przekład na język polski tylko to utwierdza.

Książka brytyjskiego filozofa dzieli się na trzy części. W pierwszej rozwija on własną koncepcję tego, czym jest autonomiczne i rozumne postępowanie sprawców – pojętych specyficznie jako samostanowiących i samorozumiejących się jednostek dążących do przedmiotowych zaspokojen. W drugiej części Oakeshott przedstawia wizję społeczeństwa,

wpływającą z takiego sposobu rozumienia jednostek, i porównuje ją z innymi typami społeczeństw wynikających z innego rozumienia jednostki. Trzecia część jest na poły historyczną analizą napięć między różnymi sposobami samorozumienia się jednostek i ich relacjami z otoczeniem, jakim są dzieje i losy nowożytnego państwa europejskiego. Trzy części *O postępowaniu człowieka* stanowią spójną całość, która – zgodnie z najlepszymi wzorcami tradycji analitycznej – w sposób uporządkowany i systematyczny ujawnia rozstrzygające założenia i wnioski teorii politycznej Oakeshotta.

Analityczna metoda Oakeshotta wymaga przede wszystkim wyrazistego określenia tego, czym jest sprawca jako taki. Dopiero mając uzasadnione przeświadczenie co do warunków, jakie spełnić musi to pojęcie, ażeby zdawało sprawę z „rzeczywistych” zaangażowań człowieka w swe otoczenie, we własne czyny i zamiary, filozof brytyjski próbuje konstruować twierdzenia dotyczące właściwych stosunków społecznych i politycznych, wypływających z tych zaangażowań (filozof ma oczywiście świadomość, że owe „rzeczywiste zaangażowania” są tylko pewnym historycznym konstruktem, przejawem samorozumienia się ludzi w konkretnym momencie dziejowym). Za punkt wyjścia Oakeshotta należałoby uznać polemikę z naturalistycznym sposobem rozumienia człowieka. Stąd filozof poświęca wiele miejsca analizie naturalistycznie zorientowanych nauk humanistycznych. Za pierwotne ludzkie zaangażowanie w świat, swoisty horyzont wszystkiego, co sprawca może „zdziałać”, uznaje Oakeshott rozumienie. Nieusuwalność pierwotnego wymiaru rozumienia i interpretacji w namyśle nad człowiekiem oraz niemożność zredukowania go do czynników naturalnych świadczą niewątpliwie o wpływie tradycji hermeneutycznej na myśl Oakeshotta – choć jego analiza rozumienia niewiele ma wspólnego z filozofią Heideggera czy Gadamera (rozumienie nie ma u niego wymiaru ontologicznego, jest po prostu, w pewnym sensie, przygodnym zaangażowaniem inteligentnego sprawcy). Filozof brytyjski szczególnie ostro rozprawia się z tymi odmianami nauk humanistycznych, które starają się opisać działający podmiot w kategoriach praw przyczynowych, jako element pewnego procesu, a więc tak, jak rozumieją człowieka – mówiąc najogólniej – strukturalizm, spenceryzm, freudyzm czy marksizm. W miejsce tego typu refleksji Oakeshott postuluje, aby postępowanie człowieka wyjaśniać w kategoriach racji w odniesieniu do pewnej praktyki (akcentuje on kategorię rozumienia jako nieusuwalnego tła dla analizy czynów człowieka). Sceptyczne nastawienie filozofa każe mu nie tyle deprecjonować taką naukę jak socjologia czy psychologia, lecz raczej uznać ją tylko i wyłącznie za tego rodzaju typ wiedzy, który dotyczy: „inteligentnych procedur, a nie procesów. I póki nie pretenduje do roli źródła rozumień, jakich z racji kategoryalnych oraz idiomatycznych dawać nie jest w stanie, póty nie ma znaczenia, że może dostarczać nie bardziej substancjalnego rozumienia działań i wypowiedzi człowieka niż (dajmy na to) owo skromne rozumienie, jakie przynosi przypisanie wiersza do pewnej tradycji literackiej czy do pewnego gatunku.” (s. 35)

Rozumienie jako niezbywalny horyzont mówienia o postępowaniu człowieka nie ma swego absolutnego początku. Zachodzi już z uwagi na jakieś przedrozumienie i nakierowane jest na coś wyobrażonego poza nim samym. Jest więc procesem historycznym i żadna refleksja dotycząca postępowania człowieka nie może wychodzić z jakiegoś absolutnego punktu wyjścia. Człowiek jest istotą historyczną, zaangażowaną w dziejowo ukształtowaną przestrzeń rozumienia i jako taki wymyka się wszelkim substancjalnym określeniom, którymi posiłkują się szczególnie nauki korzystające z modelu naukowego przyrodoznawstwa. Ten aspekt filozofii Oakeshotta świadczy o jego głębokim zadłużeniu wobec filozofii Hegla i Diltheya. Co więcej, rozumienie nie zachodzi w próżni, potrzebuje pewnego materiału, na którym może zostać dokonane, który będzie pełnił

funkcję z jednej strony horyzontu, a z drugiej – drogowskazu. Dopiero te względy sprawiają, iż coś w ogóle może zostać zrozumiane. Jednak ten wspomniany materiał nigdy nie jest wyłącznym tworem samostanowiącego i samorozumiejącego się sprawcy. Jest on mu przekazany w postaci pewnego zastanego już i wciąż odnawiającego się uniwersum sensu. Tego rodzaju uniwersum Oakeshott nazywa praktyką i pojęcie to stanowi klucz do rozważań filozofa w *O postępowaniu człowieka*. Każde postępowanie człowieka jest wpisane w pewną praktykę i to ona udziela mu sensu.

Zakorzenie postępowania człowieka na powrót w praktykach, przywrócenie go temu, co jest mu źródłowe, bliskie i znajome – poprzez ukazanie konstytutywnego znaczenia praktyk dla codziennej egzystencji – to jeden z naczelných celów twórczości Oakeshotta, który swą pełną artykulację znalazł w słynnym eseju tego filozofa *O postawie konserwatywnej*. Cel ten może stanowić odpowiedź na diagnozę Hannah Arendt z *Kondycji ludzkiej*, gdy pisała ona o tym, iż w wyniku pewnych procesów modernizacyjnych otoczenie człowieka ulega rozmyciu, traci pozory trwałości, owocuje brakiem zakotwiczenia w niestabilnej tkance rzeczywistości. Oakeshott pragnie przywrócić człowiekowi poczucie stabilności, trwałości, przywiązania do świata, w którym on przebywa, uczy się, działa – wszak pęd modernizacyjny i pragnienie zmiany jest tylko jedną z wielu praktyk, w jakich możemy być zakorzenieni. Chce ukazać te dyspozycje ludzkie, które mogą odbudować zerwaną łączność ze światem oraz te warunki egzystencjalne człowieka, które tę łączność mogą zagwarantować. Ma to naturalnie również swe konsekwencje polityczne dotyczące właściwej organizacji wspólnoty, co jest przedmiotem eseju drugiego.

Postępowanie człowieka jest więc zawsze wpisane w pewną praktykę, lecz – co istotne z perspektywy późniejszych uwag dotyczących organizacji społeczeństwa – nie wyznacza ona jego konkretnych działań. Jak pisze Oakeshott: „Postępowanie całkowicie nieuwarunkowane czy też absolutnie »naturalne« jest niemożliwe, tak samo jak niemożliwa jest wypowiedź nienależąca do żadnego konkretnego języka. Wszelka tego rodzaju praktyka jest takim bądź innym sposobem postępowania, który można przyjąć za swój, gdy rozważa się i wybiera działania, ale który nie wyznacza, nie określa ani nie dyktuje rzeczowych postępów. I wszystkie co bardziej istotne z nich są niedokończonymi, historycznymi wytworami ludzi, w użytkowanie których można wdrażać kolejne pokolenia i na których każde pokolenie odciska swe piętno” (s. 103).

Wyróżnionym językiem w tym zbiorze praktyk jest język moralności, albowiem reguluje on współzycie z innymi w ten sposób, iż apodyktycznie i bezwarunkowo podaje względy, jakie sprawcy powinni przyjmować za swoje w postępowaniu. Nie określa on konkretnych decyzji ani nie determinuje takiego czy innego zachowania. Podaje raczej pewne racje, które sprawcy muszą uwzględniać przy podejmowaniu się jakiegoś czynu. Tego rodzaju stanowisko zdaje się *implicite* zawierać pewną niezwykle doniosłą dla filozofii polityki koncepcję postępowania. Okazuje się bowiem, iż niemożliwością jest dedukowanie konkretnych ludzkich czynów z jakichś akontekstualnych reguł i podporządkowywanie ich jakimś asytuacyjnym i niezwiązanym z przygodnymi warunkami zasadami. Ugruntowanie postępowania człowieka w praktykach wskazuje raczej, iż ma ono charakter roztropnościowego namysłu, biorącego zawsze pod uwagę kontekst i okoliczności, w jakich się dokonuje (w pewnym sensie jest to nawiązanie do Arystotelesowskiej idei *phronesis* – o wspomnianych problemach i ich politycznych konsekwencjach Oakeshott pisze w eseju „Racjonalizm w polityce”). Dlatego tego rodzaju ujęcie praktyki nie stoi w opozycji do pojęcia wolności, lecz wręcz samo je umożliwia. Oakeshott postuluje specyficzne rozumienie wolności uwarunkowanej i usytuowanej. Wolność sprawcy zasadza się na tym, iż sytuacja wyboru, w jakiej się znalazł, jest w danej chwili na swój sposób przez

niego rozumiana, zaś czyn, jaki podejmuje, ujmuje w horyzoncie tego rozumienia (do pewnego stopnia Oakeshott utożsamia wolność i coś, co nazywa „inteligencją w działaniu”). Jako że rozumienie każdorazowo umożliwiające jest poprzez język praktyk, w jakich się dokonuje, to stają się one gwarantem tak rozumianej wolności. Bez nich wolność byłaby pustym chceniem. To umocowanie wyboru jednostki w świecie różnorodnych praktyk, z których najważniejszą jest praktyka moralna, przypomina stosunek indywidualnego sumienia moralnego do *Sittlichkeit* w filozofii Hegla, którą można zinterpretować jako niezbywalny kontekst regulujący moralne postępowanie jednostek.

Wizja sprawy – jako wolnego podmiotu działającego zawsze w horyzoncie rozumienia danej sytuacji (co jest tożsame z określeniem „inteligentny sprawca”), którego warunkiem jest zakorzenienie w przestrzeni praktyk, a także jako podmiotu historycznego i ujmowanego procesualnie – odkrywa przed czytelnikiem zasadniczy rys Oakeshottowskiego myślenia o człowieku. Brytyjski filozof stoi na stanowisku radykalnego antyesencjalizmu i antysubstancjalizmu w namyśle nad człowiekiem. Jego wywody w tej materii przypominają argumentację Richarda Rorty’ego, który być może filozofii Oakeshotta zawdzięcza dużo więcej, niż to wygląda na tzw. pierwszy rzut oka. Zapoznając się z dalszą częścią *O postępowaniu człowieka* można wnioskować, iż rzeczywistymi racjami przemawiającymi za odrzuceniem koncepcji natury ludzkiej, są – podobnie jak u Rorty’ego – racje moralne. Postulowanie bytów, takich jak „natura ludzka”, „prawdziwa istota człowieka”, „podstawa człowieczeństwa” ma swe doniosłe konsekwencje w polityce. Jeśliby bowiem uznać, iż odkryliśmy, na czym zasadza się „natura ludzka”, to być może uda nam się tak zorganizować społeczeństwo i państwo, aby stanowiły one najpełniejszy wyraz tej natury i najdogodniejsze środowisko jej pielęgnacji. Tym samym będziemy we władzy uzmysłowić tym, którzy nie posiadli tego rodzaju wiedzy, na czym polega ich „rzeczywiste” przeznaczenie i wskazać „słuszne” metody postępowania, które oni zapewne by wybrali, gdyby tylko byli wyposażeni w tę wiedzę. Konsekwencje tych wywodów stanowią – zawarty *implicite* – przedmiot trzeciego rozdziału analizowanej pracy Oakeshotta. Zanim jednak przejdę do tych niezwykle interesujących kwestii, to – dochowując wierności porządku Oakeshottowskiej myśli – chciałbym pokrótce omówić typ więzi społecznej, która najlepiej odpowiadałaby nakreślonej przez brytyjskiego filozofa koncepcji wolnego sprawcy.

Oakeshott wyróżnia dwa podstawowe typy więzi społecznych: rzeczową i formalną. Pierwsza zorientowana jest na zaspokajanie rzeczowych pragnień i osiąganie tematycznie określonych celów. W ramach tej więzi wyłania się typ stowarzyszenia, które filozof określa „stowarzyszeniem przedsięwzięcia”. Jego sednem jest bycie związanym z innymi tylko na gruncie rzeczowo określonego celu i doboru środków, jakimi należy się posłużyć, aby cel ten osiągnąć. Jest to jednak tylko jeden z możliwych typów więzi między ludźmi. Innym typem jest więź formalna, która zostaje zawiązana nie z uwagi na pewien cel, do którego dążą uczestnicy, lecz z uwagi na pewną praktykę. Jej racje są tym, czego uczestnicy używają i przyjmują za swoje, gdy działają i podejmują decyzje. Wiąż ta określona jest jako formalna, albowiem jest ona zadzierżgnięta w terminach pewnych formalnych warunków postępowania, zawartych w określonych praktykach. Ten drugi typ więzi postulowany jest w abstrakcji od dążenia do osiągnięcia jakiegokolwiek rzeczowego celu. Znaczy to, iż powstaje ona na gruncie pewnej praktyki moralnej – ta bowiem, jak wspomniałem, podaje tylko względy, jakie należy przyjmować za swoje w postępowaniu, nie wyznacza zaś konkretnych działań obliczonych na osiągnięcie tematycznie określonego celu. Tak więc drugi typ stowarzyszenia, który Oakeshott określa mianem stowarzyszenia (stanu) cywilnego, ma u swej podstawy pewne względy mo-

ralne, albowiem one nie podlegają procedurze zaspokajania rzeczowych pragnień, czy osiągnięcia rzeczowych celów.

Owe względy czy też warunki formalne mają charakter pewnego systemu, który Oakeshott określa „prawem”. Dzięki prawu uczestnicy danego stowarzyszenia abstrahują od rozumienia siebie jako jednostek powodowanych konkretnym rzeczowymi pragnieniami, przestają ujmować siebie w kategoriach bycia częścią pewnego przedsięwzięcia, a rozpoznają się jako równi względem pewnych zaleceń formalnych (tak rozumiany stan cywilny filozof określa mianem „republik”). Owo przeciwstawienie stowarzyszenia przedsięwzięcia i stanu cywilnego można rozumieć analogicznie do Augustyńskiego rozróżnienia na: *civitas dei* i *civitas terrena*. W obrębie stanu cywilnego mogą istnieć rozmaite stowarzyszenia przedsięwzięcia, lecz ich suma nie tworzy stanu cywilnego, który jest jakościowo od nich różny i na mocy autorytetu prawa w pewnym sensie wchłania je niczym Hobbesowski Lewiatan. Odmienne rozumienie prawa, jako pewnego „nakazu” prowadzącego do osiągnięcia rzeczowego celu, było (i jest), zdaniem Oakeshotta, trwałym rysem nowożytnego myślenia o państwie. Jego wpływ był w wielu momentach przemożny, jednak jego zasadnicza wadliwość polega na tym, iż odzwierciedla ono inny sposób samopojmowania się człowieka w odniesieniu do świata i innych ludzi.

Koncepcja sprawcy – sprawcy wolnego, samostanowiącego, stworzonego w całości z każdorazowo jego własnych samorozumień i zakorzenionego w zastanych praktykach, z wyróżnioną praktyką moralną – jest, zdaniem Oakeshotta, trwałym, choć raz utajonym, innym zaś razem wynaturzonym, rysem samopojmowania się człowieka w nowożytności (aczkolwiek filozof ten odnajduje ślady tej koncepcji już w średniowieczu). Wraz z nastaniem tej epoki doszło do uznania wartości wolności i indywidualności dla nich samych, uczynienia z nich czynników normujących wszelkie inne względy życiowe. Człowiek zaczyna rozumieć swoje „ja” jako pewną historię, za której napisanie sam ponosi odpowiedzialność. W tle rozpoznanego w ten sposób „przebudzenia” indywidualizmu, postępowanie człowieka jawi się jako: „przygoda, w trakcie której to kulturowane ja używa swych zasobów, objawia się i ustanawia w odpowiadaniu na jego przygodne sytuacje i zarazem zdobywa i potwierdza swą autonomię. [...] Postępowanie to składa się z czynów i wypowiedzi odbijających przygodne uczucia, pasje i wierzenia, jakie ta właśnie konkretna jaźń przyjęła za swoje, z czynów i wypowiedzi spełniających wedle swostego dla tej jaźni wpisania się w te praktyki, których zasoby sobie przyswoiła.” (s. 267)

Ta koncepcja człowieka znajdzie swoje odzwierciedlenie w sposobie myślenia o organizacji życia społecznego i politycznego, a wreszcie w konkretnych urzeczywistnieniach w postaci państw nowożytnych. Jako iż stanowi ona jednak tylko pewien „typ idealny”, niemożliwością byłoby wyłonienie się państwa ściśle odpowiadającego jej warunkom. Państwo jest w pewnym sensie tworem hybrydycznym, niejednorodnym. W istocie dzieje polityczne państwa nowożytnego można opisać – i to jest naczelną tezą ostatniego rozdziału książki Oakeshotta – jako napięcie między dwoma sposobami myślenia o państwie, między ideami: *societatis* i *universitatis*.

Oakeshott przystępuje do analizy obu tych pojęć, stara się wyłuskać ich średniowieczne pochodzenie, różne nowożytne koncepcje co do ich natury, pewne praktyczne ich realizacje w życiu politycznym i wreszcie, pewien typ człowieka, którego specyficzny sposób samopojmowania wskazywałby na przynależność do któregoś z tych biegunów. Analizuje teorie myślicieli, którzy, jego zdaniem, rozwijali koncepcje państwa jako *societas* (m.in. Marsyliusz z Padwy, Machiavelli, Hobbes, Bodin, Monteskiusz, Hegel) i *universitas* (m.in. Bacon, Rousseau, De Maistre, Saint-Simon, Fourier, Comte). *Societas* to pewna historyczna koncepcja dotycząca organizacji państwa, ucieleśniająca to, co

Oakeshott w drugim rozdziale określił jako stowarzyszenie cywilne. Jej sednem jest istnienie autorytatywnych zasad postępowania, regulujących stosunki międzyludzkie w państwie, które to zasady jednak nie są służebne względem dążenia do określonego celu. Jest to więc stowarzyszenie w ramach więzi moralnej, nie zaś więzi rzeczowej (jej spoiwem jest bowiem przynależność do grupy osób zorientowanych na urzeczywistnienie rzeczowego zamiaru). W państwie, rozumianym jako forma tego typu stowarzyszenia, największy autorytet przyznaje się prawu, które oznacza system formalnych warunków postępowania, nie zaś środków do osiągania konkretnych celów (jest to właściwy sens nomokracji rozumianej jako „rządy prawa”, tego rodzaju ustrój Oakeshott określa też mianem republiki). Władca w państwie pojmowanym jako stowarzyszenie cywilne: „jest mistrzem ceremonii, nie zaś arbitrem mody. Przedmiotem jego troski są „manieri” współtowarzyszy, a jego zadaniem jest p o d t r z y m y w a n i e r o z m o w y [wyróżnienie – J.Z.], nie zaś dyktowanie co należy mówić.” (s. 230)

Jak chce Oakeshott, więź formalna w ramach tak zdefiniowanego *societas* zadziergnięta być może tylko poprzez jednostki samorozumiejące się w sposób określony w pierwszym rozdziale. Są to więc sprawcy, których postępowanie to niekończąca się „przygoda samostanowienia”. Owo samostanowienie jest możliwe tylko na gruncie pewnej niezobiektywizowanej wiedzy, zakorzenionej w praktyce moralnej, która podaje formalne względy, jakie sprawca ma brać pod uwagę, gdy chce działać w określony sposób. Jeśliby nowożytność poczytywać za epokę, która wydała na świat tylko ten określony rodzaj sprawców, wówczas państwa, jakie sprawcy ci powoływaliby do istnienia, miałyby nieodmiennie charakter *societas*. Jednak – jak mówi główna teza ostatniego rozdziału książki – sposób myślenia o państwie nowożytnym jest trwale rozdarty między ideami *societatis* i *universitatis*. Oakeshott przystępuje tym samym do zbadania owego drugiego bieguna i stara się nakreślić typ człowieka, którego samopojmowanie się byłoby w nim odzwierciedlone.

Universitas to koncepcja przywodząca na myśl stowarzyszenie przedsięwzięcia nakreślone w drugim rozdziale (filozof brytyjski używa także określenia „zrzeszenie korporacyjne” – łac. słówko *corpus* dobrze oddaje intuicję zjednoczenia wszystkich członków w jednym ciele, które jest ostatecznym dysponentem tego, co znajduje się w jego władzy). Państwo pojęte w ten sposób zostaje powołane przez związek osób w zamiarze osiągnięcia i zrealizowania jednego określonego celu. Rządzenie w tego rodzaju państwie oznacza tylko i wyłącznie dobór środków, którymi będzie się dysponować, aby cel ten osiągnąć – jest to zatem zaangażowanie kierownicze. Człowiek w tego rodzaju państwie wymaga „kierownika”, który wskaże mu narzędzia zrealizowania interesu, którego nęcący blask zadecydował o przynależności tego człowieka do określonego „zrzeszenia korporacyjnego”. Istnienie wszelkich wspólnot, których aktywność nie jest zgodna z jasno postawionym celem, nie służy jego realizacji, czy też jest z nim sprzeczna – jest w tego rodzaju stowarzyszeniu pojmowane jako zagrożenie. Oakeshott stawia pytanie, co stanowi o sile tej koncepcji, skoro nowożytne myślenie o państwie jest nią trwale przeniknięte.

Rozpad starych porządków i wspólnot, utrata wiary w dogmaty, pewniki i powszechniki poprzedniej epoki, wzrost znaczenia autonomii i samostanowienia jednostek i budząca się do życia indywidualność, które stanowiły wszechogarniające piętno rodzącej się nowoczesności, objawiły się jako trudność dla ogromnej rzeszy jednostek. Poczuły się one przytłoczone ciężarem samostanowienia, pozbawionego dawnych podstaw do tego stopnia, iż odrzuciły one sam imperatyw odpowiedzialności za napisanie swej historii. Oakeshott określa je mianem jednostek *manqué* (można by ten termin oddać polskim „wybrakowana” – przy czym owo „wybrakowanie” dotyczy przede wszystkim sfery

moralnej) lub też oznacza je zbiorczym określeniem „człowiek masowy”, czy też „anty-jednostka” (doskonale przybliżenie tej postaci sprawcy znajduje się w słynnym eseju brytyjskiego filozofa – *Masy w demokracji przedstawicielskiej*). Jednostki *manqué* niezdolne do samostanowienia potrzebowały kogoś, kto na nowo napełniłby ich życie sensem. Zagwarantowanie formalnych warunków indywidualnego sprawstwa w niebezpiecznej przygodzie samostanowienia nie byłoby pomocne dla człowieka, który odrzuca samą koncepcję samostanowienia. Potrzeba mu było kogoś, kto podejmowałby za niego wybory, mające nakierować go na określone rzeczowe zaspokojenia. Jak pisze sam filozof: „Człowiek taki żywił raczej uczucia niż myśli, miał odruchy raczej niż zdanie, słabości raczej niż pasje. Trzeba mu było mówić, co ma myśleć, czego się domagać, co robić, i w toku dziejów ta przyrodzona mu uległość przyzywała pojawienie się »przywódców«, którzy mieli to wszystko mu mówić.” (s. 311)

Oto jest, zdaniem Oakeshotta, jeden z najważniejszych czynników, który wpłynął na sposób myślenia o nowożytnym państwie w kategoriach *universitatis*. Niezdolność tego rodzaju sprawców do samostanowienia postuluje istnienie przywódcy, który wskaże im, że ich „wybrakowanie” możliwe jest do zrekompensowania na gruncie pewnego „dobra wspólnego”. Będzie ono stanowić cel, którego osiągnięcie zagwarantowane jest wszystkim, skoro tylko zechcą uczestniczyć w danym przedsięwzięciu. Podstawowym założeniem, które skrywa ten pogląd, jest uznanie, iż postępowanie ludzkie da się jednoznacznie wyznaczyć poprzez dane z góry, uniwersalne i niezależne od przygodnych warunków reguły i zasady. Postępowanie człowieka dokonuje się – w ramach tego modelu – na podstawie pewnej wiedzy technicznej, dotyczącej umiejętności właściwej kalkulacji środków. Jest to wiedza w całości zobiektywizowana, przekazywalna, niezależna od okoliczności, uniwersalna. Wiedza zaś, której nie daje się uzasadniać na gruncie akontekstualnych zasad i reguł postępowania – a więc wiedza praktyczna, polegająca na wysiłku ciągłego dokonywania samointerpretacji na podstawie określonych formalnych względów, dostarczanych przez praktyki, w jakich zakorzeniony jest podmiot – jest w tej wizji marginalizowana lub wręcz zwalczana jako *doxa* (na początku pierwszego rozdziału Oakeshott dokonuje zaskakującej i błyskotliwej interpretacji *à rebours* mitu platońskiej jaskini).

Ten wzgląd leży u źródła wszystkich tych koncepcji państwa i ich historycznych realizacji, które można rozpoznać jako zainspirowane ideą stowarzyszenia przedsięwzięcia, a więc zarówno kalwińskiej Genewy, XVIII-wiecznego francuskiego oświeconego despotyzmu, socjalizmu w duchu Fouriera czy Saint-Simona, aż po XX-wieczne totalitarne reżimy. Przeciwstawienie wiedzy proceduralnej i instrumentalnej Arystotelesowskiej *phronesis*, mające u źródeł dwa typy myślenia o człowieku, jakie wyłoniły się w XV w. w Europie, a wreszcie rozróżnienie w ramach, którego państwo daje się teoretyzować jako *societatis* i *universitatis*, to trwały ślad pęknięcia, jakim naznaczona jest nowożytność u swego zarania. W polityce zaś to pęknięcie wyprzedza wszelkie wódmie nadbudowane na nim pojęcia i dychotomie (np. podział: lewica – prawica), którymi zwykliśmy się dzisiaj posługiwać. Jest to na tyle trwały rys naszej epoki, iż nie sposób nie myśleć o państwie jako o bycie w pewnym sensie rozdartym między tymi dwiema ideami. Ale to rozdarcie istnieje także w samym człowieku nowożytnym, w którym zmagają się skłonność do podjęcia ryzyka samostanowienia i skłonność do unifikacji z innymi w ramach jakiegoś przedsięwzięcia. I to właśnie ta ambiwalencja w samorozumieniach jednostek jest powodem owego napięcia w sposobie myślenia o państwie: „jeśli, w cokolwiek nieuprawniony sposób, poszukujemy jakoś głębszego niż historyczne wytłumaczenie tego, jak to się stało, że postać nowożytnego państwa europejskiego i urzędu jego rządu zaczęto rozumieć jako owe rozbieżne analogie *societatis* i *universitatis*, to być może da się to znaleźć w przekładzie tej rozbieżności na język przygodnych skłonności człowieka; to

znaczy, w rozpoznaniu owych analogii jako odzwierciedleń samo rozumień, z których każde jest historyczną odpowiedzią na wyzwanie świadomości [...]” (s. 362-363)

W swym przekonaniu o zakorzenieniu egzystencji człowieka w świecie zastanych praktyk oraz w swym sceptycyzmie odnośnie do jakichkolwiek technokratycznych i teleokratycznych projektów przebudowy społecznej motywowanych wizją jakiegoś „dobra wspólnego” bądź urzeczywistnienia jakiejś ahistorycznej „natury ludzkiej” (w wydanej pośmiertnie pracy *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* Oakeshott teoretyzuje *universitatis* jako moduł „polityki wiary” w osiągnięcie jakiegoś ponadczasowego „dobra” i przeciwstawia je *societatis* rozumianemu jako wyraz „polityki sceptycyzmu” w odniesieniu do wszelkich tego rodzaju koncepcji) filozof brytyjski jest wybitnym kontynuatorem konserwatywnej linii brytyjskiej myśli politycznej proweniencji Burke’owskiej. Wraz z myślicielami pokroju Michaela Walzera czy Charlesa Taylora przedstawia on wizję konserwatyzmu niejako „odwróconego”, odrzucającego przekonanie o możliwości osiągnięcia jakichś ponadczasowych i ahistorycznych prawd – w miejsce historycznie zmiennych i przygodnych opinii – regulujących właściwe moralnie współżycie w społeczeństwie (jak rozumie konserwatyzm tradycja L. Straussa). Jest to rodzaj myśli wrażliwej na kontekst, na „życie w strumieniu” codziennych praktyk i wspólnotowych więzów, na przygodne i historyczne uwarunkowania postępowania człowieka. Jest to konserwatyzm, który czerpie swą siłę właśnie z owego braku absolutnego ugruntowania.

Oakeshott, dystansując się wobec koncepcji „natury ludzkiej” jako trwałego pewnika, mogącego służyć za podstawę przeobrażania świata zgodnie z pewnym ideałem metodycznej wiedzy, nie głosi niczego w rodzaju postmodernistycznej idei „śmierci podmiotu”. W jego filozofii podmiot jest silny własną zdolnością samostanowienia nieugruntowanego w żadnym absolutnym uniwersum sensu. Właśnie ten nacisk położony na prymat autonomii silnego podmiotu, jego zdolności do samostanowienia i wyrażania swej indywidualnej woli sprawia, iż myśl Oakeshott tak bliska jest liberalizmowi. Jest to jednak liberalizm, który nie czerpie swej mocy z odkrycia jakichś ahistorycznych i akontekstualnych praw i zasad, z których następnie dedukowane są konkretne reguły dotyczące właściwej organizacji społecznej. Wszelki liberalizm niewrażliwy na lokalne i sytuacyjne warunki, dążący do całościowej przemiany społeczeństwa w imię posiadanej wiedzy o metodzie osiągnięcia „wspólnego dobra” jest równie obcy myśli Oakeshottowskiej jak piętnowane w niej koncepcje autorytarne.

Chłodny i analityczny styl filozofowania brytyjskiego filozofa (pierwsze dwa rozdziały *O postępowaniu człowieka* w niczym nie przypominają lekkiego i zmetaforyzowanego języka, z jakim polski czytelnik mógł się zapoznać przy okazji wydania *Wieży Babel i innych esejów* – właśnie trudności z przebicciem się przez treść recenzowanej pracy sprawiły, iż jej recepcja była dość ograniczona nawet w krajach anglosaskich) nie jest w stanie przyswoić jego politycznego zaangażowania. Wydane pierwszy raz w języku angielskim jedenaście lat po II wojnie światowej *O postępowaniu człowieka* stanowiło wybitny przykład całościowej i gruntownie uzasadnionej krytyki wszelkich koncepcji technokratycznych i teleokratycznych. Krytyki tym bardziej pogłębionej, im więcej traktowała ona o warunkach egzystencjalnych postępowania człowieka jako takiego. Im bardziej człowiek w tej wizji czerpał siły z własnej przygodności, tym dalej oddalała się wizja społeczeństwa „idealnego planu”, zgodnie z którym każdy spełniał będzie swoją wyznaczoną z góry rolę jako wynikającą z odkrytego porządku rzeczy. Dzięki swemu nastawieniu radykalnie antyutopijnemu pracę Oakeshotta można wymienić jednym tchem obok wydanych nieco wcześniej klasycznych już dzieł: *Droga do zniewolenia* Hayeka i *Rok 1984* Orwella. Jest ona jednak także – a może przede wszystkim – prezentacją

jednej z najbardziej oryginalnych i inspirujących koncepcji w filozofii politycznej XX w. Problem, czy myśl Oakeshotta można nazwać „liberalną”, czy „konserwatywną” świadczy tylko o niewystarczalności zużytych określeń, jakimi zwykliśmy się posługiwać w analizie koncepcji politycznych. Wymykanie się teorii wszelkim jasno określonym i utartym ramom jest znakiem rozpoznawalnym każdego wybitnego filozofa.

Jakub Ziolek