

Michał J. Czarnecki

Michaela Oakeshotta opowieść o nowożytnej polityce

Michael Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa, PWN 2008

Michael Oakeshott (1901–1990) jest obecnie pisarzem niepopularnym. Należy prawdopodobnie do tej grupy wybitnych dwudziestowiecznych teoretyków polityki, których nazwiska co prawda są pamiętane, jednak których pisma nie należą do kanonu lektur obowiązkowych w kręgach żywo zainteresowanych dziedziną polityczną.

W Polsce poważna recepcja myśli Oakeshotta rozpoczęła się w latach dziewięćdziesiątych, kiedy to gruntowniej zaczęto komentować jego dorobek oraz wydano, pod tytułem *Wieża Babel i inne eseje*¹, zbiór jego pism z lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Nie spowodowało to bynajmniej poważnego wzrostu zaintereso-

wania myślą autora *Racjonalizmu w polityce*; Oakeshott co prawda zdobył sobie pozycję ważnej postaci dwudziestowiecznej refleksji nad polityką, jednak najczęściej wspominano o nim to w kontekście o wiele bardziej popularyzowanego w Polsce pisarstwa Johna Graya (którego Oakeshott był nauczycielem i mistrzem), to znów jako o „tym drugim”, obok Isaiaha Berlina, ważnym brytyjskim myślicielu czasów powojennych. Samą myśl Oakeshotta umieszczano głównie w kontekście tradycji angielskiego toryzmu, widząc w nim przede wszystkim kontynuatora tradycji zachowawczej myśli o ewolucjonistycznym rysie, za której ojca uznaje się Edmunda Burke’a – a więc postrzegając go jako autora, który dał nowy wyraz

1. M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

szeroko rozumianej doktrynie konserwatywnej. Natomiast Oakeshott jako filozof polityki, ważny jej teoretyk, jest w Polsce kojarzony zaskakująco słabo. Świadczyć o tym może fakt, że na politologicznych kierunkach jego nazwisko wspominane jest niezbyt często i to raczej przy okazji kursów z myśli czy doktryn politycznych, rzadziej zaś filozofii polityki, teorii polityki czy metodologii².

Sytuację tę może, jak się wydaje, zmienić wydane niedawno tłumaczenie kluczowego dzieła Oakeshotta zatytułowanego *O postępowaniu człowieka* (*On Human Conduct*). Oakeshott, w przeciwieństwie do innego klasyka dwudziestowiecznej filozofii polityki – Erica Voegelina, pisał niewiele, długo też nie zdobył się na opublikowanie większej zwartej pracy³, którą można by potraktować jako *summę* jego myśli. Publikował przede wszystkim eseje, omówienia, artykuły przyczynkarskie czy wprowadzenia do klasycznych dzieł, jak wysoko ceniona przedmowa do nowego wydania *Lewiatana* Thomasa Hobbesa z 1946 roku. Przed opublikowaniem *O postępowaniu człowieka* wydał właściwie tylko jedną zwartą rzecz, zatytułowaną *Experience and its Modes* – pracę, która pomimo tego że wydana w 1933 roku, a zatem u początku poważnej podróży intelektualnej, porusza kwestie i problemy, które będą mu towarzyszyć przez całe życie.

Książka *O postępowaniu człowieka* jest więc swoistym podsumowaniem kilkudziesięcioletniej refleksji oraz próbą nadania tej refleksji pewnego uporządkowanego charakteru. Praca składa się z trzech części, koncentrujących się na

– jak określa to autor – „swoistych dążeniach”. Pierwsza część traktuje „o rozumieniu teoretycznym postępowania człowieka”; druga „o stanie cywilnym” jako idealnym typie więzi międzyludzkiej; trzecia natomiast o pewnym historycznym przejawie tejże więzi, tj. „o postaci nowożytnego państwa europejskiego”. Sama struktura dzieła nie tylko ukazuje podstawowe tematy myśli Oakeshotta, ale również daje wyraz wielkiego przywiązania autora do eseju jako najdoskonalszej dla tego typu refleksji formy wypowiedzi. „Najbardziej stosowną formułą wyrazu takiego namysłu – pisze we wstępie – jest esej, w którym charakter wypowiedzi (opowieść wędrowca) oddaje charakter samego przedsięwzięcia, przygody intelektualnej, która ma pewną marszrutę, lecz nie ma miejsca przeznaczenia”⁴. Ten drobny fragment, a przede wszystkim zawarte w nim charakterystyczne, rzecz by można oakeshottowskie, sformułowania („opowieść wędrowca”, „przygoda intelektualna”) wiele mówią również o tym, z jakim typem refleksji mamy do czynienia. Jest to rzecz ważka i, jak sądzę, warto się nad tym chwilę zatrzymać.

Oakeshott w pierwszej kolejności proponuje swoistą formę – jak sam to ujmie – zaangażowania badacza w teoretyzowanie postępowania człowieka. Tej kwestii poświęcony jest w dużej mierze esej otwierający rozważania, w którym autor wyraża swoje stanowisko metateoretyczne, zawarte w trzech odsłonach poświęconych kolejno: ogólnie istocie rozumowania, postaci idealnej postępowania człowieka oraz narzędziu badania teoretycznego, czyli zaangażowaniu na rzecz teoretyzowania swoiście ludzkiego.

2. Na marginesie warto dodać, że Oakeshott w latach 1951-1968 był profesorem nauki o polityce w London School of Economics and Political Science, gdzie objął katedrę po Haroldzie Laskim – innej dwudziestowiecznej sławie w tej dziedzinie.

3. Oakeshott sam komentuje to w interesujący sposób: „Grzechem akademika jest to, że tak długo dociera do sedna. Jednakże w tej opieszałości jest coś wartościowego; to, co ma do zaproponowania, może być, koniec końców, bez większej wartości, lecz przynajmniej nie jest owocem niedojrzałym i łatwo go zerwać” (M. Oakeshott, *Edukacja polityczna*, [w:] tegoż, *Wieża Babel i inne...*, s. 76).

4. M. Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 2008, s. 9.

Michaela Oakeshotta opowieść o nowożytnej polityce

Michał J. Czarnecki

Oakeshott wprowadza tu figurę „wolnego sprawcy”, przez którą nie rozumie postępowania zakładającego możliwość „stanowienia o sobie”, lecz „formalną niezależność od pewnych warunków (...), którą sprawca może, ale której nie musi osiągnąć i którą, gdy ogarnia odpowiednio szeroki zakres, można słusznie nazwać »samostanowieniem« lub »autonomią«”. Oakeshott używa tej figury do opisu przemian, jakie dokonały się w nowożytności, czemu poświęcony jest trzeci z kolei esej, dotyczący powstawania państwa europejskiego, jednak można ją zinterpretować znacznie szerzej – jako pewnego rodzaju propozycję etyczną i intelektualną zarazem, wariację na temat arystotelesowskiego *bios theoretikos*. Stanowi ona zatem interesującą odpowiedź na jedno z fundamentalnych pytań związanych z polityką, a mianowicie: jak żyć?

Przypomnijmy, że według Oakeshotta sytuację egzystencjalną badacza określa wędrówka, badanie zaś jest przygodą. Nawiązując do tego autor pisze: „Większość przewodników jest pewna, że zna drogę. Najgorsi nie wiedzą nic więcej; najlepsi są ci, od których możemy nauczyć się także sztuki wspinaczki i którzy nie przywiązują szczególnej wagi do punktu przeznaczenia”⁵. W innym miejscu zaś zaznacza, że

O postępowaniu człowieka jest rzadkim przykładem współczesnej refleksji, który wydaje się być prawdziwym głosem w tej rozmowie, głosem, który naprawdę warto usłyszeć. Stąd też dzieło to jest godne polecenia tym wszystkim, którzy – jak Hannah Arendt – rozpatrując „problem polityki” traktują oba człony tej kwestii – zarówno „problem”, jak i „politykę” – z należytą powagą i skupieniem.

„pojęcie bezwarunkowego lub ostatecznego rozumienia może być obecne w tle, ale nie odgrywa roli w tej przygodzie”⁶. Cóż oznaczają te słowa?

Wydaje się, że Oakeshott daje tu jasną wskazówkę dotyczącą drogi rozumienia filozoficznego „bycia w świecie” badacza. Jest to interesujące w kontekście tego, co w tej kwestii mieli do powiedzenia zarówno Leo Strauss, jak i Eric Voegelin. Strauss wypracował obraz filozofa jako badacza sytuującego się w opozycji do *polis*. Po między filozofem a miastem istnieje napięcie, wynikłe z odmienności pobudek, jakimi kierują się odpowiednio republika obywateli i mieszkańcy epikurejskiego ogrodu. Ci pierwsi nigdy nie przyjmą absolutystycznej (napędzanej filozoficznym erosem) perspektywy mierzenia od *doxa* ku *episteme*. Filozof jest więc kimś obcym w mieście, a zatem zmuszony jest zajmować się również tym, co Strauss nazwał polityką filozoficzną – pewną formą usprawiedliwiania swego

istnienia przed obywatelami *polis*; sztuką kamuflażu swych burzycielskich pasji. W tym ujęciu filozofia jest – jak pisze Paweł Śpiewak, komentując myśl Straussa – „najdoskonalszym sposobem życia, do którego wszyscy zostali powołani, ale bardzo niewielu zostało wybranych”⁷, zatem

5. Tamże, s. 207.

6. Tamże, s. 13.

7. P. Śpiewak, *Filozofia jako utopia zrealizowana*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 21. Stanowisko Oakeshotta w tej kwestii w jeszcze większym stopniu różni się od epikurejskiego wezwania *lathe biosas* (żyj w ukryciu!). Hannah Arendt (*Myslenie*) rozumiała owo wezwanie do samotności jako jeden z warunków myślenia. Wydaje się, że ucieleśnieniem takiej postawy współcześnie było życie, a także forma twórczości kolumbijskiego reakcjonisty Nicolasa Gomeza Davila. Zob. Ł. Dominiak, *Życie w ukryciu jako droga prawdy. Uwagi hermeneutyczne do scholiów Nicolása Gómeza Dávila*, [w:] *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Davila i jego dzieło*, red. B.J. Obidzińska, K. Urbanek, Warszawa 2008, s. 61-73.

czymś wielce elitarnym. Propozycja Oakeshotta, jeżeli chodzi o kwestię relacji filozof-*polis*, skierowana jest w przeciwnym kierunku niż na przykład refleksja Straussowska. Zbliża raczej postawę filozoficzną (czy też – by posłużyć się językiem Oakeshotta – postawę badacza) ku powszedniemu życiu. Można to odczytać jako próbę wpisania tej postawy w codzienne życie między ludźmi; i choć Oakeshott sam podkreślał burzycielskość refleksji filozoficznej, nie rozumiał, co znamienne, relacji filozofa z *polis* w tak dramatycznych kategoriach, jak Strauss.

Z kolei Eric Voegelin podkreślał, że żywiołem obywateli jest *kosmion* rozświetlany różnorodnością znaczeń (opinii), które dopiero mogą być teoretycznie ujęte przez noetycznego badacza w filozoficznej drodze z Pireusu ku Eleusis⁸. Co prawda koresponduje to wyraźnie z Oakeshottowską koncepcją badania jako wspinaczki, jednak trzeba pamiętać w tym miejscu o jednym: o ile Voegelin przywiązuje ogromne znaczenie do poczucia transcendencji i jego praca filozoficzna zmierza ku uwypukleniu egzystencjalnej sytuacji badacza jako będącego w platońskim stanie *metaxy* (pomiędzy) immanencją a transcendencją, o tyle Oakeshott mówi o odrzuceniu „punktu przeznaczenia” i oddaniu się samej pasji wspinaczki. Z pewną przesadą, konieczną dla uwypuklenia tej istotnej różnicy, można powiedzieć, że o ile filozofia polityki u Voegelina faktycznie jest wspinaczką ku górze, o tyle Oakeshott zaleca co prawda pielgrzymowanie, lecz po równinnej dziedzinie bez kresu czy końca.

Pewien trop interpretacyjny podsuwa w tym miejscu wzmianka Straussa: „To nie Sokrates

czy Platon, lecz Arystoteles jest prawdziwym twórcą nauki o polityce” – i dalej: „filozofowanie Arystotelesa nie ma też charakteru wspinaczki, który miało filozofowanie Sokratesa”⁹. Odnosząc się również do samej formy wykładu myśli, Strauss podkreśla, że Arystoteles, pisząc traktaty, ukazuje filozofa polityki jako nauczyciela prawodawców, natomiast Platon, zawierając swą filozofię polityczną w formie dialogów – jako prowadzącego rozmowę o najlepszym ustroju czy prawie w kontekście konkretnej społeczności. Pozwala to krytycznie odnieść się do zbyt pochopnego, jak się wydaje, umieszczenia Oakeshotta w gronie przedstawicieli arystotelesowskiej tradycji filozoficznej. Przeczy temu, po pierwsze, preferowanie rozmowy (perswazji) platońskiego dialogu nad narzucaną niejako przez arystotelesowski traktat formułę dowodzenia. Polityka jest dla Oakeshotta „przedsięwzięciem polegającym na namyśle, przekonywaniu czy argumentowaniu, nie zaś na dowodzeniu”¹⁰. Po drugie, zgoła nie w arystotelesowskim duchu jest antyteleologiczne myślenie, pełniące fundamentalną rolę w opisywanej przez Oakeshotta koncepcji stowarzyszenia cywilnego. Obecne jest ono w idei stowarzyszenia „nie przez uczucie, wybory złączenia sił w dążeniu do jakiegoś wspólnego rzeczowego celu, nie przez włączenie w tego rodzaju przedsięwzięcie i nie za sprawą autonomicznych podmiotów transakcji negocjujących z sobą w celu zaspokojenia przez siebie wybranych egoistycznych lub altruistycznych pragnień, lecz w obrębie praktyki czy języka obcowania”¹¹. Być może więc nie tylko nie należy tak zdecydowanie umieszczać refleksji Oakeshotta w tradycji arystotelesowskiej, lecz także warto z większą rezerwą potraktować

8. Zob. E. Voegelin, *Platoński ład duszy*, przeł. H. Krzeczowski, „Znak” 1985, nr 9-10 (370-371), s. 126-165.

9. L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania*, dz.cyt., s. 31.

10. M. Oakeshott, *O postępowaniu...*, s. 197.

11. Tamże, s. 208. Jak sądzę, niezwykle interesujące i mogące powiedzieć wiele więcej na temat arystotelizmu Oakeshotta byłoby porównanie jego koncepcji praktyki z koncepcją praktyki wypracowaną przez Alasdaira MacIntyre’a, uznawanego za głównego odnowiciela arystotelesowskiej teorii cnót.

Michaela Oakeshotta opowieść o nowożytnej polityce

Michał J. Czarnecki

propozycję zaliczenia jego myśli do nurtu żywo zainteresowanego zdyscyplinowanym badaniem polityki (Voegelin), które zwiemy obecnie nauką o polityce. *O postępowaniu człowieka* wydaje się podsuwać argumenty na rzecz tezy, że dla Oakeshotta kwestią fundamentalną nie jest dowodzenie racji w traktatach, lecz wyłącznie swoiście rozumiana „rozmowa ludzkości”; nie badanie polityki w świetle jej absolutnych fundamentów, lecz namysł nad samą postawą człowieka wobec konkretnej rzeczywistości i jego życia *inter homines* z punktu widzenia konkretnego „tu i teraz”.

Z kolei czynione tu porównania z refleksją Leo Straussa mogą również wzbudzić pewne zastrzeżenia, jako że Oakeshott odrzuca fundamentalną dla filozofii politycznej Straussa kategorię natury ludzkiej. Píše Oakeshott, że „»natura ludzka« nawet rozpoznana jako postać idealna złożona z możliwości dyspozycyjnych, jest nieadekwatnym narzędziem rozumienia rzeczowych postępów sprawczych podmiotów”¹². Czyny i wypowiedzi człowieka mają charakter przygodny, stosunek między nimi wyraża jedynie „więź incydentalną”. Czy można zatem uznać refleksję Oakeshotta za pewną prefigurację postmodernistycznego relatywizmu, zaś jego autora za piewcę rortiańskiej przygodności i płynnej nowoczesności? Są to tezy być może zbyt daleko idące, choć należy pamiętać, że niektórzy badacze próbują interpretować Oakeshotta jako przedstawiciela (i wyraziciela) nowoczesności¹³. Jak sądzę, jednoznaczne osadzenie autora *Racjonalizmu w polityce* w obu tych kontekstach jest zbyt pochopne. Pewną

podpowiedź znajdujemy i tym razem u Leo Straussa, który wskazuje, że w pojęciu „drogi” czy „zwyczaju” odnajdujemy prefilozoficzny ekwiwalent „natury”¹⁴. Obecna u Oakeshotta pochwała postępowania zgodnego z pewnym obyczajem (jako różnego od krytykowanej moralności refleksyjnej, skierowanej ku pewnym ideałom¹⁵) oraz podkreślanie, iż refleksja nad samym zachowaniem jest pewną drogą pielgrzymą w świecie, sprawia, że wypada tę kwestię uznać za bardziej złożoną. „Jeżeli przyjmujemy – pisze Strauss – iż idea drogi jest rzeczywiście przedfilozoficznym odpowiednikiem natury, to musimy natychmiast dodać oczywiste spostrzeżenie: pomiędzy wieloma drogami jest jedna, która jest szczególnie ważna i jest to droga wspólnoty do której należymy – nasza droga. Nasza droga jest, oczywiście, drogą właściwą. A dlaczego jest drogą właściwą? Odpowiedź: gdyż jest stara i własna, albo, żeby użyć pięknego wyrażenia Edmunda Burke’a, ponieważ jest »wychowana w domowej perspektywie«”¹⁶. Te słowa, jak sądzę, dopełniają postawioną wyżej tezę, że to, czym Oakeshott jest zainteresowany w najwyższym stopniu, nie ma charakteru filozoficznego *sensu stricto* (tj. dociekania wiedzy o całości), a jest raczej próbą zrozumienia życia konkretnego, próbą przeniknięcia wspólnotowego istnienia i znajdującej się w nim jednostki w sposób, który bardziej od umiłowania wiecznej prawdy wyraża przywiązanie do określonych zwyczajów i starania o zadowolenie się pośród nich.

O ile dwa pierwsze eseje spośród składających się na *O postępowaniu człowieka* poświęcone

12. Tamże, s. 113.

13. Zob. E. Podoksik, *In Demence of Modernity*, Exeter 2003; A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000; M. Polakowski, *Indywidualność jako kategoria filozofii Michaela Oakeshotta*, „Dialogi Polityczne” 2008, nr 8, s. 263-275.

14. L. Strauss, *Postęp czy powrót*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania*, dz.cyt., s. 221.

15. M. Oakeshott, *Wieża Babel*, [w:] tegoż, *Wieża Babel i inne...*, s. 221-242; podobną perspektywę wyraża również recenzowana tu praca.

16. L. Strauss, *Postęp czy powrót*, dz.cyt., s. 222.

są z gruntu rozważaniom czysto teoretycznym, o tyle w trzecim eseju Oakeshott odnosi się bezpośrednio, w świetle zaprezentowanej w poprzednich esejach koncepcji teoretyzowania postępowania człowieka i postaci idealnej stowarzyszenia cywilnego, do fenomenu nowożytnego państwa europejskiego. Wychodząc od wizji „wyłonienia się państwa europejskiego na gruncie życia i myślenia średniowiecznego”, przechodzi autor do analizy państwa w epoce nowożytnej. Odrzucając inne popularne, szczególnie w nurcie konserwatywnym, interpretacje państwa – jako „organizmu” czy jako „rodziny” – przedstawia własne zrozumienie tej kwestii. Posługuje się tu parą analogii, wyróżniając niejako dwa modele państwa, funkcjonujące w nowożytności w nierozdzielalnym splocie: mówi o państwie pojmowanym jako *societas* oraz jako *universitas*. Zawartą w tym eseju analizę można więc śmiało umieścić obok innych znanych prób uchwycenia tego, czym jest nowożytność: teorii gnozy Voegelina; Straussowskiej pary tradycji nowożytników i starożytników i związanej z tym koncepcji „trzech fal nowożytności”; teorii hiszpańskiego filozofa polityki i prawa Francisco Elíasa de Tejaday y Spínoli opisującej wyłanianie się nowożytności w kategoriach pięciu zerwań (*rupturas*) z cywilizacją klasyczo-chrześcijańską: religijnego, etycznego, politycznego, jurydycznego oraz socjologicznego; wreszcie koncepcji włoskiego myśliciela Augusto del Nocego, który pojmuje nowożytność (czy kryzys moderny) jako rywalizację dwóch tradycji wywodzących się od Kartezjusza: laickiego racjonalizmu (Spinoza, Leibniz, Hegel, Marks) kulminującego w filozofii rewolucji oraz chrześcijańskiego ontologizmu (Pascal, Malebranche, Vico, Rossmini), którego zwieńczeniem jest idea *Risorgimento*.

Mówiąc o państwie jako *societas*, Oakeshott ma na myśli typ stowarzyszenia, który ce-

mentują nie względy osiągnięcia jakiegoś konkretnego celu, do jakiego powołana jest wspólnota, ani realizowania jakiegokolwiek interesu. *Societas* jest więzią zbudowaną na poczuciu lojalności wobec określonych reguł, a zatem „immanentnym rysem takiego typu stowarzyszenia jest (...) uznanie pewnych domyślnych kategorii tego związania, uznanie na przykład pewnej wspólnej kondycji językowej”¹⁷. Stąd – konkluduje Oakeshott – „państwo ujęte w pojęcie *societas* jest tym, co gdzie indziej nazwałem *civitas*, a jego rząd (niezależnie od konstytucji) jest nomokracją, której prawa rozumie się jako warunki postępowania, a nie narzędzia zaspokajania wybranych potrzeb”¹⁸. Rzeczników takiego modelu stowarzyszenia (które Oakeshott określa tu również mianem *civitas peregrina*) w nowożytnej Europie widzi u Niccolò Machiavellego, autorów *The Federalist* (szczególnie Jamesa Madisona), Benjamina Constanta, barona de Montesquieu czy Wilhelma von Humboldta. Poświęca również uwagę autorom, którzy teoretyzowali na temat państwa jako *societas* w kategoriach jego postulatów. Do tego grona Oakeshott zalicza: Thomasa Hobbesa, Barucha Spinozę, Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego, więcej miejsca poświęcając w tym kontekście Jeanowi Bodinowi oraz Georgowi Wilhelmowi Friedrichowi Heglowi.

Z kolei państwo jako *universitas* Oakeshott określa mianem rządów o charakterze teokratycznym. Państwo takie „oznacza zrzeszenie inteligentnych sprawców, którzy rozpoznają się jako zaangażowani w zbiorowe przedsięwzięcie dążenia do zaspokojenia wspólnego rzeczowego pragnienia; wielu staje się jednym z uwagi na pospólne zaangażowanie i wespół stanowi siedlisko całkowitej władzy nad sposobem dążenia do związanego

17. M. Oakeshott, *O postępowaniu...*, s. 229.

18. Tamże, s. 230.

Michaela Oakeshotta opowieść o nowożytnej polityce

Michał J. Czarnecki

z tym celu¹⁹. Główną rolę w ukształtowaniu się takiego modelu państwa autor przypisuje postaci Francisa Bacona, rzecznika sposobu myślenia o państwie, „na gruncie którego państwo to jest rozpoznane jako w istocie tożsame – nie zaś tylko związane – z pewną »gospodarką«²⁰. W ten nurt Oakeshott wpisuje również myśl Saint-Simona, klasyczną ekonomię i oświeceniowy kameralizm. W innym miejscu, niejako zamykając rozważania na ten temat, stawia zaś tezę, że obecnie państwa europejskie nie tylko realizują model *universitas*, lecz zarazem przybrały pewien specyficzny charakter, który autor określa mianem państwa jako sanatorium, wspólnoty cierpiących, gdzie „urząd rządu jest zaangażowaniem leczniczym”, natomiast polityka jest utożsamiana z „umacnianiem tego odczytania położenia człowieka”²¹.

Co charakterystyczne, odnośnie do tego zamykającego książkę eseju należy stwierdzić, że w przeciwieństwie do innych autorów, którym przypisuje się zasługę podniesienia filozofii polityki z głębokiego kryzysu, w jakim trwała do połowy XX wieku – takich jak Voegelin czy Strauss – Oakeshott zdaje się być w znacznie większym stopniu pogodzony z nowoczesnością. Po pierwsze, nie zajmuje go refleksja nad przeszłością. Inaczej niż Voegelin, którego główna praca rozpoczyna się od analizy koncepcji ładu w starożytnych imperiach Sumerii, Babilonii oraz Egiptu, czy Straussa, który swą najwyższą uwagę poświęcał przede wszystkim przedstawicielom wyróżnionej przez siebie Wielkiej Tradycji filozofii polityki (Platon, Arystoteles, Tukidydes, Ksenofont, Mojżesz Majmonides, Al-Farabi), Oakeshott skupia swoją uwagę właściwie wyłącznie na nowożytności,

odnosząc się do średniowiecznych teorii politycznych (Jan z Salisburys, John Fortescue, Dante Alighieri, święty Tomasz z Akwinu, Marsyliusz z Padwy) jedynie po to, aby ukazać proces wyłaniania się nowożytnego państwa europejskiego ze średniowiecznego uniwersum. Po drugie, nie koncentruje się na myśli wybranych myślicieli czy na prądach intelektualnych, które zdominowały epokę nowożytną (jak czynili to na swój sposób tak Strauss, jak i Voegelin), lecz stara się zrozumieć konkretne warunki, jakie człowiek nowożytny wybierał dla siebie do życia z innymi. Po trzecie, Oakeshott bardzo poważnie traktuje tradycję nowożytną i ich głównych rzeczników; *de facto* to z nimi prowadzi swą rozmowę, to oni są towarzyszami jego podróży.

Poruszone tu wątki nie wyczerpują rzecz jasna bogactwa tej książki. Celem tego omówienia było przede wszystkim włączenie się w troskę o to, co – zarówno Oakeshott, jak i Strauss – nazywali edukacją liberalną. Idąc zatem tą ścieżką można powiedzieć, że celem tym było nie tylko wsłuchanie się w to, co ma do powiedzenia autor, lecz również próba podjęcia wysiłku wywołania „wielkiej rozmowy między wielkimi umysłami”²² w takiej formie, by wysiłek ten pozostał „ćwiczeniem się w najwyższej formie skromności – nie stając się jednak uniżonością”²³. Gdy spojrzeć w ten sposób, *O postępowaniu człowieka* jest rzadkim przykładem współczesnej refleksji, który wydaje się być prawdziwym głosem w tej rozmowie, głosem, który naprawdę warto usłyszeć. Stąd też dzieło to jest godne polecenia tym wszystkim, którzy – jak Hannah Arendt – rozpatrując „problem polityki” traktują oba człony tej kwestii – zarówno „problem”, jak i „politykę” – z należytą powagą i skupieniem.

19. Tamże, s. 233.

20. Tamże, s. 321.

21. Tamże, s. 345.

22. L. Strauss, *Czym jest edukacja liberalna*, przeł. Ł. Dominiak, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 7, s. 23.

23. Tamże, s. 25

W tym też kontekście lepiej być może daje się zrozumieć niepopularność myśli Oakeshotta w Polsce, o której wspomnieliśmy na wstępie. Trawersując słowa Alvina Johnsona, autora przedmowy do dzieła Straussa *On Tyranny*, można podsumować tę sytuację następująco: współczesny człowiek „poszukuje użytecznych odpowiedzi, a nie mglistych fundamentów”²⁴.

Natomiast Michael Oakeshott daje nam przede wszystkim zaproszenie do rozmowy i myślenia.

Michał J. Czarnecki

*student politologii,
przygotowuje pod kierunkiem
prof. Jacka Bartyzela rozprawę doktorską
w Zakładzie Hermeneutyki Polityki
w Instytucie Politologii Uniwersytetu
Mikołaja Kopernika w Toruniu.
Redaktor naczelny studenckiego pisma
naukowego „Dialogi Polityczne”.
Stały współpracownik „Teologii Politycznej”.*

24. Cyt. za.: *Faith and Political Philosophy. Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, red. P. Emberley, B. Cooper, University of Missouri Press, Columbia-London 2004, s. 49.