

Paweł Armada: Historia filozofii politycznej W. Juliana Korab-Karpowicza

O ile, jak sądzi Korab-Karpowicz, natura ludzka jest dana na zawsze, o tyle cywilizacja zależy od cnoty



O ile, jak sądzi Korab-Karpowicz, natura ludzka jest dana na zawsze, o tyle cywilizacja zależy od cnoty

Tekst ukaże się w następnej tece Pressji

Historia filozofii politycznej jest jedną z tych dziedzin, w których założenia teoretyczne czy preferencje badacza, wchodzącego w rolę przewodnika, wyraźnie determinują charakter jego ustaleń. To, w jaki sposób czytamy Platona i jak chcemy, żeby Platon był czytany, zależy od naszej oceny samej możliwości filozofowania oraz od tego, czy według nas filozofowanie może stanowić racjonalną, powszechnie

akceptowaną miarę dla tych, którzy uczestniczą w życiu politycznym. Innymi słowy, zależy od tego, czy Platon jest dla nas przodkiem z obrazu, czy żywym nauczycielem.

W. Julian Korab-Karpowicz pozwala w swojej książce przemówić dziesięciu nauczycielom, którzy wszyscy okazują się żywi, niezależnie od tego, czy są przedstawicielami konstytutywnej dla Zachodu tradycji klasycznej, czy też mniej lub bardziej radykalnymi jej krytykami. Książka ta, na pewno godna polecenia studentom politologii, jest w naszym kraju dziełem pionierskim. Różni się ona od typowych podręczników „historii doktryn politycznych i prawnych”, które, zdaje się, nadal dominują w tej dziedzinie. „Doktryny” rozpatruje się w nich zasadniczo w podziale na epoki, których poszczególni myśliciele byli „przedstawicielami”. Arystoteles to na przykład przedstawiciel starożytnej greckiej formacji *polis*, a Machiavelli – renesansowego włoskiego państwa-miasta; ten pierwszy broni ładu opartego na niewolnictwie, ten drugi stara się nakłonić feudałów do skutecznego działania zapewniającego jedność polityczną; spuścizna pierwszego jawi nam się jako wyraz zjawisk zachodzących w IV wieku p.n.e., spuścizna drugiego – jako fenomen XVI-wieczny. Historię oczywiście warto znać, ale – z punktu widzenia politologa mającego wyczuć zmiany i konkrety w życiu politycznym – problemy dawnych epok nie są naszymi problemami.

Aby móc sięgać na serio do myśli klasyków, potrzebne jest inne spojrzenie na pisarstwo filozoficzne. Fundamentalnej wagi założeniem, jakie przyjmuje Korab-Karpowicz, jest pogląd o istnieniu natury ludzkiej. Natura jest niezmienna i refleksja nad naturą jest niezmiennie aktualna. W dziejach Europy stała się ona podstawą tradycji myślenia o polityce przez pryzmat cnoty, czyli pełni tego, ku czemu skłania osobę

ludzką jej natura (dla chrześcijan ustalona przez Stwórcę), w ramach ustroju politycznego, w którym ta osoba żyje i który współtworzy. We *Wstępie* – który wraz z *Zakończeniem* służy otwartemu wypowiedzeniu stanowiska autora – czytamy, że „tradycja klasyczna to tradycja moralna, która wyłoniła się w myśli politycznej Zachodu. Obejmuje myślicieli, dla których polityka jest nieodłącznie związana z etyką i którzy podkreślają wagę cnót w życiu publicznym” (s. 9). Jest tu więc miejsce dla Greków oraz Rzymian, ale również dla chrześcijan; chrześcijaństwo konfrontuje się z dziedzictwem starożytności i wprowadza nowe pojęcia lub znaczenia, jak „wiara” czy „łaska”, jednak to dzięki autorom chrześcijańskim osiągnięcia starożytnych mogą przetrwać i zachować istotną wymowę. W tym ujęciu średniowieczna scholastyka oznacza twórczą kontynuację dorobku pogańskich klasyków, a wręcz „klasycyzm i chrześcijaństwo zlewają się w jedną formację kulturową, która zostaje z kolei zaatakowana przez modernizm” (s. 8). „Modernizm” – osobliwie dobrany, gdyż nienaturalnie brzmiący, termin – czyli myślenie nowoczesne, pewien zestaw idei bądź wydumanych recept na życie, które towarzyszą nam – w wymiarze rewolucyjnej teorii, lecz także rewolucyjnej praktyki – od dobrych kilkuset lat, przeciwko którym budzi się reakcja rzeczników „post-modernizmu”. Być może należy to potraktować jako drugie zasadnicze założenie Korab-Karpowicza: współcześni ludzie bardzo pragną gwałcić naturę i prawie cała współczesna myśl polityczna żyruje ten potencjalny gwałt.

Politologowie często mają ochotę prognozowania przyszłości. Jeśli uznać, że takie prognozy nie są beznadziejnym intelektualnie zadaniem, to ważne wyda się stwierdzenie, że w celu nakreślenia przyszłych stanów rzeczywistości politycznej „nie wystarczy ocenić obecną politykę gospodarczą i militarną danego państwa. Trzeba się zapytać, jakie idee ożywiają jego obywateli, jakie jest ich morale i jakie

tendencje przeważają w ich wychowaniu” (s. 11). O ile, sądzi Korab-Karpowicz, natura ludzka jest dana na zawsze, o tyle cywilizacja – na przykład europejska czy amerykańska – zależy od cnoty, czyli „jakościowej zmiany pozytywnej”, pielęgnacji duszy wyzwalającej ludzką aktywność. W dziejach ludzkości odnajdujemy na przemian okresy wzrostu moralnego i upadku w przyziemność i bylejakość, kosmopolityzm i materializm; Rzym jest najlepszym przykładem – od republikańskiej cnoty do zapomnienia o cnotcie. Zanik obywatelskiej postawy moralnej prowadzi do upadku cywilizacji.

Oslabienie czy rozmontowanie „tradycji klasycznej” zostaje w tej książce przypisane Niccolo Machiavellemu i – przede wszystkim – Thomasowi Hobbesowi. Właściwe rozdroże umiejscowiono wszakże na kontynencie amerykańskim: to w myśli autorów *Federalisty*, w znacznej mierze antycypowanej przez Johna Locke’a, widać uświadomioną kontrowersję między nauką polityczną jako nauką cnót a nowym, oświeceniowym projektem republiki ludzi wolnych i równych. Zdaniem Korab-Karpowicza ojcowie-założyciele zdołali na długo zaszcześcić w ustroju Stanów Zjednoczonych pewne elementy myślenia klasycznego, ostatecznie jednak przewagę zdobył tam „paradygmat nowożytny”. „Na skutek rewolucji behawioralnej, która miała miejsce w naukach społecznych lat pięćdziesiątych XX wieku, Ameryka stała się bastionem moderności” (s. 353), wkrótce zaś nadeszła era dominacji prądów takich, jak feminizm czy teoria krytyczna szkoły frankfurckiej, które wpisują się już w formację myślową „post-moderności”. Zmiany te nie miały tylko charakteru lokalnego: „Ameryka nie jest tylko kontynentem czy państwem. To symbol przemian na świecie. Jest ucieleśnieniem idei, które zdominowały świat w stopniu większym, niż jakiegokolwiek inne idee

wcześniej” (s. 353). Jakież to idee? W czym przejawia się „(post-)moderność” jako źródło oddziaływania na rzeczywistość polityczną?

Przede wszystkim mamy tu do czynienia z ujęciem ludzkiego indywiduum jako istoty spełniającej się w przekraczaniu zastanych ograniczeń i kierującej się potrzebą zaspokojenia swoich pożądań. Lepiej zaś: „granicę między klasycznością (tradycyjnością) a modernością wyznacza woluntaryzm rozumiany jako praktyka społeczna” (s. 354), czyli zastąpienie teorii czy poszukiwania prawdy „wołą działania” i „myśleniem transformacyjnym”. To, co w rzeczywistości – a rzeczywistość jest niesłychanie złożona – porusza ludzi, redukuje się zatem do rzekomej pojedynczej zasady, która stanowiłaby klucz do pożądanych przekształceń natury czy świata. Projekt liberalny to jeden z politycznych sposobów przejawiania się „moderności” (obok tak skrajnych jak dawny rewolucyjny marksizm), wymuszający niejako eskalację jednostkowych pożądań, co zaciera granice moralne i niszczy poczucie sprawiedliwości. Szczególną wewnętrzną reakcją na ten kierunek jest „post-moderność” z występującą w niej celebracją „różnorodności” przez język walki z „opresją”. Zarówno wizja „jedności”, jak i wizja „różnorodności” okazują się sztucznym rezultatem nowożytnego myślenia o polityce czy społeczeństwie. W praktyce oznacza to – i Korab-Karpowicz nie waha się wypowiedzieć pod koniec swych wywodów całkiem jednoznacznej diagnozy – najdalej idący kryzys podstawowych instytucji społecznych, spośród których państwo ulega zasadniczemu osłabieniu na skutek wykreowanych w nowożytności procesów globalizacyjnych. Z kolei „oderwane od wszelkich podstaw i coraz bardziej wyobcowane z samych siebie, post-modernistyczne jednostki unoszą się w bezkresnym wszechświecie, który zapewnia wolność, ale nie daje żadnej orientacji. Wolna od rodziny i ojczyzny jednostka staje się

singlem. Ceną za tę indywidualną wolność jest samotność i duchowa bezdomność, a jej ostatecznym skutkiem – upadek cywilizacji i demontaż społeczeństw zachodnich” (s. 356). Biorąc poważnie tego rodzaju opis, należy przyznać, że nowożytna myśl polityczna, dumna z przecięcia więzów „tradycji klasycznej”, doprowadziła do degrengolady czy zapaści cywilizacyjnej. Ale też, powiedzmy, wynaturzenie oznacza odebrania szczęścia ludziom w globalnej skali.

Uchwycenie intelektualnych założeń Korab-Karpowicza pozwala rozjaśnić zamysł jego pracy i z większym zrozumieniem podążyć tropem zaproponowanej narracji historyczno-filozoficznej, która wszak urywa się na autorach *Federalisty* i nie próbuje objąć wielkich twórców myślenia nowoczesnego, jak Jean Jacques Rousseau czy Karol Marks, będących radykalnymi dziedzicami Machiavellego i Hobbesa. Autor pisze, by przypomnieć tradycję klasyczną i zarazem ku przestrodze. Wsłuchanie się w głos wielkich teoretyków cnoty służy pobudzeniu przemiany naszych charakterów w obliczu prawdopodobnej zapaści.

Czy ten cel udaje się zrealizować? W dużej mierze tak, bo jest to lektura bogata, wciągająca i przyjazna dla czytelnika. Tu i ówdzie można znaleźć pewne słabe punkty, na przykład pewien niedosyt pozostawia rozdział poświęcony Platonowi, który przecież „w swej wizji państwa i polityki [...] dotarł na wyżyny ducha, do których rzadko kiedy docierają ludzie” (s. 62). Dialog *Prawa* został właściwie ledwo wspomniany, a napięcie między idealizmem wychowawcy i pesymizmem w kwestii zachowań ludzi rysuje się dość mętnie. Z kolei interesująca sugestia, że dzieło Arystotelesa należy odczytywać jako polemikę z „ideologią imperialną Aleksandra” (s. 69, 80) wzmagają jedynie apetyt czytelnika na rozwinięcie tego wątku. Trudno jednak nie zauważyć, że rozwinięcie

choćby wskazanych wyżej punktów uczyniłoby z książki Korab-Karpowicza cegłę nie do uniesienia przez większość młodych politologów.

Na pewno istotny wpływ na kształt książki ma to, że jest ona rozbudowaną wersją zbioru esejów poświęconych poszczególnym myślicielom, pierwotnie napisanych po angielsku (Korab-Karpowicz 2010b). W obecnym wydaniu pojawiły się między innymi bardzo pomocne uogólnienia i uwagi dotyczące historycznego tła omawianych autorów. Jasne jest, że mamy do czynienia z bardzo dobrym wyborem, jeśli chodzi o analizowane postaci, jednak wybór ten przynajmniej w jednym punkcie zawodzi i to bardzo. Otóż brakuje Dantego i – nade wszystko – Marsyliusza z Padwy, który ani razu nie jest wspomniany w całym tekście! Bez nich, a także bez szkotystów, okhamistów, koncyliarystów czy millenarystów opowieść o słabnięciu i załamaniu „tradycji klasycznej” wydaje się niepełna. Takie są, być może, nieuchronne prawa selekcji; jeśli myślimy o zaproszeniu do filozofii politycznej, to należy im się poddać, byle uważnie i świadomie.

Na koniec jeszcze jedno nasuwające się porównanie. W ostatnim czasie ukazało się w Polsce kilka książek mających w tytule „filozofię polityki”. Na czoło wysuwa się monumentalna *Historia filozofii politycznej* zredagowana przez Leo Straussa i Josepha Cropseya (2010), której przekład otrzymaliśmy niemal jednocześnie z pracą Korab-Karpowicza. Jest to zbiór esejów napisanych z wielkim rozmachem przez całe środowisko autorów, dlatego niesprawiedliwe byłoby proste porównywanie obu tych prac. Różne są też założenia intelektualne obu książek: dla straussistów kluczowy jest konflikt między filozofią a „miastem”, między indywiduum poszukującym prawdy i zbiorowością opierającą się na prawdzie zastanej, między tym, co można powiedzieć

drugiemu filozofowi, a tym, co może usłyszeć współobywatel czy współwyznawca. Książka Korab-Karpowicza nie zakłada tego rozróżnienia, skłaniającego do radykalnych i często umyślnie pogmatwanych reinterpretacji dzieł filozoficzno-politycznych (Armada 2011). Jest pod tym względem, by tak rzec, bardziej szczerą i otwartą w swym przesłaniu powrotu do cnót.

Paweł Armada

W. Julian Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej od Tukidydesa do Locke'a*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2010

Patronat nad książką objęła Teologia Polityczna