

POLITYKA JAKO POLITYKA

Paweł Śpiewak

W stronę dobra wspólnego,

Fundacja ALATHEIA, Warszawa 1998, 309 s.

Tradycja filozofii polityki jest niemalże równowieczna z samą polityką. Filozofia jednak, jako „nauka teoretyczna”, obejmuje swym zakresem grunt bardziej stabilny, chociażby z racji poszukiwania „pierwszych zasad”. Jest na tyle ogólna, że nawet gdy przedmiotem swych zainteresowań uczyni politykę, nie grozi jej samounicestwienie (mimo rozbieżności proponowanych rozwiązań). Inaczej rzecz się ma z polityką. Na jej polu polifonia prowadzi do konfliktów nierozstrzygalnych, a praktyczne wymogi nie znajdują oparcia w tym, co „wieczne i niezmienne”. Sytuacja nabiera grozy z chwilą, gdy w życiu politycznym przewodnią rolę zaczynają odgrywać mechanizmy konkurencji – wówczas scena polityczna przekształca się w arenę niezbyt konstruktywnej walki. Przedstawiciele różnych obozów przestają się porozumiewać, tkwiąc w dogmatycznym uporze lub realizując cele pozapolityczne. Drogi poszczególnych ugrupowań rozeszły się dawno temu, każda orientacja ma swą głęboką tradycję. Suma owych tradycji nie wyznacza jednak systemu wartości porządkującego życie społeczne. Dlatego, aby znaleźć receptę na ów chaos, trzeba sięgnąć do korzeni samej polityki. Oczywiście, recepta musi jeszcze trafić do tych, którym została przepisana.

Książka Pawła Śpiewaka *W stronę wspólnego dobra* to propozycja spojrzenia na politykę przez pryzmat jej (niegdyś) fundamentalnych pojęć – dobra wspólnego i roztropności – cnoty politycznej. Rozpatrywanie ich w kontekście współczesnej myśli politycznej zmusza do uznania, że pojęcia te stają się coraz bardziej odległe, a w większości doktryn pełnią jedynie hasłową i tym samym marginalną funkcję.

Zamiarem autora nie jest jednak przeprowadzenie prostej krytyki obecnego kształtu myśli politycznej poprzez stwierdzenie powyższego faktu, tym bardziej, że trudno wskazać kryteria jednoznacznie obligujące do przywrócenia idei dobra

wspólnego centralnego miejsca. Autor we wstępie zapowiada, że będzie bronił następujących tez: „*Primo*, polityka jest sferą samoistną, nieredukowalną do żadnego innego obszaru aktywności ludzkiej. Posiada swoje specyficzne i poza- czy ponadideologiczne wymagania, idiomy wypowiedzi. *Secundo*, sfera polityczna angażuje specyficzne ludzkie umiejętności i cnoty, z których zasada roztropności wydaje się sprawnością najważniejszą”¹. Konsekwencją tak określonego zamiaru jest przedstawienie modelu polityki nawiązującego do koncepcji Arystotelesa, co nie oznacza jednak rezygnacji ze zdobyczy np. myśli liberalnej. Postulaty autora dotyczą nie tyle formalnych rozstrzygnięć, co kształtu polityki: „Chodziłoby mi raczej o politykę myślaną z wewnątrz tradycji, etosu, zdrowego rozsądku”². Nie będzie to więc wykład doktryny, a właśnie propozycja innego niż czysto instrumentalne spojrzenia na politykę, spojrzenia uświadamiającego jej rolę, metodę i możliwości, roztaczającego wizję uprawiania polityki – jako polityki właśnie. To w tym miejscu ożyje myśl Stagiryty.

Czym jednak jest owo tytułowe „wspólne dobro”? Kluczem do odpowiedzi na to pytanie będzie przypomnienie, czym jest polityka dla Arystotelesa. Rozdział poświęcony temu problemowi stanowi szczególną część książki i jest kluczem narzucającym właściwy kontekst odczytania pozostałych.

Według Arystotelesa celem wszelkiego działania jest dobro. Polityka jest nauką naczelną i najbardziej kierowniczą, jej przedmiotem jest dobro najwyższe. Choć osiągnięcie celu jest miłe dla jednostki, to dla państwa jest rzeczą piękniejszą i bardziej boską. Arystoteles przemawia do ludzi dojrzałych, którym wiek już pozwolił na wykształcenie cnot – trwałych dyspozycji do właściwego postępowania. Naczelnym i podstawowym zadaniem obywateli jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na ustroju państwowym. Sporo problemów pojawia się w związku z niemożnością przeniesienia pewnych ustaleń Arystotelesa na język współczesnego doświadczenia politycznego. To, co najistotniejsze, trzeba sobie raczej wyobrazić niż opisać. Państwo istnieje z natury i w sposób naturalny przenikają się u Arystotelesa pojęcia szczęścia państwa, szczęścia obywateli, ich powinności. Państwo jest tym szczęśliwsze, im lepsze. Śpiewak próbuje odkryć znaczenie głównych pojęć *Polityki* i *Etyki nikomachejskiej*, a także pozycję, z jakiej zostały określone. Dla tradycji myśli politycznej ważne będą pojęcia obywatela, dobra wspólnego i roztropności. Obywatelem w sensie najwłaściwszym jest ten, kto uczestniczy w rządzeniu państwem. Właściwie tylko obywatel naprawdę jest, bo choć wszyscy ludzie są w pewien sposób wyróżnieni ze świata z racji zdolności myślenia i mówienia, to obywatel jest tym, który działa na polu najbliższym najwyższego dobra. Arystoteles przedstawia typologię ustrojów politycznych, każdorazowo opisując mechanizm uczestniczenia w rządach. Jednak owo uczestnictwo jest zupełnie inne od dzisiejszego, nawet w ustroju demokratycznym polega na tym, że na przemian jest się rządzącym i rządzonym. To, co istotne dla kierunku

¹ P. Śpiewak *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 10.

² *Ibidem*.

analizy Śpiewaka, to określenie cech, jakie rządzący winien posiadać. Tu na pierwszy plan wysuwa się pojęcie *phronesis* – roztropności. „Można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”³ – czytamy w *Polityce*, a dalej – „dzielny władca jest dobry i rozumny, a obywatel niekoniecznie musi być rozumny”⁴. To skłania Arystotelesa do stwierdzenia, że najlepsze państwo nie uczyni obywatelem rzemieślnika. W tym punkcie zbiega się kilka poruszonych wcześniej problemów, a ich rozstrzygnięcie dokonuje się z perspektywy omówienia życia czynnego: „celem życia jest owocna działalność, a więc pewna aktywność, a za najbardziej aktywnych uważamy nie wykonawców działań zewnętrznych, lecz tych, którzy je myślą niby inżynierowie kształtują”⁵. Takim inżynierem jest filozof, ale także polityk, którego cechuje roztropność, w każdym wypadku bowiem budowniczym jest rozum. Głównym zadaniem rządzącego jest regulowanie i rozstrzyganie tych spraw, które z racji ogólnego charakteru skodyfikowanego prawa nie znajdują w nim swych rozstrzygnięć. Ustrój jest czymś wtórnym w stosunku do celu – zapewnienia obywatelom życia szczęśliwego. W ten sposób dochodzimy do pojęcia dobra wspólnego, które – jak pisze Śpiewak – „jest czymś kruchym i trudnym do osiągnięcia. Jego kruchość tkwi w samej istocie *phronesis*. Tkwi w warunkach zewnętrznych, z którymi każde państwo musi się borykać. Tkwi w nieuchronnej wielości ludzi, różnorodności ich interesów i potrzeb, owocującej często napięciami i konfliktami. Dobro wspólne nie jest więc czymś danym, nie jest gotowym wzorcem, do którego trzeba się nam dostosować. Jest osiągnięte rzadko i z wielkim trudem. Tym większej troski wymaga od obywateli, bo tylko do nich przecież przynależy i od nich przede wszystkim zależy”⁶.

To z tej perspektywy i w tym tonie przemawia Arystoteles. I w ten sposób, idąc za propozycją Śpiewaka, należy go słuchać. Nie jest to konkretna wskazówka, jak należy działać, ale przesłanie, z jakiego myślenia działanie ma wyrastać. Dobro wspólne u Arystotelesa przekracza wszelkie wymiary praktyczne i ekonomiczne. Jasną jest rzeczą, że nie sposób dziś zaadaptować większości cząstkowych ustaleń Stagiryty, zbyt wiele rozstrzygnięć zapada u niego na poziomie oczywistości – dla nas niepojętej. (Jeśli komuś przydarzyło się urodzić niewolnikiem, to stało się tak „z natury”). Nie jest to jednak powód, by odrzucać całość myśli Arystotelesa lub wykazywać niedorzeczność jej części. Stąd też w książce Śpiewaka kilka słów krytyki skierowanej przeciw postawie prezentowanej przez Poppera i jednoczesna ostrożność w formułowaniu kategorycznych ocen – przywoływanie wielu możliwych interpretacji i komentarzy.

Jednym z mocniej zarysowanych aspektów książki Śpiewaka jest przegląd współczesnego krajobrazu myśli politycznej na tle tradycji zapoczątkowanej przez Stagirytę.

³ Arystoteles *Polityka*, 1276 b.

⁴ *Ibidem*, 1277 a.

⁵ *Ibidem*, 1325 a.

⁶ P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 128.

I tak analiza nauki społecznej Kościoła – od encykliki *Renum novarum* Leona XIII po *Laborem exercens* Jana Pawła II – prowadzi do obserwacji, że pojęcie dobra wspólnego pojawia się tam coraz rzadziej, główne akcenty przeniesione zostają na krytykę liberalnego indywidualizmu – prowadzącego do społecznego atomizmu oraz socjalistycznego (czy nacjonalistycznego) kolektywizmu. Kościół zaleca bieżące interpretowanie sytuacji polityczno-społecznej w kontekstach Ewangelii, ale powstrzymuje się przed formułowaniem reguł politycznych. Wyjątkiem jest kwestia nierówności społecznej za pontyfikatu Jana Pawła II postrzegana także globalnie – wypowiedzi dotyczą problemów krajów Trzeciego Świata. W nauce Kościoła naczelną rolę odgrywają kwestie godności i sprawiedliwości, przy czym powołanie człowieka określa się w zupełnym oddzieleniu od spraw państwa.

Idea dobra wspólnego nie ma też nic wspólnego z racją stanu, ta bowiem nie musi zawsze pokrywać się z interesem wszystkich obywateli, jest pozbawiona wymiaru etycznego (makiawelizm), a wreszcie często dotyczy relacji międzypaństwowych.

Wreszcie ze strony liberalizmu przychodzi zdecydowana krytyka dobra wspólnego, której podstawą są mocne, choć nie zawsze uprawnione, skojarzenia z uzasadnieniem hierarchii społecznej. Hasło dobra wspólnego stało się przykrywką dla systemów autorytarnych i totalitarnych. Jednocześnie zwątpienie w możliwość znalezienia uniwersalnego celu i powołania człowieka sprawia, że liberałowie odrzucają możliwość uznania za konstytutywne człony działalności politycznej czynników ideologicznych, ekonomicznych i aksjologicznych. Wyjątek stanowią prawa człowieka – i cały wysiłek intelektualny zostaje skierowany na zapewnienie jednostce maksymalnej swobody – także na polu gospodarki. Konsekwencją takiego stanowiska jest jednak to, że o swoje szczęście każdy musi zatroszczyć się sam i rozpada się obecne u Arystotelesa sprzężenie szczęścia człowieka i szczęścia wspólnoty.

Autor nie stara się wartościować doktryn politycznych, ukazuje tylko, że większość z nich w generalnym planie mija się z wyznaczoną przez Arystotelesa istotą polityki. Nie znaczy to oczywiście, że rozwiązania proponowane przez polityków są bezwartościowe. O ile jednak pozostają jedynie wytworem praktycznych potrzeb i wyrastają z refleksji obejmującej jedynie część rzeczywistości, pozostają w tyle za myślą Arystotelesa. Oczywiście polityka zawsze będzie przede wszystkim praktyką, tyle że jeśli źródło swe umieści wyłącznie w praktyce lub zamknie w haśle wyznaczającym daną doktrynę, jakość organizacji myślenia politycznego będzie uboższa. Objawia się to przede wszystkim w upadku kategorii „obywatela”, który staje się klientem. Relacje międzyludzkie na polu polityki sprowadzone zostają do transakcji: głos i płacenie podatków w zamian za coś. Zgubiona zostaje przyjaźń, o której pisał Arystoteles (przyjaźń po prostu, przyjaźń jako zgoda, bez naleciałości sentymentalnych).

Wydawałoby się, że każda próba zrealizowania tak pojętego powrotu do tradycji zapoczątkowanej przez Stagirytę musi zakończyć się niepowodzeniem. Śpiewak udowadnia jednak, że proponowane przez niego myślenie o polityce z „wnętrza” tradycji jest możliwe. Argumentacja zostaje kunsztownie przeprowa-

dzona w trzech rozdziałach poświęconych kolejno Arendt, Oakeshottowi i MacIntyre'owi, a uwidacznia się przede wszystkim w konstrukcji tychże rozdziałów. Streszczenie, czy też raczej zabieranie myśli tych myślicieli odbudowa się w ciągłym odniesieniu do ujęcia Arystotelesa.

W porządku metodologicznym jest to nadal droga od szczegółowych, konkretnych wypowiedzi do potwierdzenia naczelnej tezy, przywołującej dobro wspólne i roztropność, ale porządek logiczny jest odwrotny – to duch filozofii (czy raczej sposobu filozofowania) Arystotelesa jest punktem wyjścia.

Sugeruje to, że także samo działanie może (i musi) wypływać z konkretnych sytuacji, ale może być orientowane według idei dobra wspólnego. I nie jest to kolejny schemat, w myśl którego poszczególne doktryny znajdują swoje priorytetowe cele (może to być idea równości, sprawiedliwości, prawa człowieka itd.). Dobro wspólne w rozumieniu Śpiewaka jest właśnie kategorią naczelną, na tyle nieodkreśloną, by nie wskazywać na jakąkolwiek doktrynę jako jedynie słuszną, a zarazem na tyle silną, by na poziomie myślenia determinować charakter wszystkich. W taki właśnie sposób do Arystotelesa nawiązują autorzy, których dzieła posłużyły Śpiewakowi do zilustrowania jego koncepcji. Warto wskazać węzłowe punkty tych nawiązań.

Do greckiego rozumienia polityki nawiązuje Hannah Arendt. Traktuje ona politykę jako obszar ujawniania się człowieczeństwa poprzez działanie i myślenie. I chociaż historia przyniosła tutaj doświadczenia tak różne, jak grecka *polis* i obozy koncentracyjne, nie zmienia to faktu, że i jedno, i drugie było dziełem ludzi. Świadczy to natomiast o tym, że nie sposób odkryć jakiegoś ponadludzkiego celu aktywności politycznej. Arendt odrzuca tezę o możliwości realizacji powołania człowieka w planie eschatologicznym. To tutaj, na ziemi, człowiek „ustanawia siebie” dając wyraz swej aktywnej obecności w świecie. Można powiedzieć, że historyczność człowieka nie zna obietnicy zbawienia – dostępna jej jest najwyżej sława bliska tej, o którą zabiegali bohaterowie Homera. Dlatego to specyficznie ludzkie pole działania, jakim jest polityka, winno być wyznaczone przez odwagę i roztropność, a towarzyszyć im może moc i witalność (rys bliski Nietzschemu). Polityka w ujęciu Arendt mało ma wspólnego z uległością i pokorą, brak jej także szczegółowych obwarowań etycznych. Politykowanie, motywowane ludzką chęcią wyróżnienia się, znajduje ponadto silną inspirację w instytucji państwa, które zapewnia bezpieczeństwo i wzmacnia poczucie obywatelskości. Dlatego troska o państwo jako zagwarantowaną przestrzeń mówienia i działania (konstytutywnych cech wolności) należy do polityki. Jednocześnie polityka, podobnie jak kultura, chociaż jest ludzkim wytworem, potrzebuje sceny, czyli oparcia w instytucjach, których trwałość gwarantuje państwo.

U Oakeshotta pojęcie dobra wspólnego pojawia się w połączeniu z teorią modalności ludzkiego doświadczenia i nie daje się zrelatywizować do języka jednej z form ludzkiej aktywności. Prowadzi to do uznania polityki za pole doświadczenia praktycznego. Owemu doświadczeniu praktycznemu towarzyszy napięcie między „jest” a „powinno”, przy czym wolność człowieka, wpisana w sferę prak-

tyki, jest czynnikiem umożliwiającym działanie zmierzające do rozwiązania tego napięcia. Ważne jest, by w argumentacji, dialogu, nie mieszać języków charakterystycznych dla różnych modalności doświadczenia. Rzetelne prześledzenie tego toku rozumowania pozwala Śpiewakowi wzmocnić swoją tezę o owej szczególnej autonomii polityki. Wprawdzie w myśli Oaekshotta zostaje dobitnie podkreślona różnica między wiedzą teoretyczną i praktyczną, co przesądza o niemożności przełożenia filozofii na praktykę polityczną, jako że każda z nich kształtuje się i trwa w sobie właściwej tradycji. Jednak filozofia polityki, skupiająca się na *praxis*, jest zupełnie czym innym i stwarza szanse takiego pogodzenia.

Panoramę owych (jakże różnych!) nawiązań do Arystotelesa uzupełnia analiza myśli Alasdaira MacIntyre'a: „Autor *Dziedzictwa cnoty* powiada, że tożsamości jednostki nie wyznaczają jedynie dokonywane przez nią wybory, ale że określają ją, i tym samym ograniczają, trzy wymiary. Po pierwsze, praktyka, w jakiej uczestniczy, ze swoistymi wymaganiami. Po drugie, konieczność odnalezienia w sobie „narracyjnej jedności” własnego życia i po trzecie, cała tradycja moralnego dyskursu, w jakiej jest zanurzona, w jakiej została wychowana i jaka wyznacza horyzont jej wartości”⁷. Jeśli po stwierdzeniu pluralizmu wartości liberalizm zwraca się do jednostki, to na tle myśli MacIntyre'a alternatywne rozstrzygnięcie niesie *phronesis*, stosująca się do wszystkich praktyk, a więc także do praktyki politycznej.

Przełożenie tych ogólnych refleksji na skonkretyzowane koncepcje polityczne daje się odczytać w poszczególnych rozdziałach książki Śpiewaka, zgromadzony przez autora materiał jest po temu wystarczająco bogaty. Nie jest to jednak cel pierwszoplanowy.

Z przeprowadzonych analiz wyłania się zapowiadany na początku książki model polityki. Okazuje się, że faktycznie polityka może być traktowana jako specyficzny i autonomiczny wyraz ludzkiej obecności w świecie, niesprowadzalny do jakichkolwiek innych. Posiada właściwą sobie sferę zainteresowań i sposób rozwiązywania problemów, jest zakorzeniona w instytucji państwa i jednocześnie najpełniejszym teź instytucji wyrazem. Choć jest wytworem człowieka, organizuje obszar jego praktycznej działalności. Organizacja ta dokonuje się za pomocą do niej tylko należących środków, wykształconych w trakcie procesu dziejowego, którego narodziny miały miejsce w Grecji. Dlatego też wstępując na scenę polityczną każdorazowo znajdujemy się we wciąż aktualizowanym modelu wykształconym przez tradycję. Modelu, którego specyfika polega na tym, że ujawnia się w praktyce, ale warunkiem koniecznym właściwego ujawnienia jest znajomość tradycji i reguł jej kojarzenia z bieżącą sytuacją. Z myśli Arendt wynika jednak także, że polityka jest czymś nietrwałym, możliwy jest wręcz jej upadek. Ma to miejsce wówczas, gdy zniszczona zostaje sfera jej trwania, gdy człowiek odwraca się od polityki i rezygnuje ze swej niemalże misyjnej roli, którą właściwie rozumiana polityka pozwala mu spełnić. Obserwujemy to w chwili narodzin totalitaryzmu, w społeczności, w której wielu ludzi może zostać Eichmannem.

⁷ *Ibidem*, s. 258.

Taka wizja polityki zmusza ponadto do uznania, że uwikłanie w politykę racji pozapolitycznych staje się przyczyną niezrealizowania jej podstawowych – w świetle tradycji – założeń. Stoimy więc wobec alternatywy: albo tę tradycję zaakceptujemy, albo trzeba będzie przyznać, że nie uprawiamy polityki, a demagogię. Do podstawowych kategorii tradycji politycznej należy wspólne dobro i roztropność. Rolę roztropności stosunkowo łatwo jest określić – to trwała dyspozycja do właściwego działania, praktyczna realizacja trafnego osądu. Jako taka jest podstawą uznania kogoś za predestynowanego do sprawowania rządów. Natomiast wspólne dobro nie jest czymś substancjalnym, stanowi wprawdzie horyzont działalności politycznej, ale nie jej uchwytne fundament.

Nie chodzi więc o zwrot, ale o spojrzenie w stronę wspólnego dobra. W tym też sensie jest to książka dla umiejących patrzeć. U Arystotelesa szczególną wagę w polityce miały umiejętności słuchania i rządzenia, ale tylko występujące razem. Nie może dobrze rządzić ten, kto nie słucha.

Zakończenie w połączeniu ze wstępem tworzy wyraźną klamrę zamykającą rozważania. Te części książki informują niejako o tym, czego poszukiwać w środkowych rozdziałach, w których postawa propozycjonalna autora, uwidaczniająca się za pośrednictwem środków tekstowych, przybiera momentami formę nieomal sprawozdawczą. Wymaga to wprawdzie natężonej uwagi czytelnika, ale jednocześnie pozwala na zobiektywizowaną narrację, oddalając ewentualny zarzut wybiórczości czy też stronniczości opisu. W ten sposób treści stanowiące ważny punkt argumentacji autora nabierają szczególnej siły. Poza tym, co warto podkreślić, wokół głównego wątku rozważań roztoczona jest bardzo szeroka perspektywa, obejmująca właściwie wszystkie paradygmatyczne głosy obecne w tradycji myśli politycznej, ukazująca inspiracje i zakres myśli współczesnej.

W zakończeniu natomiast zostają też sformułowane rygorystyczne postulaty, wysunięte pod adresem dzisiejszej polityki. „Dobro wspólne znajduje oparcie w roztropności, cnotie, jak powiada Arystoteles, właściwej rządzącym. Skoro jednak ta kategoria osób w ustroju demokratycznym nie jest w żaden sposób ograniczona, a rządzącym stać się może praktycznie każdy dorosły obywatel, tedy wychowanie do roztropności i obowiązek roztropności obejmuje wszystkich uczestników życia publicznego. Wkraczamy w ten sposób w szczególny krąg: dobro wspólne będzie obecne w świadomości zbiorowej, o ile obywatele nauczą się je dostrzegać i cenić, póki instytucje publiczne będą taką postawę doceniać, a z kolei roztropność będzie dla życia publicznego ważna, póki miejsce „idiomu racjonalistycznego” (Oakeshott) oraz „idiomu filozoficznego” (Arendt) będzie od życia praktycznego odseparowane. Czyli gdy utwierdzona zostanie autonomia polityki oraz relacji prawno-etycznych i swoistych dla nich władz duchowych”⁸.

Tak określone zadanie jest wprawdzie dobrze uzasadnione, ale nadzwyczaj trudne do przeprowadzenia. Z podstawową trudnością, wynikającą z rozróżnienia wiedzy teoretycznej i praktycznej, w zadowalający sposób radzą sobie Arendt

⁸ *Ibidem*, s. 298.

i Oakeshott. Więcej kłopotów sprawia jednak dostosowanie, czy raczej dojrzałość społeczeństwa do uprawiania polityki. Praktyka przynosi tutaj smutne doświadczenie zaniku „działania” i zastąpienia go „robieniem”. Sprawa dotyczy nie tylko świadomości politycznej obywateli – rządzonych, lecz także wiedzy obywateli – rządzących. Do zorganizowania życia politycznego według tropów sugerowanych przez Śpiewaka niezbędna jest znajomość owej specyficznej tradycji i zrozumienie istoty polityki. Zrozumieniem tym musiałyby się wykazać wszystkie instytucje – zwłaszcza te o z założenia niepolitycznym charakterze musiałyby zreorganizować swoją obecność w życiu publicznym.

Wreszcie ostatnia trudność: poruszony przez Śpiewaka problem właściwego wychowania obywateli, koniecznego w systemie demokratycznym, jako że każdy obywatel jest potencjalnym politykiem. Tu zawsze pojawi się problem platońskiego mitu jaskini, o którym wspomina także autor książki. Nie jest problemem uzasadnienie, dlaczego ten, kto ujrzał blask prawdy, ma wrócić do kajdaniarzy, ani czy zechce to zrobić – przyjmijmy za Platonem, że po ujrzeniu idei dobra jest to dla niego konieczne i najlepsze. Gorzej ma się rzecz właśnie z tymi, których ma przekonać. U Platona więźniowie jaskini mogą poczekać do następnego wcieleńia, w polityce niestety taka alternatywa się nie pojawia.

Wielu autorów wskazywało zagrożenia związane ze współczesnym kształtem sceny politycznej i sposobem organizacji życia społecznego. Jeśli na myśl Arendt wpłynęło doświadczenie totalitaryzmu, to warto także pamiętać o zawartych w Ucieczce od wolności Fromma opisach struktury osobowości autorytarnej i konformizmu demokracji. Pojawiały się też ostrzeżenia przed „hiperorganizacją” społeczeństwa (np. Konrad Lorenz). Na tym tle książka Śpiewaka przedstawiała się jako pozytywne rozpoznanie problemu, pozbawione rysów tragicznych i skupiające się na wskazaniu właściwej drogi.

Mimo mocnego zdystansowania autora do opisywanych problemów, z całości książki przebija także pewna sentymentalna refleksja nad współczesną polityką i sposobem myślenia o polityce. Wrota do greckiej „bezinteresowności” myślenia pozostaną dla nas zapewne na zawsze zamknięte (u Arystotelesa dobra nie można nie pragnąć), ale nie jest to powód do kapitulacji, a tak przedstawiałyby się współczesne koncepcje ze swymi umiarkowanymi aspiracjami w zakresie organizowania życia politycznego – przestrzeni dialogu i pola działania rozsądku ogarniającego „wspólnotę obywateli”. Nietzsche opisując „historię dwóch najbliższych stuleci” stwierdza, że kultura europejska „boi się namysłu”⁹. Myśliciele, tacy jak Arendt, Oakeshott czy MacIntyre, odczytani w proponowanym przez Śpiewaka ujęciu, próbują ponownie oswoić naszą kulturę z namysłem. Często przywoływane na kartach książki pojęcie *phronesis* miałoby sprawić, by słońce oświetlające scenę polityczną nabrało ciepła greckiego *agathon*. Wtedy zrozumiemy, czym jest polityka.

Aleksander Zbrzezny

⁹ F. Nietzsche *Wola mocy*, Warszawa 1993, s. 1–2.