

Adam Ostolski

RÓŻNORODNOŚĆ BEZ PLURALIZMU
O KONSERWATYZMIE MICHAELA OAKESHOTTA

*Facta autem hac voce, convenit multitudo et confusa est,
quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*¹.
Actus Apostolorum 2,6

Michael Oakeshott wydaje się zaliczać do tych konserwatystów, dla których krytyka liberalizmu oznacza raczej krytykę liberalnej ideologii niż liberalnych idei, i którzy potępiają nie tyle liberalną praktykę polityczną, co pewne jej ekscesy². U podstaw jego teorii, jak zresztą każdej teorii politycznej, kryje się pewne rozumienie wolności. Wolność pojmuje Oakeshott jako wielość konkretnych swobód jakiegoś społeczeństwa, a więc w zgodzie zarówno z myśleniem liberalnym (negatywnie), jak i konserwatywnym (kontekstowo). Trzonem „wolności Anglików” jest według niego rozproszenie władzy, własność prywatna i prawo stowarzyszania się, które wspólnie zabezpieczają różnorodność. Taka wolność jest bardzo cennym dziedzictwem; błąd liberałów polega zaś na mówieniu o niej w języku intelektualnych abstrakcji i racjonalizacji, czego efektem są wspomniane ekscesy. Dlatego właściwszy byłby język tradycji i zwyczajów. Tradycja jest tu regułą uprawomocnienia odziedziczonej wolności, a więc *ipso facto* również kontekstem jej interpretacji. Jednostka pozostawiona samej sobie dążyłaby do realizacji własnych marzeń podporządkowując innych, byłaby zagrożeniem dla wolności i dla różnorodności. Jednak „przetrwały jeszcze resztki więzi wspólnotowej”

¹ „Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku”. – Dzieje Apostolskie 2,6, przeł. ks. M. Wolniewicz, Biblia Tysiąclecia, wydanie trzecie poprawione.

² Inny przykład myślenia tego rodzaju: G. Himmelfarb *Granice liberalizmu*, przeł. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.) *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1996, s. 113–137.

(s. 165)³ nie są czymś godnym kultuwowania. To nie więz z innymi ludźmi, ale więz z tradycją daje jednostce oparcie w skumulowanym doświadczeniu przeszłości i gwarancje bezpieczeństwa, a władcy – wiarygodny i stabilny wyznacznik kierunków politycznego działania w sytuacji różnorodności ludzkich dążeń.

Sytuacja społecznego zróżnicowania jest bowiem nie tylko naszym dziedzictwem i codziennością, lecz także *wyzwaniem* – dla filozofa w nie mniejszym stopniu niż dla polityka. Jeśli różnorodność jest nieunikniona, to jaka polityka jest możliwa w tych warunkach? Jeśli uważamy ją za ceną, to jak uniknąć „narzucania sposobowi życia ludzi jednorodnych warunków doskonałości” (s.26)? Projekt „polityki sceptycznej” Michaela Oakeshotta można uznać za odpowiedź na to wyzwanie – odpowiedź, która uchodzi za propozycję przemyślaną i wartościową. Celem niniejszych rozważań jest zbadanie tego opisu i projektu. Oakeshott wielokrotnie wprawdzie deklaruje, że jego zamiarem jest zgłębianie trwałego charakteru ludzkich działań, sam tylko opis, a nie formułowanie jakichkolwiek zaleceń dotyczących politycznej praktyki. Nawet jednak, gdyby powstrzymać się od sceptycznego dystansu wobec tej opinii o możliwości filozofowania wolnego od politycznych konsekwencji, zdradzieckie słowa „trzeba”, „należy”, „powinny” i „musimy”⁴ wydają się lepiej odkrywać intencje autora niż jego ogólne zapewnienia.

Wydany niedawno po polsku wybór esejów brytyjskiego konserwatysty wydaje się być dobrą podstawą do analizy jego poglądów. Teksty zostały dobrane życzliwie, tak aby zaprezentować jego twórczość z najlepszej strony, a przy tym obejmują wystarczająco szeroki zakres problemów. W książce znalazły się artykuły na temat różnych aspektów polityki – edukacji politycznej, miejsca polityki w całości życia społecznego, szczególnie jej powiązań z moralnością i poezją, problemów ciągłości i zmiany, politycznego racjonalizmu, dopuszczalnych w polityce uzasadnień, wolności i parlamentaryzmu. Ta różnorodność daje się jednak uporządkować, a pomimo licznych werbalnych sprzeczności, poglądy autora można uznać za dość spójne.

Punkt odniesienia twórczości Oakeshotta jest podwójny: *pozytywnym* punktem wyjścia jego rozważań jest ceniona przez niego współczesna kondycja polityczna, wyrażająca się w zróżnicowaniu działań i opinii, *negatywnym* – dominującym w europejskiej polityce styl, który nazywa „racjonalizmem”. Jego rozważania są zarazem krytyką tego „racjonalizmu” i własną, alternatywną konstrukcją. Niniejszy tekst podąża tym drugim, konstruktywnym tropem, eksplorację poglądów Oakeshotta rozpoczynając zgodnie z zaleceniem samego autora:

„Rozpocznijmy od tego, co uważam za właściwy punkt wyjścia, nie od niebios, lecz od nas samych, jacy dziś jesteśmy. Ja i moi sąsiedzi, rodacy, przyjaciele, wrogowie oraz ci, którzy są mi obojętni, to ludzie zaangażowani w olbrzymią ilość

³ M. Oakeshott *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999. Wszystkie cytaty z Oakeshotta pochodzą z tej książki, w odpowiednich miejscach podaję tylko numer strony.

⁴ Np. na s. 144, 171, 174, 187–189, 214, 241.

różnych działalności. Mamy często najróżniejsze poglądy na wszelkie możliwe tematy i łatwo zmieniamy te poglądy, gdy się nimi zmęczymy lub gdy okażą się nieużyteczne. (...) Ta wielość działalności i różnorodność opinii łatwo może wywołać kolizje: podążamy torami, które przecinają się ze szlakami innych ludzi, i nie wszyscy akceptujemy ten sam sposób życia. Zasadniczo jednak jakoś żyjemy ze sobą, czasem ustępując drogi, czasem obstając przy swoim, czasem idąc na kompromis. Na nasze postępowanie składają się działania dostosowywane do działań innych ludzi dzięki niewielkim, najczęściej nieświadomym i niedostrzegalnym korektom” (s. 208–209).

Pytając, jaki rodzaj polityki jest najwłaściwszy w takiej sytuacji, będziemy podążać śladem pozostawionych przez autora szyfrów: przyjrzymy się pojęciom *polityki*, *rozmowy*, *historii* i *poezji*. Spróbujemy odczytać te skróty i ujawnić sensy, które wypowiadają – i te, które przemilczają.

Polityka jako rządzenie, praktyka i konwersacja

„Polityka – pisze Oakeshott – to wysoce wyspecjalizowana i oderwana forma działalności społecznej; prowadzona jest na powierzchni życia społeczeństwa i z wyjątkiem rzadkich przypadków bardzo słabo oddziałuje na to, co znajduje się pod powierzchnią” (s. 141). W polityce obowiązuje radykalny podział na władcę i poddanych: rządzący jest rozjemcą, dostarczającym ogólne zasady postępowania i chroniącym je. Nie ma on realizować żadnych szczególnych celów ani interesować się losem konkretnych osób. Przedmiotem tak rozumianej polityki są działania ludzi rozpatrywane jedynie ze względu na skłonność do wchodzenia ze sobą w konflikt, narzędziem – reguły współżycia pozwalające każdemu podążać za własnymi celami. Władca nie uczestniczy w grze, lecz tylko zarządza jej regułami, a polityka sytuuje się na zewnątrz życia społeczeństwa, poza „prawdą” i „fałszem”, poza „dobrem” i „złem”. Jest polityką ironii i sceptycyzmu. Gorzej, jeśli rządzącym nie wystarcza „wyznaczanie granic hałasu, jaki każdy ma prawo robić” (s. 211), lecz interesują się „prawdą” i „dobrem”. Władca staje się wówczas przywódcą, chcącym „przemienić prywatny sen w publiczny, przymusowy sposób życia” (s. 210). Taka polityka jest „spotkaniem snów”, narzucaniem jednorodności i antyindywidualizmu. Jednak w obu tych wersjach, „racjonalistycznej” i „sceptycznej”, polityka jest *rządzeniem* i dotyczy relacji między rządzącymi a rządzonymi, relacji, która zakłada dychotomię.

Jest jednak u Oakeshotta obecne także inne, szersze rozumienie polityki. W tym innym znaczeniu nie jest ona domeną specjalistów, lecz „jest to aktywność, w której każdy, kto nie jest dzieckiem czy pomyłkownikiem, ma jakiś udział, i za które ponosi jakąś odpowiedzialność. U nas jest to, na takim czy innym poziomie, aktywność powszechna” (s. 60). Jest bowiem polityka działalnością praktyczną, i to działalnością praktyczną *sensu stricto*, a więc „przedsięwzięciem mającym na celu wypełnienie naszego świata wyobrażeniami przyjemności” (s. 253). Stawką są „dobra tej ziemi”, a materiałem – relacje międzyludzkie, którym podmiot dzia-

łania praktycznego zamierza narzucić określony charakter, zgodny z jego interesami. Przedmiotem polityki są tutaj relacje między ludźmi rozpatrywane jedynie ze względu na ich zdolność do realizowania celów podmiotu. Leżąca u podstaw takiego rozumienia polityki antropologia daje się streścić następująco: dla przyjemności potrzebuje człowiek wielu dóbr, których nie może uzyskać bez innych ludzi, *ergo* człowiek potrzebuje innych ludzi. W polityce inny człowiek jest zatem dobrem trzeciego rzędu, czy (mówiąc językiem Oakeshotta) wyobrażeniem pożądanym w trzeciej kolejności, z którym jednak – co za pech! – w pierwszej kolejności musimy mieć do czynienia.

Możemy teraz zinterpretować „politykę wiary”, narzucającą poddanym pewien wzór doskonałości, jako rezultat pomieszania polityki-rządzenia z polityką-praktyką. „Racjonalizm” polityczny pojawia się wtedy, gdy władca nie chce pełnić roli arbitra, lecz realizować swój „prywatny sen”: wypełnić świat wyobrażeniami, które sprawiają mu przyjemność. Ponieważ jednak władcy nie różnią się niczym, poza funkcją, od reszty ludzi, to – na gruncie przyjmowanej przez Oakeshotta antropologii – trudno zrozumieć, jak mogłoby być inaczej. Co mogłoby skłonić rządzących do przyjęcia roli rozjemcy? W polityce – rozumianej jako rządzenie lub praktyka – nie ma takiego mechanizmu. Trzeba go więc poszukać w kontekście, w którym nasz autor usytuował politykę, a badając ten kontekst, odkrywamy jeszcze jedno, szersze rozumienie polityki.

W najszerszym rozumieniu tego terminu, jest polityka kultywowaniem porządków zbiorowiska ludzi, „swego rodzaju konwersacją” (s. 171), rozmową, która nie polega na argumentacji, a która jednak pozwala rozstrzygnąć, „gdzie postawić następny krok w eksploracji sposobu życia już istniejącego, tradycyjnego społeczeństwa” (s. 189). Pierwszym kontekstem polityki jest całość działań praktycznych, w których zasada przyjemności jest ograniczona zasadą aprobaty: człowiek dąży do zaspokojenia swoich pragnień w sposób społecznie akceptowany. Jego wola jest mitygowana przez obyczaje (*mores*), i możemy sobie teraz wyobrazić bez trudu, że zwyczajowo jakieś społeczeństwo może aprobować tylko minimalne działania rządu, skutecznie je tym samym ograniczając. Zwyczaj powstrzymywałby szkodliwe zamiary władcy, tak jak władca powstrzymuje szkodliwe zamiary poddanych. Jak jednak są tworzone zwyczaje?

Sytuując politykę w drugim kontekście, odkrywamy, że ma ona spełniać w projekcie Oakeshotta ograniczoną rolę: jej zadaniem jest ochrona tradycyjnego sposobu życia. Tymczasem twórczość, twierdzi Oakeshott, jest nawet w najtrudniejszych momentach o wiele ważniejsza w życiu narodu. Tę twórczą funkcję pełni kultura, dzięki której społeczeństwo uzyskuje krytyczną samoświadomość. To poeci i artyści tworzą kontekst, którego „tekst” polityki jest tylko fragmentem. Sens politycznych działań i źródło tego sensu leżą więc poza sferą polityki, jakkolwiek ją rozumieć.

Albowiem polityka-konwersacja nie jest już w ścisłym sensie tego słowa polityką, lecz jakimś jej pograniczem, łącznikiem między sferą praktyki a całością społecznego życia. Polityka nie obejmuje całości konwersacji, ani nie jest jakimś

wydzielonym i samowystarczającym subdyskursem, lecz tylko jednym wśród wielu głosów. I to głosem (choć Oakeshott utrzymuje, że w rozmowie nie ma hierarchii) wyraźnie podporządkowanym głosowi historii. Skoro więc nie tylko sens politycznych działań, lecz również pewne polityczne rozstrzygnięcia sytuują się według Oakeshotta *poza* polityką, w „rozmowie”, również bieg naszych dociekań wiedzy w tym kierunku.

Problem, który zmusza Oakeshotta do wyjścia poza sferę polityki jest po części sztuczny. Jego źródłem jest niedostatek sceptycyzmu w stosunku do podziału na rządzących i rządzonych. Z pewnego punktu widzenia „polityka wiary” i „polityka sceptyczna” niczym istotnym się od siebie nie odróżniają i są tak samo nieinteresującymi propozycjami. Jeśli rzeczywiście zachodzi między nimi jakiś rozdzźwięk, to jest to spór w rodzinie, kłopotliwy dla domowników, ale nudny dla ludzi, którzy nie są weń zaangażowani. W tym miejscu nie zamierzamy przedstawić tego punktu widzenia, jego zarys wyłoni się później, tutaj tylko sygnalizujemy jego istnienie.

Rozmowa – głosy i skłonności

Rozmowa, tak jak ją opisuje Oakeshott, jest spotkaniem wielu głosów: głosów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, głosów nauki, praktyki, historii i poezji. Rozmowa nie jest argumentacją, nie chodzi w niej o to, by kogoś przekonać do czegoś bądź o czymś poinformować. W rozmowie nie ma hierarchii: żaden głos nie powinien dążyć do zdominowania pozostałych.

Jeśli jednak rozmowa nie jest argumentacją, to jak mogą w niej zapadać rozstrzygnięcia o tym, co powinno lub nie powinno zostać uczynione? Oakeshott twierdzi, że to na tych, którzy proponują innowację spoczywa ciężar *udowodnienia*, że okaże się ona w ostateczności korzystna (s. 195), chociaż w innym miejscu chwali „myślicieli i mężów stanu, którzy wiedzieli, dokąd skierować kroki, choć w ogóle nie znali punktu przeznaczenia” (s.79). Pewne *argumenty* uznaje za nie-relevantne lub posiadające wartość czysto retoryczną (s.83), inne z kolei są według niego nie tylko poprawne, lecz *jedynie* poprawne – Oakeshott rozstrzyga nawet, jakie jest właściwe *sformułowanie* „jedynie prawomocnego argumentu” (s. 73) w polityce:

„Relevantne rozumowanie polityczne – pisze – polega na przekonującym ukazaniu pewnej skłonności, już obecnej, lecz jeszcze nie wysłuchanej, i na przekonującym okazaniu, że oto nadszedł właściwy moment, żeby jej posłuchać. (...) I na gruncie proponowanego przeze mnie spojrzenia na rzeczy jedyną przekonującą racją za ‘przyznaniem’ kobietom technicznie rozumianego ‘prawa wyborczego’ było to, że pod wszystkimi innymi względami one prawo to już rzeczywiście posiadały” (s. 72–73).

W przytoczonym fragmencie trzy rzeczy zasługują na szczególną uwagę. Po pierwsze, że są właściwe i niewłaściwe momenty, by posłuchać jakiejś skłonności. Po drugie, zagadkowy charakter „relevantnego rozumowania”. Po trzecie, samo

istnienie „jedynej przekonującej racji” – jednej prostej zasady porządkującej i regulującej polityczny dyskurs. Sprawy te zamierzamy poddać szczegółowemu badaniu.

Skłonność, wysłuchana czy nie, jest zawsze *czyjś* skłonnością, i to ten *ktoś* jest lub nie jest słuchany. Jednak głosy uczestniczące w rozmowie nie są głosami ludzi; ludzie służą im za *porte-parole*. Brak hierarchii w rozmowie oznacza równość między różnymi modalnościami doświadczenia, a nie między doświadczającymi podmiotami. Na gruncie skonstruowanej przez Oakeshotta teorii działania nie da się zresztą pomyśleć równości ludzi w polityce, ponieważ, jak w każdym rzemiośle, ludzie posługują się w niej narzędziami (mianowicie regułami postępowania), a tam, gdzie używa się narzędzi, powstaje hierarchia użytkowników narzędzi. Nie da się też pomyśleć równości ludzi w rozmowie, ponieważ ludzie w ogóle w niej nie uczestniczą – co najwyżej pewne ich skłonności bywają wysłuchiwane lub nie. Polega to, zdaje się, na tym, że to w rozmowie kształtuje się i przekształca społeczna aprobata i dezaprobata wobec różnych sposobów postępowania, że to w rozmowie społeczne *mores* spontanicznie i płynnie zmieniają swoją postać.

Jasne jest teraz, dlaczego Oakeshott nie przypisywał dużej wartości wolności słowa. „Lwia część ludzkości – pisał – nie ma nic do powiedzenia; życie większości ludzi nie obraca się wokół przeżycia konieczności mówienia” (s. 173). Jedyń sposob, aby się przekonać, czy ta hipoteza jest prawdziwa, to pozwolić ludziom mówić – jeśli nie mają nic do powiedzenia, to się nie będą odzywać. Przy tym, jeśli jest to prawda, nie ma żadnych podstaw dla obaw, że wolność słowa mogłaby prowadzić do jakichś ekscesów. Wydaje się jednak, że Oakeshott nie podziela własnego zdania, skoro tak pieczołowicie określa warunki dopuszczenia kogoś do głosu.

Rozmowa, co ważne, nie odbywa się w jakimś jednym języku, lecz w kilku językach jednocześnie, ponieważ każda modalność doświadczenia ma swój własny, odrębny sposób wypowiadania się. Język polityki przypomina system monetarny, składa się ze słów o ściśle określonym znaczeniu i w idealnej sytuacji przypominałby językowe klisze listów handlowych. Język nauki również wyklucza wszelkie idiosynkrazje i niejasności, ponieważ jego celem jest wytworzenie spójnego obrazu świata i musi on umożliwiać pełną komunikację między podmiotami. Język historii służy poznaniu rzeczy *en detail*, ale również *en relief*: dlatego bardziej przypomina płaskorzeźbę niż fresk (zob. s.79). Natomiast język poezji jest wytwarzaniem obrazów, które wywołują zachwyt, a słowa używane przez poetów nie mają odniesienia.

W jakim języku, zapytajmy, wypowiedzieć można „relewantne rozumowanie polityczne”? Stawiając problem w ten sposób, liczymy na odkrycie, jakie miejsce w kontekście rozmowy ma zalecane przez Oakeshotta „podążanie za tym, co utajone”.

„Porządki, które ustanawiają społeczeństwo zdolne do aktywności politycznej, czy to zwyczaje, czy instytucje, czy prawa, czy też decyzje dyplomatyczne, są zarazem spójne i niespójne; konstytuują wzorzec, a zarazem wzbudzają nadzieję na to, co jeszcze w pełni nie ujawnione” (s. 72). Jedyńie prawomocny argument gło-

si, „że porządki społeczne cierpiały wskutek niespójności, która przekonująco domagała się naprawy.” (s. 73) „Tym, co tu rozważamy, jest społeczeństwo żyjące w określonym porządku prawnym, i zastanawiamy się nad sposobem, w jaki ta struktura prawna (o której, jeśli nawet jest niespójna, nie można zakładać, że ma jakąś konkurentkę) jest reformowana i ulepszana” (s. 84).

Wydaje się zatem, że „podążanie za tym, co utajone”, jako eksploracja tradycji, posługująca się wiedzą historyczną oraz znajomością współczesnej polityki innych narodów europejskich – po to, aby rozpoznać, „do jakich zasobów własnej tradycji się odwołać” (s. 80) – odbywa się w języku historii, i że to głosowi historii przyznaje Oakeshott pierwszeństwo przed głosem polityki. A jednak użytek, jaki czyni polityk z historycznej narracji nie pozostaje bez wpływu na jej charakter. Ponieważ ciężar uzasadnienia decyzji politycznych spoczywa na tym historycznym dyskursie⁵, jest rzeczą nieuniknioną dla naszych rozważań zbadanie jego specyficznego charakteru.

O języku historii

Uprzywilejowanie dyskursu historycznego w politycznej rozmowie ma podwójny charakter. Po pierwsze zatem, jest to właściwy język, służący wypowiedaniu skłonności i uzasadnianiu, że powinny być w danym momencie wysłuchane. Argumenty wypowiedziane w innym języku uznałby Oakeshott za „narzędzia o retorycznej i perswazyjnej jedynie wartości” (s. 83). Po drugie jednak, nie ma to być język umożliwiający spotkanie różnych opinii bez przesądzania zwycięstwa którejś z nich, ponieważ w samym tym języku jest już zawarta poprawna odpowiedź. Umiejętność posługiwania się tym językiem jest tożsama ze znajomością odpowiedzi na wszystkie politycznie doniosłe pytania – jest zatem zagadkowe, dlaczego Oakeshott utrzymuje, że jest tu potrzebna jakaś rozmowa.

Jeśli wnikiemy w strukturę tego dyskursu, dostrzeżemy jego specyficzną materię i formę. Materią są mianowicie „fakty” i „nie-fakty”, rozróżniane według kryteriów obowiązujących w sferze praktyki. Formą jest wykluczenie idiosynkrazji (władca jest bezstronny) oraz dążenie do spójności, a więc charakterystyczne cechy języka nauki. Wiedza historyczna okazuje się zatem tylko narzędziem czy medium, przy pomocy którego nauka porządkuje działania władcy w sferze praktyki. „Sposób tworzenia obrazów”, któremu zawdzięcza swój byt „relevantne rozumowanie polityczne” nie jest zatem po prostu charakterystyczny dla którejś z wyróżnionych przez Oakeshotta modalności doświadczenia, lecz stanowi jakąś ich mieszanekę. Trudno tu więc mówić o pełnej odrębności głosów, a nawet można się dopatrywać pewnej hierarchii.

Czy rzeczywiście jednak polityka, będąca według Oakeshotta „eksploracją tego, co utajone; rozmową, a nie argumentacją” (s. 73) jest ostatecznie argumen-

⁵ Nazywam go „dyskursem historycznym”, żeby nie przesądzać w tym momencie, czy jest on czy nie jest tożsamy z głosem historii.

tacją, i to o charakterze naukowym i prawniczym, która tylko posługuje się historią jako materiałem? Wniosek taki narzuca się, gdy tylko wciśniemy teorię Oakeshotta w niezgrabny gorset „modalności doświadczenia”, którym sam stworzył i którym posługuje się krytykując poglądy innych. Poza kontekstem tej klasyfikacji doświadczeń pojęcie spójności może mieć zupełnie inny sens i odmienne konsekwencje.

Poszukiwanie spójności może być próbą odnalezienia „narracyjnej jedności” losów społeczeństwa⁶. Wymagałoby to uznania ważności doświadczeń wszystkich grup, składających się na wspólnotę polityczną. „Nasze doświadczenie” – zapewnia jednak autor *Wieży Babel* – „odsłania przed nami metodę rządzenia uderzająco oszczędną pod względem stosowania siły i dzięki temu wyjątkowo dobrze służącą ochronie wolności: nazywamy to rządami prawa” (s.172). „Nasze” to znaczy – czyje? Przecież nie chłopów wywłaszczanych nielegalnie z ziemi, sufrażystek przetrzymywanych w więzieniach, katolików, „sodomitów” czy Irlandczyków, żeby pozostać przy przykładach brytyjskich. Historyczny dyskurs Oakeshotta nie dopuszcza włączenia tych głosów, o ile nie dają się zasymilować do odziedziczonygo systemu prawa. Pewne historie nie mogą zostać opowiedziane – i taki okaleczony dyskurs może służyć co najwyżej partykularnym interesom ludzi mających materialne i inne podstawy, by nie pragnąć zmiany. Pojęcie narracyjnej jedności, przeciwnie, angażuje w odpowiedzialność za całość własnej historii i każe naprawiać wyrządzone krzywdy, kiedy tylko zostaną rozpoznane.

Inną próbę zastosowania pojęcia spójności w argumentacji politycznej można odnaleźć w teorii krytyki społecznej Michaela Walzera⁷, będącej zresztą rozwinięciem koncepcji Antonia Gramsciego. W ujęciu Walzera polityczna siła argumentu z niespójności wynika z tego, że klasy uprzywilejowane skłonne są uzasadniać swoją władzę dobrem całej wspólnoty politycznej. Niezgodność oficjalnej ideologii z rzeczywistą praktyką społeczną daje argumenty obrońcom klas niższych. Jednocześnie jednak nie zawsze żądają oni mechanicznego dostosowania praktyki do teorii, lecz często nadają w swoich koncepcjach centralną pozycję ideałom, które wcześniej miały charakter peryferyjny. Walzer pokazuje na przykładzie proroków w starożytnym Izraelu, że argumentacja ze spójności nie musi prowadzić w jakimś jednym kierunku, który byłby prostą ekstrapolacją poprzedzającej tradycji, lecz że otwiera społeczną praktykę i jej język na możliwość bardzo różnorodnych przekształceń.

Gdyby zatem uwolnić głos historii od takiego *quasi*-naukowego przymusu spójności, którego domaga się Oakeshott, gdyby pozwolić każdemu opowiadać historię z jej lub jego *własnymi* podkreśleniami, byłby to nie jedyny może, lecz na pewno pierwszy język politycznej wrażliwości, uczący dostrzegać krzyki ofiar tam, gdzie je tradycja wycisza – byłoby to naprawdę poznanie *en detail*, nie ograniczające się do sympatycznych szczegółów. Głos historii mógłby dostarczać pomy-

⁶ Zob. A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, BWF, Warszawa 1996.

⁷ M. Walzer *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass. & London 1985.

słów, być szkołą politycznej wyobraźni. Mógłby pouczać, że odpowiedzialność za zaniechanie działania nie jest mniejsza niż za działania podjęte. I mógłby, w swojej rzeczywistej naukowej wersji, ukazywać procesy „długiego trwania” czy „inercję”⁸, a więc nieprzekraczalne granice politycznej twórczości.

Języki i argumenty

Dotychczas przyjmowaliśmy w naszych rozważaniach jako oczywistość, że w społeczeństwie charakteryzującym się wielością działalności i różnorodnością opinii decyzje polityczne muszą być uzasadniane. Dla Michaela Oakeshotta uzasadnieniem potrzeby uzasadniania jest zasada ciągłości (spójności systemu prawa) i zasada konsensusu (*scil.* tych, którzy są już dopuszczeni do głosu), a relevantną formą uzasadniania jest specyficzny typ dyskursu historycznego. Staraliśmy się również odtworzyć racje, które skłaniają go do usytuowania politycznego uzasadniania poza sferą polityki.

Rozważania Oakeshotta wskazują na pewne problemy wiążące się z politycznym działaniem, a jego projekt jest pewną odpowiedzią na te problemy. Odpowiedź ta jest, ze względów wyliczonych powyżej i poniżej, niezadowolająca. Wypada przeto przedstawić inną odpowiedź na wyzwanie politycznej różnorodności. W odpowiedzi tej szczególne miejsce będzie miało doświadczenie poetyckie.

Polityka, tak jak można ją rozumieć poza wymyślonymi przez Oakeshotta alternatywami, nie musi zakładać podziału na władcę i poddanych. Byłaby wówczas rozmową, nie lękającą się argumentacji, ale też nie ograniczającą się do niej. Rozmową, w której – dzięki nieskończonej dialektyce „większości” i „mniejszości” – każdy miałby szansę być zarówno rządzącym, jak i rządzonym, zależnie od okoliczności. Nie trzeba wykluczać tych okoliczności, ponieważ właśnie ich częściowa nieprzewidywalność, możliwość powstania koalicji, których nikt nie oczekiwał, fakt, że nikt nie jest zawsze w „większości”, gwarantuje, że rządzący nie będą zbyt uporczywie narzucać innym swoich projektów.

„Polityka wiary”, tak jak ją opisuje Oakeshott, nie jest bowiem „spotkaniem snów”, lecz dyktowaniem swojego snu przez władcę. Tymczasem nasze marzenia nie są nigdy do końca i wyłącznie prywatnymi marzeniami, a w polityce muszą i powinny się spotykać. Muszą, ponieważ często to struktura prawa uniemożliwia ludziom podążanie za ich wartościowymi celami. Powinny, ponieważ współdziałanie poza polityką, wyłącznie w kręgu ludzi o podobnych potrzebach, interesach i opiniach jest nie tylko szkołą partykularyzmu, podstawą nieczułości na dobro wspólne, lecz także stratą wyjątkowej okazji spotkania z ludźmi o innych dążeniach, nauczania się wrażliwości na ich potrzeby i próby przekonania ich. Polityczny pluralizm jest w naszych społeczeństwach zinstytucjonalizowaną postacią społecznego zróżnicowania. Oakeshott odrzuca jednak to rozwiązanie, do które-

⁸ Zob. F. Braudel *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, zob. zwłaszcza esej *O ekonomii historyczną*.

go już przywykliśmy. Woli połączyć człowieka z abstrakcyjną tradycją niż z konkretnymi ludźmi. W istocie Oakeshott pochwała rozdrobnienie, a jego pomysły tym tylko różnią się od krytykowanych rozwiązań liberalnych, że liberałowie uważają atomizację za niedogodność towarzyszącą wolności, a nie za samoistne dobro. W rzeczywistości mamy jednak do czynienia nie z „tradycją”, lecz z wielością tradycji, które mogą i powinny wchodzić ze sobą w dialog, nie tracąc swojej odrębności. I w rzeczywistości to nie tradycja symboliczna, nie jedność *mówienia*, ale tradycja współdziałania i *zaufania*, którą Oakeshott deprecjonuje jako „prze-trwałe jeszcze resztki więzi wspólnotowej”, stanowi o ciągłości i konsensusie⁹.

W polityce, którą Oakeshott zdecydowanie odrzuca, uzasadnianie jest podstawowym narzędziem. Nie chodzi o legitymizację układu społecznego i politycznego ani o racjonalizację *ex post facto* decyzji, które tak czy inaczej pozostałyby niezmiennione. Uzasadnianie jest częścią samego procesu podejmowania wspólnych decyzji. Bez niego żadna decyzja nie byłaby taka, jaką się staje w wyniku argumentacji, a być może w ogóle nie zostałaby podjęta.

W rozmowie tego rodzaju można zawierzyć okolicznościom; w istocie nie mamy innego wyjścia: nie istnieje jedyny poprawny sposób argumentacji ani jedynie przekonująca racja. Poprawne i przekonujące są te uzasadnienia, które zostaną za takie uznane przez tych, do których są kierowane; to znaczy, że za poprawne i przekonujące uznajemy idee wielorakie i może nawet sprzeczne. Jeżeli nasza tradycja społeczeństwa jest żywotna, bez trudu znajdzie wyraz w rozmowie, toczącej się już od dawna w naszym społeczeństwie – w sferze publicznej. Szczególne miejsce zajmują w niej od niedawna, jak zwrócił uwagę Charles Taylor, „zakotwiczone sfery publiczne” (*nested public spheres*), tworzone przez nowe ruchy społeczne, zwłaszcza ruch ekologiczny i feministyczny¹⁰. By zobaczyć, jak toczy się w nich rozmowa, wystarczy sięgnąć po któryś z roczników „Zielonych Brygad”. W piśmie tym znajdujemy informacje, argumentacje, polemiki i opinie, poezję i satyrę (czyż Oakeshott nie marzy o polityce drwiny?), artykuły naukowe, historyczne, filozoficzne i futurologiczne, przepisy kulinarne, analizy prawne, ekonomiczne i polityczne, wezwania, rysunki i formularze petycji w różnych sprawach. Teksty są pisane z różnych stanowisk, od ekoanarchizmu po ekokonserwatyzm, a głos ekoterrorysty z *Earth First!* czy z *Animal Liberation Front* nie jest słuchany mniej uważnie niż głos posła Rzeczypospolitej z Frakcji Ekologicznej Unii Wolności. Co łączy czytelników i autorów „Zielonych Brygad”? Troska o dobro wspólne i nieprywatny sen o czystej ziemi – czyli poczucie wspólnego losu i odpowiedzialności. Widać więc, że polityka, tak jak ją tu określamy nie tylko jest

⁹ Jak pokazał Robert Putnam, nie jest istotne z punktu widzenia ciągłości i konsensusu, czy ludzie identyfikują się z Che Guevarą czy z Matką Boską, lecz czy istnieje między nimi tradycja współpracy. Zob. R. D. Putnam *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przeł. J. Szacki, Kraków 1995.

¹⁰ Ch. Taylor *Polityka liberalna a sfera publiczna*, przeł. A. Pawelec, w: K. Michalski, op. cit., s. 48–49.

możliwa, lecz że w pewnych szczelinach naszego publicznego życia jest codzienną rzeczywistością.

Od retoryki do poezji

Historia o Wieży Babel jest, w tradycji chrześcijańskiej, czytana łącznie z opowieścią o dniu Pięćdziesiątnicy: obraz *pomieszania* języków dopełniony jest obrazem *daru* języków. Wielość sposobów wypowiedzania się nie jest wówczas kłopotem, lecz skarbem, ułatwieniem, a nie utrudnieniem porozumienia. Nie jest naszym celem analiza teologiczna; zamiast tego przyjrzymy się, jaką rolę w polityce i w edukacji politycznej może pełnić poezja. Nie zamierzamy wypowiadać się o istocie doświadczenia poetyckiego, określać jego charakteru ani sprzeczać się z tymi, którym ich wrażliwość każe zupełnie inaczej pisać i czytać poetyckie teksty. Nie chcemy też się ograniczać do wytworów słowa: tak, jak to tutaj rozumiemy, każda artystyczna wypowiedź i każde dzieło sztuki może być uważane za tekst poetycki. Naszym zamiarem jest wydobyć pewnej obecnej w poetyckiej praktyce możliwości, jednej spośród wielu i może niekoniecznie najważniejszej dla samej poezji.

Zalecenie zwracania się do każdego w jego własnym języku i przytaczania argumentów relewantnych w jego własnym świecie z charakteryzującymi ten świat strukturami ważności, może się wydawać pochwałą działania retorycznego. Tak jest rzeczywiście. W istocie retoryki nie leży, wbrew pewnej opinii, manipulacja – manipulacja co najwyżej przytrafia się retoryce, gdy ktoś posługuje się nią w nieuczciwy sposób. Natomiast tym, co należy do istoty postępowania retorycznego jest rozpoznanie „audytorium retorycznego”, potrzeb i opinii publiczności. Jest więc retoryka, na pierwszym miejscu i w sposób nieunikniony, sztuką *sluchania*, oderwania się od tego, co samemu się uznaje za przekonujące argumenty i obejrzenia ich z punktu widzenia innych ludzi. Retoryka jest zatem pierwszą szkołą politycznej pokory.

A jednak wydaje się, że sztuka retoryki nie wystarcza, by zapewnić niezakłóconą komunikację. Obarczona jest zawsze do pewnego stopnia koniecznością chwili, aspekt słuchania podporządkowuje się perswazyjnym, psychagogicznym i agonistycznym aspektom mowy. Na przykład argumenty za nałożeniem restrykcji na pornografię mogą być różne. Katolik uważa, że pornografia jest grzechem przeciw Bogu, niektóre feministki – że jest wyrazem patriarchalnej dominacji, komunitarianin byłby skłonny rozważyć, czy nie obraża przypadkiem stylu życia jakiejś społeczności. Nie są to stanowiska identyczne i z pewnością nie można przy ich pomocy uzasadniać takiego samego zakresu prawnej regulacji. Zamierzenie stworzenia tymczasowej „większości” w celu narzucenia swojego stanowiska jest dla uczestników politycznej debaty okazją do nauczenia się różnych języków wypowiedzania i uzasadniania politycznych aspiracji.

Trzeba tu wyraźnie odróżnić działanie zbiorowe od jego uzasadnienia, politykę od filozofii polityki. W ujęciu autora *Wieży Babel* filozofia polityki jest jakąś

metanauką o polityce, dotyczy „trwałego charakteru działalności politycznej” (s.133), niezależnego od historycznych okoliczności. Można jednak rozumieć filozofię inaczej: jako język, umożliwiający poszukiwanie i uzasadnianie właściwych decyzji dotyczących wspólnego losu. Filozofowanie byłoby wtedy tworzeniem przestrzeni, w której możliwa jest rozmowa, a nie poszukiwaniem ostatecznych konkluzji. Teoria feministyczna na przykład nie rozstrzyga, czy zakaz pornografii jest słuszny, dostarcza jedynie pewnych wglądów, pojęć i argumentów, które umożliwiają bardziej wnikliwe zrozumienie tego problemu. Podstawowym zainteresowaniem filozofa jest kultywowanie pewnego języka, a nie uzasadnianie konkretnych posunięć w doraźnej grze. Konkretnie problemy rzadko są dla filozofa najbardziej naglącą rzeczywistością, a częściej przykładami ilustrującymi możliwości pewnego sposobu myślenia. Dla polityka, przeciwnie, decyzje są czymś, co koniecznie musi być podejmowane. Natomiast polityk nie musi być bezwzględnie zainteresowany w narzuceniu innym ludziom swojego języka i swoich uzasadnień. W pewnym sensie jest to niemożliwe, tak jak niemożliwe jest skłonienie innych do doświadczania świata w sposób, który nie jest ich własnym. A zatem polityk powinien mieć swój język, bo polityka oparta na samej pragmatyce nie jest ani możliwa, ani pożądana. Zarazem jednak nie może narzucać tego języka innym, a to znaczy, że musi znać cudze języki i umieć się nimi posługiwać.

Domagając się od polityków mówienia językiem klisz handlowych, popełnia Oakeshott ten sam błąd co John Rawls w swojej koncepcji rozumu publicznego. Celem Rawlsa jest znalezienie „publicznej podstawy uzasadniania” w przeciwieństwie do wielu niepublicznych podstaw uzasadniania¹¹. Zakres polityki i politycznej argumentacji zostaje ograniczony do wartości, „co do których można rozumnie oczekiwać, że każdy je poprze”¹². „Každy” należy tu rozumieć w sensie „každy rozumny człowiek”, a wielu ludzi może mieć poglądy nierozumne. Decyzja w tej sprawie jest pozostawiona prawnikom. „Rola sądu jest przyczynić się do upublicznienia rozumu i jest to pewien aspekt szerokiej, czyli edukacyjnej, roli publicznego rozumu”¹³. Prawniczy paternalizm jest więc w koncepcji Rawlsa odpowiednikiem języka klisz handlowych, którego łaknie i pragnie Oakeshott. Podstawowym błędem tego typu myślenia o polityce jest wygórowany postulat, by polityczne racje czy konkluzje były akceptowane przez wszystkich, podczas gdy empiryczna polityka najzupełniej się zadowala większością. Zresztą i Rawls *implicitie* utożsamia „wszystkich” z pewną grupą, ceną tego jest uznanie pozostałych ludzi za nierozumnych lub w inny sposób wybrakowanych.

Innym błędem, który widać u Oakeshotta i Rawlsa, ale także u Hanny Arendt, jest definiowanie sfery politycznej poprzez wypowiedzi, które mają być z niej wykluczone. Ludzie oddający się działalności politycznej zostają już na wstępie pozbawieni prawa posługiwania się pewnymi argumentami, które sami uważają za

¹¹ J. Rawls *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, BWF, Warszawa 1998, s. 11–12.

¹² *Ibidem*, s. 329.

¹³ *Ibidem*, s. 323.

przekonujące i rozważania pewnych spraw, które uznają za ważne. Polityka zostaje zdefiniowana normatywnie i *a priori* zredukowana do jednego języka. Oczywiście w każdym państwie pewne wypowiedzi są wykluczone ze sfery publicznej. Dotychczasowa praktyka zachodnich społeczeństw odrzuca wypowiedzi bezpośrednio krzywdzące innych ludzi, nawołujące do zmiany ustroju przemocą lub nieakceptowalne ze względu na nasze historyczne doświadczenia (np. pochwała faszyzmu). Nasi politycy nie posługują się takimi argumentami, a gdy ktoś ich używa, to nie jest wysłuchiwany. Nie istnieje lepsze zabezpieczenie dla granic polityki.

Faktem jest wprawdzie, że wielu polityków dąży raczej do publicznego potwierdzenia pewnego systemu wartości niż do zajmowania się poszczególnymi problemami, że uważają oni często język za ważniejszy od decyzji. Pokusa stworzenia jednolitego języka dla polityki, który położyłby kres takim sporom, jest więc do pewnego stopnia zrozumiała. Istnieje jednak alternatywa – docenić rolę poezji w edukacji, także w edukacji politycznej. Poezji rozumianej inaczej niż czyni to Oakeshott. Według brytyjskiego konserwatysty jedyną funkcją poezji jest budzenie doświadczenia „zachwytu”. W innym miejscu wprawdzie autor lekceważy własną teorię „modalności doświadczenia” i stwierdza, że to poezja jest głównym motorem przemian obyczajów, a obyczaje pełnią w społeczeństwie najwyższą władzę. „Zachwyty” miały więc pośrednio polityczne konsekwencje o największej doniosłości. Jednak oba rozumienia poezji wydają się nadmiernie upraszczać rzeczywistość.

Wydaje się, że poezja nie jest jakimś jednym doświadczeniem, lecz raczej przestrzenią, która umożliwia wypowiedanie różnych doświadczeń: rzeczywistych, hipotetycznych i całkowicie fantastycznych. Jeśli tak, to jest pierwszą okazją, aby poza zamieszczeniem codziennych zajęć i interakcji spojrzeć na świat oczami innego człowieka. Ta zaś umiejętność jest, jak próbowaliśmy wyżej uzasadnić, pierwszym warunkiem politycznej rozmowy. I jest poezja także sztuką pisania i odczytywania szyfrów, nauką nieoczywistości znaczeń, szkołą wrażliwości na niuanse języków. Zagadki, które stawia czytelnikowi tęga poetka, wymagają pełnego zaangażowania intelektu i serca, uwzględnienia i postawienia na szali całości własnego doświadczenia. Różnorodność doświadczeń wyraża się w poezji dzięki nieograniczonej ilości poetyckich języków. Nie musi więc ona pełnić narkotycznej i znieczulającej funkcji, jaką przypisuje jej Oakeshott. W ogóle zresztą nie musi pełnić jakiejś jednej funkcji, wykluczającej inne¹⁴.

Tekst niniejszy stawiał sobie dwa cele. Po pierwsze, zrekonstruować wiernie i krytycznie główne rysy projektu „polityki sceptycznej” Michaela Oakeshotta. Po drugie, przedstawić zarys pewnego innego projektu, wymykającego się konstruowanemu przez autora *Wieży Babel* alternatywom. Jeśli nasze argumenty są poprawne, jest to projekt jednocześnie bardziej optymistyczny i bardziej realistyczny

¹⁴ O różnych pożytkach z poezji zob. R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 191–196.

ny. W polityce demokratycznej, takiej, jakiej chcieliśmy tu bronić, możliwe jest osiągnięcie dwóch celów, które poza jej kontekstem wydają się rozbieżne: dzięki dialektyce „większości” i „mniejszości” możliwe jest podejmowanie i realizowanie prawomocnych decyzji, ale zarazem dyskusja nad nimi nigdy nie jest ostatecznie zamknięta.

VARIETY WITHOUT PLURALISM. ON M. OAKESHOTT'S CONSERVATISM

This paper gives a critical interpretation of Michael Oakeshott's political philosophy. His project of "the politics of skepticism" is examined as a response to the challenge of social diversity. The meanings of "politics", "conversation", "history" and "poetry" in Oakeshott are unearthed and the hierarchy among the politics as ruling, the politics as practice and the politics as conversation is revealed. The guiding principle of consistency in political reasoning is compared with other conceptions of consistency. In the critical part, the majoritarian democracy and political pluralism (as irreducible to bare social diversity) are defended. The argument against Oakeshott is built on the possibility of a political conversation without "the only valid argument."