Arystoteles, Voegelin i wieczna polis

Polis nie jest czymś koniecznym ani oczywistym. Nie wynika ani z historycznej konieczności, ani z organicznego wzrostu

Polis nie jest czymś koniecznym ani oczywistym. Nie wynika ani z historycznej konieczności, ani z organicznego wzrostu

Wstęp do książki: Eric Voegelin, Arystoteles

Zajmowanie się klasykami – ten jeden z najszlachetniejszych sposobów uprawiania filozofii – w krajach anglosaskich jest na dobre zakorzenione w akademickiej pracy. Do dość analitycznych i filologicznych rozpraw, które powstają tam od XIX wieku, dołączyły w XX wieku prace przygotowywane przez imigrantów z Europy. Strauss i Voegelin wnieśli do amerykańskich dyskusji powiew świeżego powietrza, tam napisali swoje najważniejsze prace i wreszcie tam pozostawili swoich uczniów.

Dziś trudno sobie wyobrazić bez nich akademicki krajobraz w USA. Wszelako wartość ich wkładu nie polega tylko na powiewie nowości, nie jest też sprowadzalna wyłącznie do zamkniętego świata akademickiego. Bo to między innymi dzięki ich pracom klasycy włączyli się w bieżące dyskusje. Wyszli z muzeów i z zamkniętych filologicznych bibliotek, by na równych prawach z współczesnymi filozofami wysuwać tezy i argumenty.

Te dyskusje wokół klasyków można podzielić na dwa rodzaje. Pierwszy nastawiony jest na poszukiwanie w klasykach tego, co wspiera współczesność, a zatem tych wszystkich argumentów, których użyć można w uzasadnieniu nowoczesnego (czy ponowoczesnego) stanowiska. Prace klasyków będą więc interesujące o tyle, o ile można w nich znaleźć fundamenty demokracji i wolności.

Drugi rodzaj dyskusji włącza klasyków w bieżące dyskusje, ale z całym dobrodziejstwem inwentarza – w tym, co zgadza się ze współczesnością i w tym, co się z nią nie zgadza. To podejście nastawione jest przede wszystkim na słuchanie klasyków, a także na spór z nimi, ale spór, który nie odmawia przeciwnikowi wartości argumentacji. I z takim właśnie sposobem włączania klasyków mamy do czynienia w przypadku Voegelina.

Ważne jest jednak, że oba sposoby dyskutowania wykraczają poza czysto filologiczną i historyczną aparaturę. Oba traktują tekst klasyka przede wszystkim jako coś o wartości filozoficznej, a filozofia przecież trwa, toczy się i trudno w jej przypadku mówić o jakiejś dezaktualizacji. Jest zarazem uprawiana w konkretnym czasie i miejscu.

W przypadku Voegelina musimy jednak poczynić ważną uwagę: otóż klasyk nie występuje ze współczesnym filozofem na równych prawach, jego argumentacja nie jest jedną z wielu, ale ma charakter źródłowy. Przekonanie, że po Arystotelesie filozofia uległa wykolejeniu, z którego my teraz musimy się wydostać, ma ważkie konsekwencje i zadecyduje o charakterze autorskiego czytania Arystotelesa.

Filozof, który przyjmie postawę podobną tej Voegelinowej, będzie musiał zmagać się z pewną dychotomią. Z jednej strony będzie dziedzicem filozofii wykolejonej, przyjdzie mu żyć w wykolejonej epoce i w niej zostanie wychowany. W stosunku do klasyków jest uczniem, a nie mistrzem, co powinno zawężać jego pole działania. Z drugiej strony stoi za nim wiedza o historycznych następstwach, zna on kolejne etapy dojrzewania myśli i przede wszystkim zna chrześcijaństwo, w którym starożytność znalazła dopełnienie i spełnienie.

Ten drugi aspekt nieraz krytykowano u Voegelina – jako jeden z pierwszych uczynił to Stanley Rosen. Pisał on, że Voegelin, przy całej swojej niechęci do poheglowskiej historiozofii, do tej postawy pouczania i stawiania się ponad przeszłością, przyjmuje tak naprawdę nowożytną historiozofię. Nie odtwarza Greków oraz ich świata, biorąc ich takimi, jakimi byli, ale wpisuje się w długą tradycję postrzegania ich jako historycznego etapu w ramach większej całości, która posiada własną teleologię. Stąd wpisze się w trend chrystianizowania greckich pojęć, odrywając je od ich naturalnego pogańskiego kontekstu.

To prawda o tyle, że na Voegelinowe interpretacje Greków i Arystotelesa nie można patrzeć jak na próby wiernego odtworzenia greckiego schematu pojęciowego. To dlatego Voegelina nie można zamykać w pozytywistycznym schemacie historii filozofii. Jego metoda jest w zasadzie prosta i zamyka się w słowie „medytacja". Autor więc uprawia historię i filozofię, medytując nad nimi – i czyni to świadomie, z wiedzą o wszystkich konsekwencjach takiej postawy metodologicznej.

Nie jest to medytacja swobodna. Niech nas nie zmyli brak przypisów i dyskusji z innymi akademikami. W tle prezentowanych interpretacji Arystotelesa należy widzieć długą tradycję czytania i komentowania Stagiryty. Natomiast prawdą jest, że książki Voegelina wymykają się prostym schematom pisania akademickich dysertacji. Autor osiąga dzięki temu dwa cele. Po pierwsze, zachowuje spójność, czy może przede wszystkim ciągłość filozoficznej medytacji i może prowadzić ją zgodnie z własnym rozeznaniem i intuicją. Po drugie, ciągi obcych interpretacji nie zasłaniają zasadniczego przedmiotu badań, jakim jest źródło.

Niniejszy tom poświęcony Arystotelesowi jest częścią *Order and History* – najważniejszego i najciekawszego dzieła Erica Voegelina. Tom trzeci *Order...* poświęcony jest Platonowi i Arystotelesowi. Platońska część jest już znana polskiemu czytelnikowi dzięki wydawnictwu Teologii Politycznej[1]. Czas na ciąg dalszy trzeciego tomu, czyli na Arystotelesa.

Odwołań do tych rozdziałów jest w literaturze znacznie mniej niż do części poświęconej Platonowi. Voegelinowa interpretacja Platona weszła na trwałe do kanonu studiów filozoficznych. To dzięki niej poznaje się zasadnicze elementy Voegelinowego sposobu medytacji filozoficznej. Tam pojawiają się najważniejsze dla tego autora pojęcia, jak skok w istnieniu, symbolizacja i przede wszystkim porządek.

Cześć poświęcona Arystotelesowi jest mniej znana, traktowana nieraz jako dodatek i konieczne uzupełnienie. Trudno wyobrazić sobie historię porządku bez Arystotelesa, a więc dla porządku przynajmniej powinien być.

Takie podejście jednak oznaczałoby zignorowanie zasadniczej wartości tego dzieła, jego samodzielności i odkrywczości. Wartości klasycznej pracy nie można wprawdzie mierzyć jej współczesną przydatnością i użytecznością w udowadnianiu tez wygodnych dzisiaj, ale w przypadku Voegelina trudno uciec od takich aktualnych kontekstów. Proponowana przez niego interpretacja znakomicie wpisuje się w dylematy, które od dłuższego czasu decydują o popularności Arystotelesa w nowoczesnej myśli politycznej.

Ponadto bez zrozumienia Voegelinowej interpretacji Arystotelesa nie sposób wniknąć w jego koncepcję polis ani przede wszystkim pojąć wartości wysiłku, jakiego podjęli się Grecy – a więc uniwersalizacji własnych refleksji politycznych, uczynienia z przypadłościowych i lokalnych instytucji politycznych wzorca uniwersalnego w czasie i przestrzeni.

Najważniejszy z interesujących tematów dotyczy relacji między życiem kontemplatywnym a praktycznym i przede wszystkim trudności w połączeniu w jedną całość rozmaitych argumentów Arystotelesa. W literaturze ten temat funkcjonuje przede wszystkim jako sprzeczność, która zachodzi między ostatnią księgą *Etyki Nikomachejskiej* a pozostałymi, między uznaniem kontemplacji za gwarancję prawdziwego szczęścia a poszukiwaniem spełnienia ludzkiej natury w życiu politycznym.

Spór na ten temat posiada ogromną literaturę (Cooper, Irwin, Kraut i inni). Sami autorzy dość często zmieniali zdanie – jak chociażby Cooper. U Voegelina to napięcie między dwoma sposobami życia również jest widoczne, na przykład w dostrzeżeniu dychotomii między polis filozofa a polis prawodawcy. Między polis wyśnioną i rozpatrywaną w porządku natury a polis opisywaną narzędziami zbliżonymi do tych, którymi posługuje się dzisiejsza politologia.

Interpretacja Voegelina zbliża się tu do tych stanowisk, które wzmacniają kontemplatywny wymiar życia u Arystotelesa. Przy zastosowaniu tego stwierdzenia do filozofii politycznej uzyskamy zaskakujące dla wielu ujęcie Arystotelesa jako filozofa wycofanego z praktycznego życia polis. Filozofa, który – zamiast teoretycznymi konstrukcjami – zajął się standardami opisu i oceny rzeczywistości politycznej. I to dzięki temu wysiłkowi, dzięki pracy filozoficznej, a nie zabiegom politycznym – jak pisze Voegelin – „roztropnościowa mądrość Hellady (...) stała się własnością ludzkości" (s. 69). Jest to swoiste zwycięstwo teorii i spekulacji nad polityką czynną i politycznym pragmatyzmem. To, co jeszcze u Platona było modelem (postulatem) teokratycznym, u Arystotelesa stało się sposobem oceny polis.

Sama polis zarazem nie jest czymś koniecznym ani oczywistym. Nie wynika ani z historycznej konieczności, ani z organicznego wzrostu. Polis jest dziełem ludzi i dzięki ludzkiemu wysiłkowi, dzięki pracy politycznej i przede wszystkim dzięki *paidei* może pozostać przy życiu i się rozwijać. To oznacza więc zajęcie jednego ze stanowisk w sporze współczesnych interpretatorów o naturalność polis. Polis – według Arystotelesa – istnieje z natury. Interpretację Voegelina należy więc

kojarzyć z tymi komentatorami, którzy naturę w tym fragmencie Arystotelesa rozumieją raczej normatywnie niż jako biologiczną konieczność.

I tu Voegelin przypisuje Arystotelesowi stanowisko nazwane wprost i bez zbędnych wyjaśnień konserwatywnym – to jest takim, które kładzie nacisk na wychowanie, a co za tym idzie – na obyczaj jako główny czynnik trwania instytucji politycznych. To wszystko, co kształtuje wolę, nadaje jej określoną formę i pozwala korzystać z wolności – to wszystko sprzyja polis. Ponad tym jest jeszcze decyzja – polis bowiem rodzi się z wolności. Tak więc: „polis nie jest organizmem, lecz złożonym istnieniem, zawdzięczającym część swojej egzystencji woli istnień ludzkich, które się na nią składają" (s. 89).

A zatem ludzie nie muszą żyć w polis – powstanie wspólnoty politycznej przechodzi z planu biologicznego na historyczny. Ciężar odpowiedzialności przenosi się z naturalnych odruchów na przyjaźń, która jest rezultatem wychowania, ale wymaga przy tym wkładu woli. „Polis – jeśli ma być stabilna – musi być zorganizowana w taki sposób, aby stała się siecią wielorakich relacji przyjaźni" (s. 97) – nie oznacza to wszelako redukcji polis wyłącznie do relacji etycznych. Aby zrealizować ten etyczny wymiar polis, potrzebne są bowiem instytucje prawodawcze i wykonawcze – potrzebne jest to wszystko, co moglibyśmy nazwać państwem, gdyby nie uwaga, że polis jeszcze państwem nie jest, co znaczy, że nie można nakładać pojęcia, które ulegało długiej ewolucji i jest w zasadzie tworem wczesnej nowożytności, na rzeczywistość antycznej wspólnoty. Voegelin pisze tu w sposób zdecydowany i niepozostawiający interpretatorom wątpliwości: „To, co my nazwalibyśmy państwem, czyli polityczną organizacją ludzi na określonym terytorium, jest zdecydowanie wykluczone z tego studium" (s. 35).

Polis najlepiej nazywać wspólnotą polityczną – dzięki temu nie popadamy w błąd narzucenia naszej siatki pojęciowej na rzeczywistość, do której ona nie pasuje, a z drugiej strony zachowujemy to, co najistotniejsze i co decyduje o uniwersalności tej roztropnościowej tradycji Hellady, czyli na problem wspólnoty i polityczności samej.

Idąc więc dalej, niż Voegelin nas zaprowadził, i dokonując parafrazy współczesnych zawołań, możemy mówić o wieczności polis rozumianej jako wieczność polityczności.

Czym byłaby ta wieczność polis i wieczność arystotelesowskiej koncepcji polityki (trochę jak wieczystość klasycznej filozofii – *philosophia perennis*)?

Po pierwsze, oznaczałaby wyciągnięcie należytych konsekwencji z przypisywania człowiekowi politycznej natury – i tu przypomnijmy celną uwagę Voegelina, że określenie człowieka mianem zwierzęcia politycznego nie jest równoznaczne z nazwaniem go zwierzęciem stadnym.

Dla Arystotelesa to był bardzo ważny motyw. Wprawdzie polityczność przypisuje on także niektórym zwierzętom, jak chociażby pszczołom, jednak żadnemu ze stworzeń nie odważa się przypisać polityczności na podobieństwo tej ludzkiej. Arystoteles zmierza wyraźnie do pokazania przepaści między człowiekiem a resztą istot żywych – przepaści wiążącej się właśnie z taką naturą polityczną, która opiera się na języku.

Jak pisze Stagiryta, zdolności komunikacyjne są dość powszechne w świecie zwierząt, a jednak żadne z nich – z wyjątkiem człowieka – nie potrafi porozumiewać się w sprawach dotyczących sprawiedliwości. Człowiek dokonuje tego wyłomu w świecie przyrody i stając się zdolnym do dyskursu o sprawiedliwości, tworzy grunt podatny do stworzenia instytucji politycznych. Chciałoby się powiedzieć, że naturalną konsekwencją tego jest polis, czyli wspólnota polityczna, ale ta naturalność musi być rozumiana inaczej niż jako konieczność i oczywistość. Lepiej więc mówić o spełnieniu natury człowieka w ramach instytucji politycznych.Wieczność polis jest więc wiecznością natury człowieka, która z kolei pozostaje niezmienna.

Po drugie, wieczność polis wiąże się z celem życia ludzkiego, którym jest – za Voegelinową interpretacją Arystotelesa – *bíos theōrētikós*, życie kontemplatywne. Ten sposób życia to drugi – po polityczności –

wyłom, jaki czyni człowiek w zwierzęcym świecie. On pozwala mu się wyróżnić, ale zarazem stanowi wyzwanie. Jemu też mają być podporządkowane instytucje polityczne.

Cel polityki leży więc poza nią samą, jej charakter pozostaje służebny wobec wymogów, jakie stawia przed człowiekiem preferencja dla życia kontemplatywnego.

Zarazem ta służebność jest jedną z form włączenia polis w sferę wieczności. Polityka zostaje w ten sposób uświęcona, uzasadniona w porządku, który przedkłada kontemplację nad praktykę i porządkuje wszystkie formy ludzkiej aktywności.

Po trzecie, wieczność polis jest tą samą wiecznością, co wieczność metafizyki. Bo to właśnie w języku metafizyki opisujemy podstawowe instytucje polityczne, wpisując następnie w ich ramy ową roztropnościową mądrość, znajdowaną w *Etyce Nikomachejskiej*.

Przypadłościowy charakter greckiej polis – przypadłościowy, bo historycznie umiejscowiony, stanowiący realnie jeden z wielu możliwych politycznych porządków i wreszcie przemijający jak wszystkie formy konstytucyjnej organizacji życia społecznego – zostaje uwieczniony dzięki metafizycznemu schematowi pojęciowemu, którym zostaje opisany. W ten sposób z przemijającej formy grecka polis staje się formą wieczną, przykładaną następnie do porządków następujących później.

Za Arystotelesem Voegelin pisze, że o tożsamości polis decyduje właśnie forma – jeśli porządek (forma) ulega zmianie, zmienia się też polis. Polis z nowym porządkiem konstytucyjnym nie jest więc już tą samą polityczną wspólnotą. Co będzie jednak, kiedy jedną z tych form, formę specyficzną, poddaną spekulacyjnej obróbce, ubraną w schemat pojęć metafizycznych, uczynimy trwałym punktem odniesienia?

Wreszcie, po czwarte, wieczność polis wypływa z postawy samego filozofa, który włącza refleksję nad polityką w plan swojej aktywności kontemplacyjnej. Jak czytamy u Voegelina, „Nie znajdujemy w dziele Arystotelesa systematycznego podejścia do polityki z nowego, kontemplacyjnego punktu widzenia, lecz kontemplacyjne podejście do różnych problemów, które pojawiają się w jego otoczeniu" (s. 55).

W ten sposób polis i sprawy z nią związane stają się częścią medytacji nad rzeczami podstawowymi i ostatecznymi. Stają się częścią aktywności człowieka wolnego – tego, który może wznieść się ponad przyziemną użyteczność i ma zdolność oraz odwagę pytać o przyczyny ostateczne. To właśnie pośród tych pytań znajduje kwestię polis.

Te – zainspirowane lekturą Voegelina – cztery wyróżniki wieczności polis można potraktować jako pewne zadanie dla politycznej filozofii tu i teraz. Poniekąd ta książka, która powinna być przede wszystkim medytacją i elementem naszej teoretycznej aktywności, ma też swój użyteczny wymiar.

Zasadniczy brak filozofii politycznej w Polsce w XXI wieku, brak filozofii rozumianej jako medytacja i odwaga przygotowywania schematu pojęciowego, a wreszcie całkowity brak zdolności opisywania polityki w kategoriach metafizycznych – wszystkie te braki, które czynią bieżącą refleksję nad polityką wysiłkiem tak miałkim i marnym, że prawie niegodnym – to wszystko może wreszcie dostanie nowy impuls. A więc Voegelin i Arystoteles, Arystoteles i Voegelin – jako impulsy powrotu do pojęć podstawowych i podstawowych kategorii politycznych, w tym przede wszystkim powrót do istnienia jako podstawowego pojęcia metafizyki, także metafizyki polityki.

To być może jedno z najważniejszych pytań, jakie powinniśmy postawić w stosunku do naszej wspólnoty politycznej – mianowicie to, czy ona istnieje, jakie są warunki jej istnienia lub zaistnienia, jaki schemat metafizyczny pasuje do niej najlepiej. Wreszcie pytanie o jej *télos* – pytanie o wiele bardziej zasadnicze i gruntowne niż tradycyjne mówienie o misji narodu czy państwa. Tu chodzi o coś głębszego: o celowość i formę istnienia.

I wreszcie chodzi o wyrwanie się z tego przypadłościowego sposobu opisu polityczności, czy też redukowania refleksji politycznej wyłącznie do tego, co przypadłościowe – kruche, przemijające i naskórkowe. Można tę aktywność nazwać pracą nad formą. Nad tym, jak tę formę pochwycić i uwiecznić.

Powodzenie tego projektu nie musi być wcale zależne od stworzenia i narzucenia jednolitego schematu pojęciowego. Być może najistotniejsza jest praca, która musi być podjęta, jej realizowanie i ścieranie się rozmaitych koncepcji. Nie można też iść za daleko i żądać systemu totalnego. Jak pisze Voegelin, „Arystoteles nie jest systematycznym myślicielem w tym znaczeniu, że nie próbował zbudować filozofii wolnej od sprzeczności" (s. 33). To zdanie równie dobrze odnosi się do Voegelina, jak i może się odnosić do naszych prób filozoficznych.

Czy uda się tak formułować nasze schematy opisu polityki, że wyrwą się one spod tyrańskiej władzy czasu i nabiorą charakteru uniwersalnego? Voegelin przytoczyłby w tym miejscu Arystotelesowy cytat z Hezjoda:

"Najlepszy jest ten, co zdrowe zdanie sam posiada; Po nim zaś ów jest dobry, co zdrowego zdania Drugich rządzących słucha i chętnie się skłania. Ten zaś, co ni dla siebie mądry, ni drugiego Przestróg nie słucha, nie jest zdatny do niczego.[2]"

Mateusz Matyszkowicz

[1] E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2010

[2] Hezjod, *Roboty i dnie*, 401 i nn. [J. Przybylski, [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 81; inny polski przekład – Hezjod, *Prace i dnie*, 293 i nn., przeł. W. Steffen, Wrocław 1952. U Voegelina ten fragment w przekładzie W. D. Rossa,

pochodzącym z wydanego przez Oxford przekładu *Etyki nikomachejskiej* (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, przeł. W. D. Ross, Oxford, 1908)].

W niniejszym wydaniu wprowadzono dwa rodzaje przypisów. Przypisy z wydania oryginalnego oznaczone są cyframi arabskimi. Dodane w niniejszym wydaniu zaś oznaczamy gwiazdką. Nazwiska tłumaczy cytowanych tekstów podano w nawiasie kwadratowym.