

Racjonalność i życzliwość. Wprowadzenie do twórczości naukowej Stanisława Filipowicza

Napisanie zwięzłego przewodnika po twórczości naukowej Stanisława Filipowicza nie jest łatwym zadaniem. Nawet pobieżne przejrzenie dołączonej do tej książki bibliografii uświadamia nam bogactwo tematyczne i gatunkowe jego prac. Są wśród nich rozprawy z zakresu polskiej i amerykańskiej myśli politycznej, inspirowane antropologią rozważania o politycznych funkcjach mitu, wnikliwe diagnozy kondycji demokracji, historyczne analizy przemian oświeceniowej koncepcji racjonalności, a także wciąż powracające pytania o status poznawczy interpretacji i jej rolę w nauce o polityce. Filipowicz pisze monografie, udziela wywiadów, ogłasza eseje, rozprawy, artykuły. Jego dziełem jest też podręcznik do historii myśli politycznej, kilka zredagowanych wyborów tekstów oraz autorskie wprowadzenia do prac Henryka Kamieńskiego, Kazimierza Kelles-Krauza i Alasdaira MacIntyre'a. Nawet jeśli poszczególne wypowiedzi są nad wyraz zwięzłe, to dzieło potraktowane jako całość musi onieśmiewać. W tekście poświęconym swemu nauczycielowi, Janowi Baszkiewiczowi, przytacza on opinię Fryderyka Nietzschego, głoszącą, że „wszystko, co głębokie, potrzebuje maski”¹. Maksymę tę można odnieść również do jego własnej twórczości. W książkach Filipowicza nie znajdziemy łatwych recept i programowych deklaracji. Autor ukazuje nam dylematy, jakie muszą towarzyszyć rzetelnej refleksji o polityce. Jednak ich ewentualne rozstrzygnięcie najczęściej zostaje pozostawione osądowi czytelników. Wreszcie, droga naukowa Stanisława Filipowicza pozostaje niezakończona. Niewykluczone, że najciekawsze prace dopiero się ukażą. W tej sytuacji nie może być oczywiście mowy o wypowiedziach utrzymanych w konwencji podsumowania.

Moim celem nie jest przedstawienie definitywnej interpretacji dzieła Stanisława Filipowicza. Takie zamierzenie byłoby niemożliwe ze względu

¹ Por. S. Filipowicz, *Uniwersytet Jana Baszkiewicza*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” t. 64, 2012, nr 1, s. 196.

na programową wieloznaczność cechującą jego pisarstwo. Nie aspiruję też do wyczerpującego omówienia wszystkich opublikowanych dzieł. Niniejszy tekst należy traktować raczej jako przewodnik po pisarstwie naukowym Profesora, mapę, która ma ułatwić czytelnikom odnalezienie drogi i dotarcie do najbardziej interesujących dla nich zagadnień. Staram się też zwrócić uwagę na powracające tezy i motywy, stanowiące, moim zdaniem, o oryginalności jego perspektywy badawczej. Poszukując idei przewodniej, warto zwrócić się w stronę jednej z niewielu wypowiedzi autobiograficznych w jego dorobku. Musimy w tym celu cofnąć się do roku 1969, kiedy Filipowicz podjął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. W napisanym dla „Przeglądu Politycznego” artykule pod tytułem *Dramat i jarmark wolności* wspomina on lektury, które w trakcie studiów zrobiły na nim największe wrażenie². Wymienia dwie książki: *Wykłady z filozofii dziejów* Georga Wilhelma Friedricha Hegla oraz *Główne nurty myśli amerykańskiej. 1620–1800* Vernona Louisa Parringtona. Potraktujmy tę wypowiedź jako wskazówkę dostarczającą klucza do zrozumienia twórczości naukowej Filipowicza.

A zatem Hegel i Parrington. Dlaczego Hegel? Tutaj odpowiedź wydaje się jasna. Jego prace dały początek pewnemu typowi rozważań, który można określić mianem społecznej historii rozumu. Dla Hegla rozum nie jest fetyszem filozofów istniejącym jedynie na kartach uczonych traktatów. Rozum urzeczywistnia się w dziejach, znajduje swoje dopełnienie w sferze instytucji i praktyk społecznych. Dzieje powszechne można interpretować jako sekwencję następujących po sobie koncepcji racjonalności. Historia rozumu okazuje się też wielce paradoksalna. W pewnych warunkach rozum może zmienić się we własne przeciwieństwo. Tak właśnie stało się podczas jakobińskiego etapu rewolucji francuskiej, kiedy ekscesy rozumu doprowadziły do rządów terroru. Ukształtowanym przez Oświecenie wyobrażeniom na temat ludzkiej racjonalności należy się zatem bacznie przyglądać. I to właśnie czyni Stanisław Filipowicz w takich pracach jak *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia, Prawda i wola złudzenia* czy *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*. Te i inne dzieła można interpretować jako utrzymane w Hegłowskim duchu narracje o perypetiach związanych z próbami urzeczywistnienia rozumu w dziejach. Konfrontują one czytelnika z pytaniami fundamentalnymi. Czy potrafimy stworzyć dającą się filozoficznie obronić koncepcję racjonalności? Czy możemy dokonać przekonującego rozróżnienia między mitem a rozumem? Czy możliwa jest racjonalność bez metafizycznego punktu podparcia? I bodaj najważniejsze pytanie w całej twórczości Stanisława Filipowicza: czy wymogi związane z racjonalnością mogą zostać zrealizowane w warunkach demokracji? Obraz, jaki wyłania się z jego prac, pozostaje niejednoznaczny. Rozum często przecenia własne

² S. Filipowicz, *Dramat i jarmark wolności*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 100, s. 127.

siły, nieświadomie osuwa się w mitologię, wyradza w racjonalność czysto instrumentalną. Nie wydaje się jednak, abyśmy potrafili uwolnić się od cięzaru pytań i nadziei, którymi obarczyło nas Oświecenie.

Obecność Heglowskich inspiracji w twórczości Stanisława Filipowicza nie budzi wątpliwości. A czego symbolem może być Parrington? W tym przypadku sprawa nie jest równie oczywista. Vernon Louis Parrington jest przewodnikiem po amerykańskiej myśli politycznej XVII i XVIII w. Wprowadza w inny świat, jakże różny od realiów Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wczesnych lat siedemdziesiątych XX w. Był to świat, jak wyjaśnia Filipowicz, „bez pochodów i obchodów”, świat wolny od fałszywego entuzjazmu i maszerujących tłumów³. Pierwsza lekcja ma więc charakter negatywny. Amerykanie uczą podejrzliwości wobec władzy, dostarczają przeciwwagi dla obrzędów politycznej egzaltacji. Ale sens amerykańskiego doświadczenia nie wyczerpuje się w postawie nieufności. Jedno z podstawowych pytań w refleksji o polityce dotyczy tego, jak powinniśmy się nawzajem do siebie odnosić w przestrzeni publicznej. Czy musimy podzielić się na bezwzględnie zwalczających się wrogów i przyjaciół, jak uczy Carl Schmitt? Czy mamy uznać się za oponentów w walce klasowej, jak chcieliby marksiści? Czy jesteśmy braćmi i siostrami w Chrystusie, towarzyszami oddanymi wspólnej sprawie, patriotami zespolonymi miłością do ojczyzny? A może przeciwnie – egoistami dążącymi jedynie do indywidualnych korzyści i traktującymi więź społeczną jako zło konieczne? Amerykańskie koncepcje polityczne z przełomu XVII i XVIII w. dostarczają oryginalnej odpowiedzi na pytanie o charakter politycznego zrzeczenia, która odrzuca zarówno rewolucyjną czy religijną egzaltację, jak i egoistyczną obojętność. Kluczowe znaczenie w tym kontekście ma pojęcie *civility*, które można przetłumaczyć jako ogładę czy grzeczność, a którego sens oddaje zawarte w tytule tego tekstu słowo „życzliwość”⁴.

Na czym polega *civility*? Słowo to wywodzi się od łacińskiego terminu *civis*, który oznaczał obywatela. Z czasem nabrało nieco innych konotacji, odsyłając do reguł cywilizowanego zachowania. Należy je kojarzyć z ideałem gentlemiana. Ale towarzysząca ogładzie i wyszukane maniery nie były celem samym w sobie. Stworzyły one grunt, na którym mogła rozwinąć się pewna forma liberalizmu. Kultura *civility* zakłada zatem emancypację, wydobywa jednostkę z grupy, uwalnia ją od więzów tradycji. Liberalizm nie jest jednak nastawiony egoistycznie. Wolność jednostki jest możliwa do pogodzenia z życzliwym zainteresowaniem losami innych ludzi. We wczesnej myśli liberalnej, wyjaśnia

³ *Ibidem*.

⁴ Por. S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997, s. 198–199. Trzeba przyznać, że słowo „życzliwość” stanowi jedną z dalszych konotacji znaczeniowych *civility*. Niemniej jednak wydaje się ono nieodzowne w kontekście rozważań poświęconych osobie i dziełu Stanisława Filipowicza.

Filipowicz, emancypacja została powiązana z regułami *civility*, a więc „regułami ogłady i życzliwej aprobaty”⁵. Ideał *civility*, na co zwraca uwagę Profesor, nie ma abstrakcyjnego charakteru. Przeciwnie, wyrasta on z praktycznych doświadczeń Amerykanów. Jest to więc pewna urzeczywistniona w historii koncepcja wolności. Dodajmy, że idea *civility* została zrealizowana nie tylko w siedemnastowiecznej Ameryce. W nieco skromniejszej skali zmateriałizowała się również na seminariach i dyżurach Stanisława Filipowicza. Każdy, kto na swojej studenckiej lub naukowej drodze spotkał Profesora, bez trudu pojmie, na czym polega owo połączenie wolności, dobrych manier i życzliwości, które siedemnastowieczni liberałowie próbowali zawrzeć w pojęciu *civility*. Choć jest on zwolennikiem życzliwości i racjonalnej perswazji, jego prace są w niemałej mierze kroniką triumfów podłości i nierozumu. Przyjrzyjmy się więc nieco bliżej samym dziełom.

Zmagania z polską myślą polityczną

Karierę naukową Stanisław Filipowicz rozpoczął jako badacz polskiej myśli politycznej. Doktorat poświęcił problematyce narodu w polskim socjalizmie utopijnym, habilitację napisał na temat krakowskiej szkoły historycznej. Owocem tych badań są liczne publikacje poświęcone polskiej myśli drugiej połowy XIX w., a ich bohaterami rewolucyjni konspiratorzy, tacy jak Edward Dembowski czy Henryk Kamiński, teoretycy socjalizmu, jak Kazimierz Kelles-Krauz, czy wreszcie konserwatywni historycy bezpardonowo rozprawiający się ze zmystyfikowaną wersją historii narodowej, w rodzaju Józefa Szujskiego, Michała Bobrzyńskiego i Waleriana Kalinki⁶. Wiele uwagi Profesor poświęcił poglądom Gromad Ludu Polskiego, milenarystycznym nadziejom księdza Piotra Ściegiennego oraz utopijnym dążeniom Ludwika Królikowskiego. Wspólna dla tych tak różnych koncepcji wydaje się problematyka historii. Stawka była wysoka. Polacy utracili własne państwo i chcieli je odzyskać. Sukces lub porażka dążeń niepodległościowych były w sposób oczywisty uzależnione od właściwego rozpoznania możliwości działania, które oferowała historia. Proponowano rozmaite rozwiązania. Romantycy zmierzali do wpisania historii narodu polskiego w powszechne dzieje zbawienia, dostarczając metafizycznego uzasadnienia dla patriotycznych aspiracji. Socjaliści i radykałowie zmagali się z tym samym problemem na gruncie materialistycznych filozofii dziejów.

⁵ Por. S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007, s. 123.

⁶ O poglądach krakowskich konserwatystów i ich współczesnej aktualności pisze w niniejszym tomie Leszek Nowak. Do przedstawionej przez Stanisława Filipowicza interpretacji poglądów Kazimierza Kelles-Krauza nawiązuje w swoim tekście Mirosław Karwat.

Krakowscy konserwatyści sądzili, że Polacy mogą osiągnąć polityczną dojrzałość jedynie za cenę bezpardonowej rozprawy z narodową mitologią. Pomimo głębokich rozbieżności wszyscy wymienieni myśliciele starali się zrozumieć przesłanie gorzkich nauk, których Polakom udzieliła historia.

Jaki sens ma polskie doświadczenie polityczne? W jaki sposób możemy je zrozumieć?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Stanisław Filipowicz odwołuje się do myśli Octavia Paza, meksykańskiego poety i eseisty, oraz Fernanda Braudela, słynnego historyka ze szkoły Annales. Paz podzielił kraje Zachodu na dwie grupy: ukształtowane przez reformację i ukształtowane przez kontrreformację. Z kolei Braudel zaproponował podział na kraje, w których dominuje styl renesansowy i takie, w których dominuje Barok. Rozpatrywana z tej perspektywy Polska okazuje się „typowym krajem kontrreformacji i baroku”⁷. Dodajmy, że Barok jest traktowany tutaj szeroko, „jako pewien typ kultury powiązany z sarmatyzmem”. Na takim podłożu kulturowym nie mogły przyjąć się idee liberalne i oświeceniowe. Jak przekonuje Filipowicz, przewrót oświeceniowy na ziemiach polskich zwyczajnie się nie wydarzył. Polskie Oświecenie było co najwyżej dworską modą, która nie pozostawiła trwałego śladu w kulturze. Doskonale przyjął się za to romantyzm oraz selektywnie czerpiący z jego inspiracji nacjonalizm. Romantyzm według niego „ukształtował archetyp nowoczesnego patriotyzmu polskiego, to on narzucił kryteria obywatelskiej lojalności”⁸. Historia polskiej myśli politycznej jest zatem areną nierównych zmagania między romantyzmem a tendencjami liberalnymi. Liberalizm, z którym Stanisław Filipowicz wyraźnie sympatyzuje, nie jest w tej konfrontacji faworytem.

O kształcie głównego nurtu polskiej tradycji politycznej zadecydowało osobliwe zespolenie motywów sarmackich, kontrreformacyjnych, romantycznych i nacjonalistycznych. Co możemy powiedzieć o tej mieszance? Zaczniemy od tego, że jest to styl myślenia wrogi indywidualizmowi. Romantycy są kolektywistami dążącymi do roztopienia jednostki we wspólnocie narodowej. Pod tym względem ich najzdolniejszymi uczniami okazali się nacjonaści z Romanem Dmowskim na czele. Przekonanie, że człowiek może zrealizować się jedynie poprzez zbiorowość, wyjaśnia Filipowicz, to teza, „która łączy romantyczny mistycyzm polityczny z nacjonalistyczną apoteozą woli zbiorowej”⁹. Dobitym przejawem myślenia kolektywistycznego jest antymniejszościowa koncepcja

⁷ S. Filipowicz, *Polska myśl polityczna XIX stulecia – uwagi o metodach i problemach badawczych*, [w:] *Polska myśl polityczna w dziełnicy pruskiej w XIX w.*, red. S. Kalemka, Toruń 1990, s. 38.

⁸ Por. S. Filipowicz, *Polskie tradycje polityczne – liberalizm i romantyzm*, [w:] *Spółeczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, red. K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, Warszawa 2003, s. 824.

⁹ *Ibidem*, s. 828.

narodu, której wyrazem jest stereotyp Polaka-katolika. Innym ważnym motywem w polskiej tradycji politycznej jest antyintelektualizm i irracjonalizm. Lansowany przez romantyzm styl uczestnictwa w polityce preferuje jedno-myślność, która nie pozostawia miejsca na dyskusje i różnice zdań. Myślenie kwestionujące oczywistość narodowych dogmatów łatwo zdyskredytować jako przejaw zdrady i kolaboracji. Trzeźwość politycznej kalkulacji ma mniejsze znaczenie niż entuzjazm dla czynu narodowego. Na tym sposobie myślenia ufundowany został kult powstań narodowych. Ostatnim komponentem stylu kontrreformacyjno-romantycznego, o którym trzeba tu wspomnieć, jest silnie w nim obecny pierwiastek autorytarny. Wbrew stereotypom Polacy nie zawsze byli miłośnikami demokracji i wolności. Romantyczna wizja świata postulowała istnienie naturalnej hierarchii, której wyrazem było starszeństwo dusz. Stwarzała przestrzeń dla rozmaitych samowolnych zbawców narodu, którzy własne wyobrażenie o narodowym interesie będą stawiać ponad ograniczeniami wynikającymi z demokratycznych procedur.

Przedstawiony przez Stanisława Filipowicza obraz dominujących tendencji w polskiej myśli politycznej nie ma charakteru laurki. Ukształtowane pod auspicjami romantyzmu wzorce myślenia o polityce należy uznać za szkodliwe. Nie sposób ich pogodzić z indywidualizmem i etosem Oświecenia. Dominacja romantyzmu przyczyniła się do tego, że wzorce liberalne są w Polsce słabo zakorzenione. Tym być może należy tłumaczyć fakt, że polska recepcja liberalizmu miała nader powierzchowny charakter, sprowadzając się do naiwnego entuzjazmu dla idei wolnego rynku¹⁰. Polityczny romantyzm nie jest też sprawą odległej przeszłości. W wygłoszonym w 2018 r. referacie z okazji stulecia niepodległości Stanisław Filipowicz pokazał, w jaki sposób motywy romantyczne stały się częścią popkultury¹¹. Romantyzm przyswoił sobie antykomunistyczne slogany i utrwalił je w estetyce politycznego kiczu. Myślenie polityczne sprowadził do afirmacji ciasnej i dogmatycznej wersji polskiej tożsamości narodowej. Nie potrafiąc zrozumieć wyzwań epoki nowoczesnej, skazał Polaków na życie w intelektualnym skansenie. W tej sytuacji imperatywem staje się myślenie rozbijające utrwalone schematy. Powinni mu patronować nieprześcignieni

¹⁰ Na temat poglądów Stanisława Filipowicza na liberalizm porównaj w szczególności jego wywiad z Jarosławem Makowskim dla „Przeglądu Politycznego” przedrukowany w niniejszym tomie. W sprawie krytyki rynku jako „matrycy ludzkiego przeznaczenia” oraz sprzeczności między wizją samoregulującego się rynku a demokratyczną sferą publiczną zob. S. Filipowicz, *Marketplace or Public Arena? Truth and Policymaking in Democracy*, „European Political Science” t. 15, 2016, s. 108–115.

¹¹ Por. S. Filipowicz, *Polska 1918–2018. Idee i koncepcje polityczne*, [w:] 1918–2018. *Polska w zmieniającym się świecie*, 2018, s. 49–54. Ta broszura pokonferencyjna jest dostępna na stronie: <https://wnpism.uw.edu.pl/konferencja-wnpism-1918-2018-polska-w-zmieniajacym-sie-swiecie-za-nami/> (dostęp: 15 II 2022).

w krytyce narodowych złudzeń krakowscy konserwatyści, a także – z drugiej strony sceny politycznej – Stanisław Brzozowski. Zauważmy, że krytyka narodowych klisz jest jednym z niewielu miejsc w twórczości Filipowicza, w których mamy do czynienia z czymś na kształt wezwania. Narodowo-romantyczna mitologia oraz popkulturowy kicz zagrażają rozumowi i wolności; naszym obowiązkiem jest im się przeciwstawić¹².

Amerykanie

Po okresie intensywnych badań nad polskimi tradycjami politycznymi Stanisław Filipowicz podjął nowy temat, zajmując się amerykańską myślą polityczną XVII i XVIII w. Poglądom Amerykanów poświęcił trzy odrębne prace: *Ameryka. Alfabet nadziei*, *O władzy grzechu i grzechach władzy. Rozważania o rodowodzie amerykańskiego antyutopizmu*, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*. Ich bohaterami są purytanie i ojcowie amerykańskiej niepodległości: John Preston i Thomas Hooker, Jonathan Edwards i Cotton Mather, Alexander Hamilton i John Adams, Thomas Jefferson i James Madison. Pierwsza z wymienionych prac ukazała się w roku 1991, ostatnia zaś w 1997. Nie oznacza to jednak, że ta druga data wyznacza kres zainteresowania Filipowicza myślą amerykańską. Przeciwnie, można odnieść wrażenie, że od tej pory Amerykanie zawsze mu towarzyszą. Do amerykańskiego doświadczenia powraca on wielokrotnie, pisząc o republikanizmie, wolności czy niebezpieczeństwach związanych z językową demagogią. Nie będzie chyba przesadą twierdzenie, że w jego twórczości problematyka amerykańska zajmuje pozycję uprzywilejowaną. Ameryka XVII i XVIII w. jest krajem wolności. Stanowi probierz historycznej wartości, standard, za pomocą którego można oceniać dokonania innych epok i krajów. Dodajmy, że takie postawienie sprawy nie oznacza fascynacji współczesnymi Stanami Zjednoczonymi ani tym bardziej entuzjazmu dla amerykańskiej polityki zagranicznej. Ameryka Filipowicza to kraj, który istnieje na kartach starych ksiązek¹³.

Czego nas uczą Amerykanie? Przede wszystkim ostrożności. Purytanie, bo od nich wypada zacząć, byli przekonani, że jesteśmy nieustannie wystawieni na działanie potężnych mocy, które chcą nas sprowadzić na manowce.

¹² O relacji między mitem, kiczem i racjonalnym dyskursem w polskim myśleniu o polityce zob. szerzej S. Filipowicz, *Badania dotyczące polskiej myśli politycznej jako element świadomości efektywnodziejowej. Rekonesans hermeneutyczny*, „Myśl Polityczna” 2019, nr 1, s. 21–45.

¹³ Na temat poglądów Stanisława Filipowicza na temat współczesnych Stanów Zjednoczonych por. jego rozmowę z Robertem Walenciakiem pod tytułem *USA–Polska. Miłość bez wzajemności*, która ukazała się w numerze „Tygodnika Przegląd” z 7 lipca 2014 r.

Co nas zwodzi? Oczywiście diabeł. Jak to czyni? Za pośrednictwem umysłu i języka. Purytańska psychologia opiera się na podejrzliwości wobec wytworów ludzkiego umysłu. Omawiając tę kwestię, Stanisław Filipowicz przytacza twierdzenie Ralpa Bartona Perry'ego, że jednym z najciekawszych odkryć purytanizmu jest wskazanie „realnego zła, które zawarte jest w pozorach dobra”¹⁴. Nie powinniśmy zatem ufać nawet najszlachetniejszym intencjom. Pod maską pobożności może skrywać się niepokonana ambicja, dążenie do prawdy bywa kamuflażem dla mściwości i nienawiści. W błąd może nas wprowadzić również słowo. Dla purytanów język jest czymś z gruntu podejrzanym. Umożliwia on inwersję wartości: przedstawienie zła jako dobra lub dobra jako zła. Właśnie w tego typu lingwistycznych machinacjach przejawia się przebiegłość szatana. Dlatego należy wystrzegać się słów abstrakcyjnych i wieloznacznych. Politycznym ideałem staje się *plain language*, mowa prosta i pozostająca blisko doświadczenia. W ten sposób kultura purytańska sprzyja recepcji wzorców brytyjskiego empiryzmu. Purytanie odrzucają utopijne marzycielstwo, sceptycznie odnoszą się do egzaltowanego języka, nie ufają wielkim słowom i szlachetnym porywom serca. Purytańska lekcja podejrzliwości odcisnęła na twórczości naukowej Stanisława Filipowicza wyraźne piętno. Podłość ukrywająca się pod maską prawdy i nikczemność próbująca uchodzić za dobro to w jego pisarstwie wciąż powracające motywy.

Rzecz jasna, doświadczenie amerykańskie nie sprowadza się jedynie do pochwały politycznej ostrożności. Na fundamencie protestanckiej interpretacji doktryny o grzechu pierwotnym Amerykanie pragnęli wznieść rusztowanie wolności. Co jednak kryje się pod tym słowem? Na amerykańskie pojmowanie wolności znaczny wpływ wywarły poglądy brytyjskich wigów. *The Whig Science of Politics*, bo tak nazywano polityczną mądrość wigów, narzucała dualistyczną wizję świata opartą na dychotomii wolności i tyranii. Między tymi siłami nie może być żadnego kompromisu. Dziedzictwem wigów była przede wszystkim niezgoda na arbitralność władzy. Amerykanie sądzili, że dążenie do władzy, podobnie jak dążenie do wolności, należy do naturalnych skłonności człowieka. Władzy nie można więc całkiem wyrugować. Możliwe jest natomiast pozbawienie jej cech arbitralności. „W świecie polityki – wyjaśnia stanowisko Amerykanów Filipowicz – nieodzowna jest więc mediacja [...] wykluczająca zarówno «czystą» wolność, jak i «czystą» władzę”¹⁵. Takiej formuły zapośredniczenia dostarcza prawo, które łączy idee wolności z koncepcją autorytetu. Esencją wolności jest zatem „publiczny autorytet stojący na straży

¹⁴ S. Filipowicz, *O władzy grzechu i grzechach władzy. Rozważania o rodowodzie amerykańskiego antyutopizmu*, Warszawa 1992, s. 44.

¹⁵ S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty...*, s. 44.

norm”¹⁶. Ustrój wolności wymaga ustanowienia równowagi między sprzecznymi dążeniami. Wymaga też gotowości do uznania granic. Nie wszystko wolno i nie wszystko wypada. Przepisy prawa i nakazy republikańskiej cnoty stawiają tamę porywom indywidualnego egoizmu. Takie rozumienie wolności okazuje się niesłychanie wymagające. Akceptacja granic oznacza przyznanie, że nasze pragnienia nie mogą zostać zrealizowane do końca. Doświadczenie wolności ma więc gorzki posmak, naznaczone jest świadomością nieuchronnej tragedii. W ten sposób, sugeruje Filipowicz, Amerykanie antycypowali w pewnej mierze ustalenia dwudziestowiecznych egzystencjalistów¹⁷.

Ostatnim motywem w amerykańistycznych pracach Stanisława Filipowicza, na który chciałbym tu zwrócić uwagę, jest tendencja do łączenia motywów liberalnych i republikańskich. Problem ten jest związany z głównym pytaniem epoki: w jaki sposób możemy ustanowić i zachować wolność? Nowoczesna myśl polityczna gwarancji wolności upatruje głównie w sferze praw i mechanizmów. To one mają stanowić tamę dla despotyzmu. Filipowicz ze sceptycyzmem podchodzi do nadmiernej wiary w zasady ustrojowe spisane na kartach konstytucji. Jego zdaniem kształt polityki zależy ostatecznie od ludzi – ich charakterów, namiętności i upodobań. W ten sposób w centrum uwagi ponownie staje znany z klasycznej filozofii politycznej problem cnoty. Jakich cech charakteru potrzebuje nowoczesna republika? O dosłownym powrocie do Aten czy Rzymu nie ma oczywiście mowy. Nauki Arystotelesa trzeba uzupełnić o wnioski płynące z lektury pism Niccola Machiavellego. Nowoczesna koncepcja cnoty musi być też możliwa do pogodzenia z indywidualnym dążeniem do szczęścia oraz rosnącą rolą handlu. W tej atmosferze pojawiają się różne koncepcje łączące wzorce klasyczne z wymogami epoki. Konkurencyjne obrazy obywatelskiej cnoty przedstawili Jefferson, Franklin, Adams i Hamilton. Amerykanie nie osiągnęli porozumienia, nie udało im się stworzyć niebudzącego wątpliwości katalogu cnót. Dwa wnioski wydają się jednak bezsporne. Po pierwsze, nie może być mowy o instytucjonalizacji cnoty, o próbie narzucania jej wymogów przy pomocy maszyny państwowej. Po drugie, republika nie może się obejść bez jakiejś koncepcji obywatelskiej cnoty. Przetrwanie ustroju wolności zależy ostatecznie od jakości ludzkich charakterów.

Doświadczenie amerykańskie nie daje się podsumować w jednej zgrabnej formule. O atrakcyjności amerykańskiej myśli politycznej XVII i XVIII w. stanowi jej zdolność do łączenia pozornie sprzecznych żywiołów – wolności i autorytetu, cnót i mechanizmów, liberalizmu i republikanizmu, antyutopizmu wyrastającego z protestanckiej teologii i nadziei inspirowanej laicką koncepcją szczęścia. Przesłanie amerykańskiej myśli politycznej jest, mimo wszystko,

¹⁶ *Ibidem*, s. 45.

¹⁷ Por. S. Filipowicz, *Dramat i jarmark...*, s. 128 i n.

optymistyczne. Wolność, choć niełatwa, okazuje się możliwa do urzeczywistnienia. Wymaga to jednak znalezienia chwiejnej równowagi między niezachwianą pewnością zasad a wciąż powracającymi wątpliwościami dotyczącymi natury politycznych ambicji.

Myśl polityczna i antropologia

Przez wiele pokoleń studentów Stanisław Filipowicz został zapamiętany przede wszystkim jako wykładowca przedmiotu znanego jako historia myśli politycznych¹⁸. Publikacje o przeznaczeniu dydaktycznym stanowią ważną pozycję w jego dorobku. Należy tu wymienić dwa tomy przygotowanego razem ze współpracownikami wyboru tekstów pod tytułem *Historia idei politycznych*, które ukazały się kolejno w roku 1995 i 1998, a także wydany w 2001 r. podręcznik pod tytułem *Historia myśli polityczno-prawnej*. Zarówno podręcznik, jak i powiązany z nim wybór tekstów odniosły sukces i doczekały się kolejnych wydań. Bezsprzecznie odcisnęły one trwałe piętno na dydaktyce akademickiej. Równolegle Filipowicz wiele uwagi poświęcił roli mitów i symboli w myśleniu o polityce. W roku 1988 ukazał się *Mit i spektakl władzy*, książka, która inaugurowała jego zainteresowanie antropologią kulturową. Z czasem te dwa nurty zainteresowań badawczych zaczęły się coraz wyraźniej przenikać. W opublikowanym w 1998 r. eseju pod tytułem *Twarz i maska* egzegezie Księcia Machiavellego towarzyszą rozważania Claude'a Lévi-Straussa na temat funkcji masek u Indian z rejonu Vancouver czy przemyslenia Émile'a Durkheima o roli totemów w kulturze¹⁹. Podobnie wygląda sytuacja w innych pracach – motywy filozoficzne przeplatają się z inspiracjami antropologicznymi. Takie ujęcie nie jest bynajmniej zabiegiem standardowym. Zastanówmy się zatem, na czym polega to osobliwe powinowactwo z wyboru między historią idei a antropologią kulturową. Jak to się stało, że Machiavelli znalazł się w bliskim sąsiedztwie Bronisława Malinowskiego? I jaką rolę mogą odegrać inspiracje antropologiczne w nauce o polityce?

¹⁸ Być może warto powiedzieć kilka słów o samych wykładach. Stanisław Filipowicz zawsze przemawiał bez kartki i przemawiał nad wyraz elokwentnie. Mój kolega z roku zauważył, że wykłady Profesora w sposób radykalny przeciwstawiają się pauperyzacji języka polskiego. Początkowo język, z którym spotykaliśmy się na sali wykładowej, mógł stanowić pewne wyzwanie. Nie wszystkie określenia były dla nas intuicyjnie zrozumiałe. Na moim roku dużą karierę zrobiło sformułowanie o immanentyzacji eschatonu, do której według profesora Filipowicza miało dojść w filozofii Barucha Spinozy. Do dziś jeden z moich kolegów przedstawia się jako magister immanentyzacji eschatonu, uznając najwidoczniej, że zdolność do immanentyzowania eschatonu jest najbardziej pożyteczną umiejętnością, jaką nabył na studiach politologicznych. Jak widać, wykłady Stanisława Filipowicza zostają w pamięci na długo.

¹⁹ S. Filipowicz, *Twarz i maska*, Kraków 1998, s. 54–56.