

syfikuje przy tym jako przynależną do matematyki, a nie do logiki. Po takim zabiegu otrzymamy odrębne dziedziny, które będzie można scharakteryzować następująco: (1) logika (w odróżnieniu od matematyki) nie ma żadnych swoich swoistych przedmiotów, jej zmienne mogą przyjmować dowolne wartości; (2) logika pozwala na zupełne procedury dowodowe, a teoria mnogości (i matematyka) — nie. Udowodnił to K. Gödel.

Rozważania logiczne zaprezentowane w książce mają na celu uproszczenie dyskursu logicznego. Głównym ich celem jest wyeliminowanie pojęcia zmiennej na rzecz pojęcia „funktorów predykatowych”. W rozdziale III Quine definiuje sześć takich funktorów predykatowych. Pierwsze cztery (przycinania, wydłużania, odbijania i permutacji) zastosowane do predykatów spełniają wszystkie zadania zmiennych związanych, a więc pozwalają na ich wyeliminowanie. Ostatnie dwa funktry (dopełnienie i przekrój) pozwalają w tym ascetycznym języku zdefiniować algebrę Boole’a. W dodatku zatytułowanym *Funktory predykatowe* zostaje wprowadzony jeszcze jeden funktry — retrojekcji, który jednak jest eliminowalny definicyjnie do funktorów przycinania, permutacji i wydłużania. Dwie są korzyści filozoficzne płynące z tych rozważań. Po pierwsze, o czym już pisałem, upraszczają one dyskurs logiczny. Po drugie, pokazują prawdziwą rolę zmiennej, będącej znakiem sankcjonującym porządek i powtarzanie odniesienia przedmiotowego. Po zastosowaniu funktorów predykatowych, znana formuła autora „Istnieć to być wartością zmiennej”, zostaje przetłumaczona następująco: „Istnieć to tyle, co być denotowanym przez predykat jednoargumentowy” (s. 57).

Konrad Ambroziak

Paweł Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Fundacja Aletheia, Seria „Biblioteka Polityczna Aletheia”, tom VI, Warszawa 1998, 312 s.

Najnowsza książka Pawła Śpiewaka ukazuje się w zasłużonej już serii „Biblioteka Polityczna Aletheia”, a więc autor staje obok takich filozofów, jak Arendt, Fichte, Hegel czy Aron. Takie towarzystwo zobowiązuje; zwycięska konfrontacja z tymi myślicielami będzie sygnałem tego zapewne, że mamy do czynienia z rozwojem polskiej filozofii politycznej.

Argumentacja *W stronę wspólnego dobra* rozgrywa się w dialogu ze współczesną myślą. Z jednej strony ostrze polemiczne kierowane jest przeciw tzw. społecznej nauce Kościoła i liberalizmowi (a także, choć zdawkowo, przeciw Foucaultowi i Rorty’emu). W interesujący sposób autor wykazuje, że stanowisko Kościoła katolickiego nie jest już dzisiaj tomistyczne. Nie zmienia to jednak zaangażowania religijnego, które jest nie do pogodzenia z polityką. Liberalizm zaś krytykowany jest za redukcję polityki do ekonomii, przemocy czy też dyskusji intelektualnej; brak tu normatywnej koncepcji polityki, a państwo utożsamia się ze społeczeństwem, sfera publiczna służebna jest więc wo-

bec prywatnej. Śpiewak proponuje porzucenie liberalnego sposobu myślenia o polityce bez porzucania liberalnego systemu wartości. Z drugiej zaś strony prezentowani są Hannah Arendt, Michael Oakshott i Alasdair MacIntyre. Nie chodzi tu jednak o zwykłą prezentację czy popularyzację (choć tę rolę z powodzeniem może książka spełniać), co raczej o ukazanie pewnego wspólnego rdzenia łączącego te trzy postaci. Rdzeniem tym ma być idea dobra wspólnego, rozważana w perspektywie autonomii sfery politycznej. Innymi słowy, uznaje się tu, że sferą praktyki politycznej rządzą inne reguły niż w produkcji przemysłowej, badaniach naukowych czy w argumentacji filozoficznej. Nie można bowiem lekceważyć wielości opinii wyrastających z historii czy tradycji. Są one przecież punktem wyjścia dla polityki, a także — jak dowodzi Śpiewak — również punktem dojścia. W sporze rozmaitych mniemań dochodzi do pewnych tymczasowych, opartych na dotychczasowej praktyce ustaleń, których nie gwarantuje ani perspektywa zbawienia, ani bezstronna racjonalność.

Takie ujęcie polityki łączy owych trzech autorów z Arystotelesem, a przeciwstawia Oświeceniowi, którego istota rozumiana jest tu jako chęć technokratycznego panowania. Uznają oni, że moralność to nic innego, jak powstałe w wyniku wychowania obyczaje i przyzwyczajenia, a także, że wolność możliwa jest dopiero w ramach całości historyczno-praktycznej. Łączy ich zatem akcent, jaki kładą na swoistość sfery praktyki, wyrastającej zawsze z historii, konkretnych zdarzeń, nie zaś z abstrakcyjnych rozważań. Taki jednak wrogi stosunek do abstrakcji nie wpływa jednak z fascynacji Arystotelesem (co sugeruje autor), lecz możliwy się stał dopiero w Oświeceniowi, dopiero wtedy bowiem określenia „abstrakcja” i „konkret” nabrały zabarwienia politycznego — w ramach walki obozu konserwatywnego z *les philosophes*. Powroty do Arystotelesa należy więc uważać nie za przyczynę negatywnego nastawienia wobec liberalizmu i Oświecenia, lecz raczej za tegoż nastawienia skutek.

Nie wpływa stąd bynajmniej, że w obliczu — motywowanej przez analizę praktyki i historii — niezgody na liberalizm do wyboru pozostaje jedynie konserwatyzm albo tradycjonalizm. Jasne jest np. że dla Arendt tradycjonalizm, jeśli rozumieć go jako niechęć do zmian, był czymś najbardziej wrogim, ale wątpliwości może budzić postawa Oakshotta czy MacIntyre’a (zwłaszcza w kontekście jego niedawnego «nawrócenia» na tomizm). Historia jest jednak przez Śpiewaka traktowana jako horyzont (w sensie hermeneutyki) działań praktycznych, a nie jako autorytet. Zderzanie rozmaitych stanowisk, obecnych w naszej tradycji, jest jedyną dopuszczalną metodą wypracowywania wspólnego dobra, lecz jako że taka dialektyka polityczna prowadzić może w wiele stron, a nie w jedną (co podkreśla Oakshott), to jedynym naprawdę wspólnym dobrem jest autonomiczna sfera polityczna, *res publica*. Warunkami jej istnienia są nie tylko prawo, ale i cnota. W istocie wydaje się, że Śpiewak utożsamia *rem publicam* z suwerennym państwem, dlatego też uważa międzynarodowe prawa człowieka za wyraz niebezpiecznie abstrakcyjnego podejścia do polityki. Czy słusznie? Co prawda, można żywić wątpliwości co do zawartych w Konwencjach Praw Człowieka uzasadnień (np. co do istnienia niezmiennej natury człowieka), nie zmienia to jednak faktu, że spełniać mogą one bardzo istotną rolę w przypadku degeneracji *rei publicae*: są one niejako owym „po-

czątkiem”, do którego — idąc za Arendt — należy wówczas nawiązać. Mówiąc inaczej, prawa człowieka można uznawać za warunki możliwości sprawiedliwego ustroju.

Takie stanowisko jest, oczywiście, nie do przyjęcia dla autora. Wielokrotnie bowiem negatywnie ustosunkowuje się do propozycji Johna Rawlsa. Niemniej jednak, patrząc z zewnątrz, dostrzec można niebagatelne podobieństwa między wypracowanym przez Śpiewaka modelem hermeneutyki dialogu praktyczno-politycznego a Rawlowską metodą wspólnego ustalania zasad sprawiedliwości, zwłaszcza w świetle procedury tzw. refleksyjnej równowagi. Punktem wyjścia dla autora *Teorii sprawiedliwości* są bowiem intuicje, czyli w rzeczy samej nasze mniemania na temat dobra, które poddaje się pewnej racjonalizacji przez zastosowanie procedur wspólnej debaty racjonalnych podmiotów. Jasne jest, że Rawls kładzie większy nacisk na owe racjonalne procedury i że przyjmuje fundamentalne założenie o autonomii biorących udział w ustaleniach podmiotów. Stąd też mogą one nie tylko odkrywać w dialogu posiadane uprzednio normy, lecz przede wszystkim je — niejako «od początku» — ustalać. Tymczasem dla Śpiewaka to nie ludzie biorący udział w politycznej debacie są autonomiczni, ale sama sfera politycznej *praxeis*. Dzięki takiemu założeniu można badać to, co zwykle umyka wzrokowi teoretyków liberalnych, a mianowicie sposób praktycznego wprowadzania w życie ustalonych (a może odkrytych?) w dialogu idei politycznych. Powstają one bowiem, są realizowane i rozumiane dopiero w kontekście tradycji obecnej w naszej działalności praktycznej. Można też zwracać uwagę na to, że nikt nie może grać roli nieomylnego eksperta w sprawach polityki, ponieważ wówczas narusza się rządzące tą sferą zasady, nawet jeśli ekspert ten zajmuje się procedurami komunikacyjnego ustalania zasad politycznych i opracował racjonalny ich model.

Podsumowując, *W stronę wspólnego dobra* jest niewątpliwie poważną propozycją w filozofii polityki i zapewne dlatego kontrowersyjną. Sugerowaliśmy, że nie są to kontrowersje nieprzecieżalne: zwolennik proceduralnego liberalizmu może się w wielu punktach z autorem zgodzić. Nie ma jednak wątpliwości, że zarysowane tu stanowisko łączyć należy z komunitaryzmem. Nie trzeba dodawać, że na tle poprzednich pozycji „Biblioteki Politycznej Aletheia” książka nie wypada bynajmniej błodo.

Czyms się jednak zdecydowanie odróżnia: słabą redakcją merytoryczną. Pominąć można by to, że na stronie 103 autor pomylił Ajdukiewicza z Tatarkiewiczem, i to, że na stronach 31 i 75 te same cytaty pojawiają się i w przypisach, i w tekście głównym. Natomiast nie można przejść do porządku nad tym, że prawie wszystkie obcojęzyczne terminy pisane są błędnie lub błędnie odmieniane (dopełniacz od *res publica* to *rei publicae*, a nie *reis publicae*!), czy wręcz przypisuje się im błędny rodzaj gramatyczny (*raison d'état* nie może być rodzaju nijakiego, bo takiego nie ma w języku francuskim!). Zrozumiałe jest, że w sytuacji praktycznie zerowych nakładów na naukę mało kto może sobie pozwolić na rzetelną redakcję, ale jest na to prosta rada: unikać terminów, które mogą zostać przeinaczone w składzie.