

# R E C E N Z J E

Andrzej Waśkiewicz

*Institut Socjologii*

*Uniwersytet Warszawski*

## **NAM WSPÓŁCZEŚNI: MACHIARELLI, HOBES I ROUSSEAU**

**Recenzja książki Johna Plamenatza, *Machiarelli, Hobbes, and Rousseau*, pod redakcją Marka Philpa i Zbigniewa A. Pełczyńskiego (Oxford: Oxford University Press, 2012).**

John Plamenatz (1912–1975) nie jest autorem dobrze znanym w Polsce. Żaden z jego tekstów nie został przetłumaczony na nasz język, jego książek nie można też znaleźć w polskich bibliotekach, choć kilka po sobie zostawił, a najważniejsza z nich, *Man and Society*, została przed kilku laty ponownie wydana w rozszerzonej, trzytomowej formie przez Oxford University Press. Plamenatz wykładał filozofię polityki na Uniwersytecie Oksfordzkim, od 1967 roku na prestiżowej katedrze w All Souls College, którą przejął po znanym na całym świecie Isaiahu Berlinie.

Plamenatz zostawił też po sobie grono wybitnych uczniów, do których należał również późniejszy wykładowca teorii polityki w Pembroke College Zbigniew A. Pełczyński, będący obok Marka Philpa współwydawcą tej książki. Można powiedzieć, że Pełczyński (skądinąd wielce zasłużony dla oksfordzkiej edukacji polskich uczonych) spłaca przygotowaniem tej publikacji dług zaciągnięty u Mistrza, jakkolwiek myśli Hegla (w której specjalizował się Pełczyński) on sam nie darzył szczególną estymą.

Nie jest też dziś Plamenatz autorem dobrze znanym w świecie anglosaskim – jego pozostałe książki (poza jedną, o brytyjskim utylitaryzmie) nie były wznawiane. Za Weberem można powiedzieć: ot, taki już los uczonego, że jego prace muszą ulec zapomnieniu, kiedy pojawiają się nowe. W tym przypadku jest to o tyle charakterystyczne, że nastąpiło na skutek swoistej rewolucji w historii myśli politycznej, *historical turn*, jaka zaszła w świecie anglosaskim na przełomie lat 60. i 70. ubiegłego wieku. Jedną z jej czołowych postaci

jest Quentin Skinner, współtwórca tzw. *Cambridge School*, autor znany już w Polsce lepiej; Uniwersytet Mikołaja Kopernika wydał niedawno zbiór jego własnych tekstów i komentarzy do jego dzieła, w świecie akademickim od dawna już znanego i uznanego<sup>1</sup>.

Jest więc swoistym paradoksem, że teksty, które wchodzą w zakres omawianej książki, to przygotowane, ale niewyłoszone przez Plamenatza (z powodu choroby) wykłady na Uniwersytecie w Cambridge w tym roku akademickim, w którym Skinner skorzystał z urlopu naukowego. Nie dość tego; w swoich programowych tekstach Skinner wskazywał właśnie Plamenatza jako jednego z tych autorów, którzy najlepiej pokazują, jak nie należy uprawiać historii myśli politycznej. Jego zarzuty nie wydają się zawsze trafne, stąd też być może decyzja władz uniwersyteckich, by dać Plamenatzowi szansę ich sprostowania, a przynajmniej zapoznać studentów z innymi interpretacjami klasycznych tekstów. Oczywiście niewykluczone jest, że to tylko przejaw brytyjskiego poczucia humoru.

Plamenatz był w istocie *all Oxonian* w rozumieniu, czym jest interpretacja tekstu, ale już w okresie, kiedy oksfordzka filozofia uporała się z logicznym pozytywizmem – szczególnie szkodliwym sposobem uprawiania humanistyki, który wszelkie jej problemy, także problemy filozofii, traktował jako kwestie czysto językowe. Kontrowersje metafizyczne sprowadzał do problemów mętnego języka; najbardziej radykalni analitycy chcieli je nawet raz na zawsze rozwiązać, odwołując się do autorytetu języka codziennego, depozytariusza właściwych definicji wszystkich pojęć, a zatem samej prawdy. To tak, jakby w Platónskich dialogach na wszelkie pytania stawiane przez Sokratesa ostatecznej odpowiedzi udzielać miały „szerokie koła”, czyli opinia publiczna.

Plamentz traktuje filozofię polityczną poważnie, o wiele poważniej niż logiczni pozytywiści i sam Skinner, dla którego jest ona jedynie bardziej wyrafinowaną formą myśli politycznej. Dla Plameantza, najogólniej mówiąc, jest ona światopoglądem racjonalnego człowieka: poglądem na świat społeczny, z którego wywodzi on swoje uprawnienia wobec ludzi i stworzonych przezeń instytucji, a także swoje zobowiązania wobec nich. Poniekąd zastępuje mu więc religię, ale jej nie wypiera, a jedynie zjawia się na miejscu przez nią opuszczonym. Nie jest „fantazją” ani „prezentacją przesądów”, ale „systematycznym, zwartym i realistycznym wykładem zasad”, na których opiera się życie społeczne. W tym właśnie Plamenatz upatruje istotnej różnicy między

---

<sup>1</sup> Zainteresowanych przedmiotem, a nieczytających po angielsku, mogę odesłać jedynie do własnej książki *Interpretacja teorii politycznej* (Scholar 1988), a myślą samego Skinnera – do wspomnianego zbioru: *Metoda historyczna i wolność republikańska* (Wydawnictwa UMK 2016).

teorią polityczną a ideologią – znacznie mniej rygorystyczną pod względem formalnym, przywołującą co prawda wartości, ale apelującą raczej do ludzkich emocji. Teorie polityki zasługują zatem na równie poważne traktowanie jak filozofia.

Plamenatza interesuje zatem to, czy omawiani przez niego autorzy mieli rację, a nie tylko zrozumienie tego, co napisali. Nie rekonstruuje więc ich myśli, nie wyklada jej w zwarty sposób; jego rozważaniom brakuje właściwej narracji. Unika w ten sposób wielu błędów („mitologii”), które interpretacjom filozofów zarzuca Skinner: nie popełnia anachronizmów językowych, nie przypisuje autorom tematów, których nie podejmowali, nie przedstawia też ich myśli w bardziej zwartej formie niż zrobili to sami. Lektura tekstów przez Plamenatza i jego interpretacje nie są przy tym wyznaczone jakąkolwiek metodologią; cała metoda sprowadza się do ich uważnego czytania, nawet wielokrotnego, w przekonaniu, że dawni autorzy, a w każdym razie najwybitniejsi spośród nich, mogą powiedzieć coś interesującego dla współczesnego czytelnika. W istocie tylko tacy interesują Plamenatza, a wśród nich ma też oczywiście swoich faworytów.

Trudno się też dopatrzeć w interpretacjach Plamenatza jeszcze jednego błędu zdemaskowanego przez Skinnera, mianowicie „tekstualizmu”. Polegać miałby na tym, że sam analizowany tekst stanowiłby punkt odniesienia do zawartych w nim wywodów, że można je zrozumieć, abstrahując od innych tekstów. Jeśli przedmiotem interpretacji jest myśl danego autora, to oczywiście trudno nie zgodzić się ze Skinnerem. Jeśli jednak przyjmiemy, że sam tekst jest kompletną wypowiedzią na dany temat, to zarzut ten jest nietrafiony; autor nie mógł przecież liczyć, że zostanie przez odbiorcę zrozumiany „intertekstualnie”. Według Skinnera kontekst interpretacji powinien być nawet szerszy i obejmować teksty napisane przez innych autorów, bo często to właśnie w nich, w tekstach drugorzędnych, konwencje językowe danej epoki są bardziej wyraźne, przejęte bezwiednie przez ich autorów. Plamenatza interesują jednak wyłącznie ci autorzy, którzy je tworzą – to oni właśnie zyskali miano klasyków.

Nie bacząc szczególnie na historyczny charakter tekstów, Plamenatz tak przedstawia myśl ich autorów, by była ona interesująca dla współczesnego czytelnika; według historyka jego interpretacja musi być zatem obarczona nieuchronnym prezentyzmem – już choćby w samym wyborze zagadnień. Bohaterowie książki Plamenatza są więc w charakterystyczny sposób rozkawałkowani na argumenty dotyczące kwestii mniej lub bardziej dla nich istotnych, ale za to ważnych we współczesnej debacie, choć raczej filozofów niż tak zwanych zwykłych obywateli. W istocie wybór tych wątków jest już pierwszym

etapem interpretacji. Co ważnego do powiedzenia mają dziś myśliciele dawnych epok?

Ci wybrani przez Plamenatza niemało, ponieważ należą do fundatorów nowożytności. Każdy z nich postawił przynajmniej kilka takich pytań, które po nim stawiali inni i które stawiano jeszcze przynajmniej w latach 60. i 70. ubiegłego wieku. Od klasyków można się zatem zapożyczyć, a też można się z nimi spierać, argumentami zapożyczonymi z dzieł innych autorów, a jeszcze lepiej własnymi. Cały urok oksfordzkiej debaty polega bowiem na tym, że spierać się w niej może każdy; cytowanie, czcza erudycja uchodzą za brak zaufania do własnego rozumu. Użytek z klasyków polega więc głównie na tym, że prowokują oni do takiej dyskusji, bo stawiają trafne pytania. Za najważniejsze z nich zwykło się uważać w świecie anglosaskim kwestię politycznego zobowiązania: dlaczego jeden człowiek winien jest posłuszeństwo drugiemu? Nie dlaczego mu ulega, ale dlaczego ten stan uważa za prawomocny. Innymi słowy, w centrum filozofii politycznej filozofowie z Oksfordu stawiali kwestię legitymizacji władzy, traktując pozostałe jako wobec niej pochodne.

Plamenatz nie postępuje jednak według tej strategii; dzieło każdego z jego bohaterów stawia specyficzne problemy. Cały cykl niedoszłych wykładów też nie ma żadnej myśli przewodniej, którą nieobecny w Cambridge Skinner mógłby uznać za kolejną mitologię (mitologię ciągłości). Plamenatz przedstawia niektóre wątki bardzo drobiazgowo, inne dość pobieżnie, nie stroni też od ocen i polemiki z wybranymi interpretacjami. A jest ich niemało, ponieważ Machiavelli, Hobbes i Rousseau to autorzy szczególnie. Pierwszy z nich cieszy się wśród współczesnych i potomnych jednocześnie wielką sławą i niesławą, drugi – prekursor myśli liberalnej i demokratycznej – jest najczęściej cytowanym filozofem na Wyspach Brytyjskich, a trzeciego Plamenatz nie bez racji uważa za myśliciela najtrudniejszego do rozgryzienia. Wydaje się, że Rousseau jest mu także najbliższy, o czym może świadczyć ilość poświęconego mu miejsca i bardziej subiektywny ton wyводу.

Machiavelli według Plamenatza nie był systematycznym myślicielem, chociaż z jego dzieł można odtworzyć w miarę spójną wizję państwa i polityki. Plamenatz nie próbuje przekonać, że nie zawiera ona żadnych sprzeczności. Na swój sposób bagatelizuje kwestię, która tradycyjnie przyciągała uwagę badaczy: jak pogodzić rady dawane przez Machiavellego księciu z jego żarliwym republikanizmem z *Rozważań*? Plamenatz nie widzi tu problemu – nie ma takiego poglądu w *Księciu*, którego autor nie powtórzyłby w swym drugim dziele. Ich przedmiotem są różne państwa, różne typy władzy. Bo też Plamenatz pomniejsza w ogóle normatywny aspekt teorii Machiavellego – dla niego jest on głównie analitykiem polityki. Jego analizy są śmiałe i oryginalne,

zupełnie niepodobne do tych, które wywodzą się z dziedzictwa Arystotelesa. Machiavelli uwolnił bowiem refleksję o polityce z kontekstu spekulacji teologicznych, był prototypem neutralnego politologa, a jeśli nie można go nazwać chłodnym obserwatorem polityki i cynicznym politykiem, to dlatego, że kochał swoją ojczystą Florencję, a jeszcze bardziej podzieloną wówczas Italię.

W myśli Machiavellego niewątpliwie najbardziej zajmuje Plamenatza relacja między dobrem, cnotą i moralnością. Należy on do tych komentatorów, którzy bronią Machiavellego przed przypisywanym mu ordynarnym makiawelizmem, sprowadzającym się do maksymy „cel uświęca środki”. Krytyka ze strony moralistów spotyka go z tej racji, że ponad moralność otwarcie przedkładał „virtu”, czyli te wszystkie talenty i kompetencje rządzących, które pozwalają im skutecznie i z pożytkiem pracować dla państwa. Nie przypadkiem to Machiavelli wynalazł „rację stanu”, choć oczywiście kierowali się nią zawsze odpowiedzialni władcy, nawet, a zwłaszcza wtedy, kiedy wymagała ona postępowania uważanego powszechnie za zbrodnicze. My też, zauważa Plamenatz, myślimy często na sposób makiaweliczny, nawet jeśli oceniając polityków bierzemy pod uwagę intencje ich działań.

„Czy Lenina nie winimy mniej niż Stalina i bardziej go cenimy bynajmniej nie dlatego, że spowodował mniej cierpienia, zdradził mniej przyjaciół, złamał mniej solennych obietnic, lecz właśnie ze względu na to, co zamierzał zrobić (bez względu na to, co nim powodowało) i dlatego, że popełnił mniej zbrodni, które Machiavelli uznałby za niekonieczne?” (s. 40)

Machiavelli w pewnych sprawach jest nam na tyle bliski, że rozumiemy brak konsekwencji w jego myśli, w innych jest nam jednak odległy. Nam, czyli ludziom XX wieku, którzy cenią sobie liberalne wolności, wierzą w prawa człowieka i wszystkich ludzi, przynajmniej deklaratywnie, uważają za równych. Dla Machiavellego, republikanina z przekonań, wolność ma zupełnie inny wymiar, o prawach człowieka nie ma oczywiście pojęcia, a równości nie uważa bynajmniej za ideologiczną wartość *per se*, a jedynie za konieczny warunek stabilności republiki. Nie mniej różni nas od niego przekonanie w sprawczą moc jednostek, nawet wybitnych; dziś za aktorów polityki uważamy podmioty zbiorowe – choćby klasy społeczne, o których w jego rozprawach nie znajdziemy ani słowa. A przy tym motywem działania tych aktorów czynimy materialne interesy – coś, co według Machiavellego nie odgrywa jeszcze wielkiej roli w świecie, w którym władcy rywalizują o nieśmiertelną sławę; nawet ludowi chodzi jedynie o to, by uniknąć krzywdy ze strony możnych.

Machiavellego przypisuje się zwykle do tradycji realizmu w polityce, nieco zaskakuje więc czytelnika przypisywany mu przez Plamenatza właśnie jego brak, nawet „większy niż może się wydawać”. Nie chodzi tu tylko

o przecenianie roli wybitnych jednostek w historii, ani też o to, że w tej historii Machiavelli nie widział ciągłego postępu, ale postęp naprzemiennie z regresem. Machiavelli, choć świetnie znał historię i nawet ją pisał (*Historie florenckie*), nie dostrzegał, że w biegu dziejów zmieniają się także idee i ideały. Przyznać trzeba, że dziwny to zarzut, zważywszy że Machiavelli tyleż uczył się z historii, co posługiwał się nią, by dowieść swoich racji (o czym pisze choćby Jerzy Szacki w *Dylematach historiografii idei*). Być może Plamenatz stawia go dlatego, że na równi z gorącą duszą patrioty oczekuje w jego dziele zimnego rozumu eksperta, czyli w sumie tego, czego Weber domagał się od rasowego polityka.

Po Hobbesie już tego Plamenatz na pewno się nie spodziewa. Traktuje go jako analitycznego filozofa, bliskiego własnej tradycji filozoficznej (Hobbes w istocie wykladał na Oksfordzie, a wcześniej pobierał tam nauki), z którym może się drobiazgowo spierać co do charakteru zobowiązań, prawa i umów – to jeden z ulubionych tematów analitycznych filozofów polityki – a także co do natury suwerennej władzy i prawa do oporu. W istocie cały wykład myśli Hobbesa, poprzedzony jej ogólną charakterystyką, mieści się w tych dwóch zagadnieniach. Może dlatego, że Plamenatz, doceniając oryginalność angielskiego filozofa, uważa go za myśliciela jednej doktryny? Dla polskiego czytelnika jest to z pewnością najmniej zajmująca część książki. Czytając wywody Plamenatza, trudno bowiem zrozumieć, dlaczego Hobbes jest filozofem wszech czasów w kategorii liczby cytowań na Wyspach Brytyjskich, dlaczego inspirował myślicieli zarówno prawicy, jak i lewicy (Schmitt, Foucault, Agamben). Oczywiście Plamenatz nie zgadza się w pełni z jego wywodami, choć docenia ich elegancję, a wnioski, jakie Hobbes wyciąga choćby z zagrożeń dla jedności władzy, kwestionuje przywołując... wyroki Sądu Najwyższego USA.

Analiza argumentów Hobbesa wydaje się pozbawiona tego osobistego stosunku, jaki charakteryzuje rozważania Plamenatza nad myślą Rousseau. Inaczej niż większość komentatorów jego dzieła, nie stara się on znaleźć klucza do całej twórczości płodnego autora o wielce zróżnicowanych zainteresowaniach. Rozpoczyna od przytoczenia słów Madame de Stael: Rousseau niczego nowego nie wymyślił, ale wszystko podpalił. Rzeczywiście Rousseau odcisnął swoje piętno na każdej kwestii, w której miał coś do powiedzenia; dawne idee zyskały w jego wydaniu nowe znaczenia. W tym sensie był więc autorem w najwyższym stopniu oryginalnym. Tę oryginalność Plamenatz pokazuje w różnych kontekstach: wolności, nierówności, społecznej natury człowieka, republiki oraz zasad, jakimi winna się kierować. Jeśli z tych wywodów cokolwiek o Rousseau można powiedzieć jednym zdaniem, to tylko tyle, że kochał wolność i nienawidził nierówności.

Rozważania nad myślą Rousseau są jeszcze dlatego ciekawe, że Plamenatz nie klasyfikuje go jako autora na pograniczu oświecenia i romantyzmu; myśliciela należącego do jednej epoki, będącego jednocześnie prekursorem drugiej. Plamenatz tłumaczy też ambiwalencję recepcji myśli Rousseau przez jemu współczesnych; jego krytyka jednej strony nie wiąże się z apologią drugiej. Charakterystycznym przykładem będzie tu choćby stosunek do kościoła; Rousseau był jego nie mniejszym przeciwnikiem niż filozofowie Oświecenia, a jednak rozumiał o wiele lepiej niż oni potrzebę religii; może dlatego, że nie wierzył w postęp? Rousseau nie był więc reakcjonistą, ale nie był rewolucjonistą, nawet jeśli jakobini wyczytali z jego pism poparcie dla swojej polityki terroru. Najkrócej będzie powiedzieć, że Rousseau był dla Plamenatza myślicielem *sui generis*, nawet jeśli osobliwości jego myśli ujawnia dopiero zestawienie jej z poglądami rozpowszechnionymi w jego epoce.

Rousseau był przy tym jednym z nielicznych autorów pierwszej ligi filozofów polityki, którzy poświęcili nieco uwagi Polsce i bodaj jedynym, który pisał o niej ciepło, choć nie bezkrytycznie. Być może dlatego, że swoje *Rozważania nad rządem Polski* napisał na zamówienie konfederatów barskich w formie pouczenia dla ewentualnych konstytucjonalistów odrodzonego kraju. Komentatorzy Rousseau nie poświęcają zwykle tej rozprawie wiele uwagi; wyjątkiem jest William Kendal, który widzi w niej uniwersalne rozwiązanie problemu ustroju wielkich państw i z tego względu uważa ją za najważniejszą pracę Rousseau. Plamenatz także dowartościowuje to dzieło, odwołując się do niego w różnych kontekstach, bo też w istocie zbiega się w nim wiele istotnych wątków, spośród których wyróżnia się idea narodu.

Choć Rousseau doradza Polakom nade wszystko zachowanie tożsamości narodowej i tak projektuje instytucje państwowe, by ją wzmocnić, Plamenatz broni go przed przypisywanym mu z tego względu nacjonalizmem, tyleż politycznym, co etnicznym. Rousseau wierzy jedynie, że państwo powinno być w mocnym sensie wspólnotą. Obywateli łączyć powinny zarówno prawa, jak i obyczaje, a Polaków łączy szczęśliwie umiłowanie wolności, które winni przeciwstawić rosyjskiemu imperializmowi. Ich wspólnotę, niestety, czeka upadek politycznej formy, choć dzięki reformie instytucji politycznych zachowa ona swoją tożsamość nawet pod obcą władzą. Wspólnota nie musi bowiem ograniczać indywidualnej wolności. To charakterystyczne dla Rousseau, że nawet Emil – „dziki żyjący w mieście” – jest patriotą; wraca do rodzimego kraju, by żyć jako człowiek wolny, nawet wśród zepsutej cywilizacją rodaków. Rousseau – indywidualista poszukujący wspólnoty, jak go nazwał Bronisław Baczko – docenia jej polityczne znaczenie.

Plamenatz wnikliwie pokazuje te dwie przenikające się płaszczyzny myśli Rousseau: moralną i polityczną, inaczej niż Machiavelli, Rousseau ich nie

rozdziela. Chyba najlepiej świadczy o tym jego stosunek do wolności i owo najbardziej zagadkowe zdanie (z siódmego rozdziału I księgi), że „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało (polityczne), co oznacza, że zmusi się go do wolności”. Rousseau tłumaczy ten kalambur w swoim stylu, a Plamenatz komentuje go w sposób niezwykle życzliwy:

„Jest oczywiście absurdem powiedzieć, że kogokolwiek można *literalnie* zmusić do wolności, nie jest jednak absurdem, ani nawet zagrożeniem dla wolności, zasugerować, że można go zgodnie z prawem ukarać za złamanie prawa uchwalonego przez zgromadzenie, którego na równi z innymi jest członkiem, na mocy tego założenia, że należąc do niego zobowiązuje się do posłuszeństwa i z tego względu podda się karze, jeśli je złamie.” (s. 269)

Ten i podobne poglądy Rousseau, które przydały mu nawet reputacji prekursora totalitaryzmu, dla Plamenatza są jedynie niezręcznymi sformułowaniami. Ale, jak podkreśla, Rousseau też nie jest bez winy. Prawdziwym zagrożeniem dla wolności jest bowiem jego twierdzenie, że wola suwerena – wola powszechna – jest nieomylna. Podobnie wiele obaw budzi u Plamenatza koncepcja religii obywatelskiej wyłożona w *Umowie społecznej*; skądinąd to właśnie ten rozdział przesądził o wyroku skazującym książkę na spalenie w Paryżu i Genewie.

Mimo tego Rousseau jest dla Plamenatza filozofem raczej źle rozumianym niż groźnym. Jego idea moralnej wolności nie może być zdyskredytowana przez dawnych i współczesnych liberałów tylko dlatego, że nie przystaje do ich systemu wartości. Rousseau po prostu przypomina nam o niekonsekwencjach i paradoksach naszego światopoglądu. Jeśli wobec niego samego można mieć tu jakieś poważniejsze zastrzeżenie, to raczej to, że jego własne idee urządzenia świata społecznego, nawet jeśli jesteśmy świadomi ich utopijności, nie pozwalają nam zrozumieć sposobu, w jaki możemy zgodnie z nimi zachować wolność moralną.

Wykład poświęcony Rousseau wydaje się najwyraźniej przekonywać, jakie korzyści można odnieść z czytania klasyków, a zwłaszcza czytania ich na sposób Plamenatza. To właśnie dzięki takim filozofom, jak Rousseau, stawiamy sobie od czasu pytania, na które odpowiedzi zostały już usankcjonowane w różnych preambułach i kodeksach. Dla filozofii polityki uwikłanej w kontekst aktualnych sporów światopoglądowych konwersacja z klasykami jest niczym badania podstawowe wobec badań stosowanych. Status klasyka w istocie przysługuje temu, kto postawił problem wykraczający poza ramy własnej epoki historycznej, nawet jeśli nie mógł go wyłożyć inaczej – tu Skinner ma



z pewnością rację – niż w konwencjach tejże epoki. Tak, jak go sobie przekładają na własny język filozofowie innych epok, tak też potrafią to zrobić – choć może dopiero z pomocą takich komentatorów, jak Plamenatz – czytelnicy żyjący całe wieki po nich.

Sam Plamenatz zachęcałby zapewne bardziej do czytania oryginalnych dzieł niż ich interpretacji, ale lektura jego wykładów każe postawić jeszcze pytanie o sposób, w jaki historyk uprzystępnia dzieło klasyka. Czy nie służy on czasem – jak choćby w przypadku Leo Straussa, właściwie otwarcie to deklarującego – przedstawieniu własnej filozofii politycznej na tle myśli klasyka? Plamenatz należy niewątpliwie do tych komentatorów, którzy nie wysuwają się przed swoich bohaterów – uznałby to z pewnością za poważny błąd metodologiczny. Być może też dlatego pozostał badaczem filozofii politycznej szanowanym w środowisku akademickim, ale zupełnie nieznanym poza nim.