



**Fundusze
Europejskie**
Wiedza Edukacja Rozwój

Unia Europejska
Europejski Fundusz Społeczny



Projekt „I Ty możesz zostać Sokratesem – program wzrostu kompetencji ogólnorozwojowych wśród uczniów gimnazjum i szkół podnadgimnazjalnych poprzez udział w kursie z zakresu filozofii”, współfinansowany ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego

Filozofia – moduł V

Łukasz Zaorski-Sikora

Filozofia polityczna

Wstęp	2
1. Sofistyka	3
2. Państwo idealne	6
3. Umowa społeczna	9
4. Dialektyka	12
5. Demokracja	15
Słownik	18
Bibliografia	21

Filozofia polityczna to obszerna dziedzina łącząca rozważania typowe dla etyki, ekonomii, socjologii, antropologii, nauk politycznych i historii idei. Powstaje ona zwykle w odniesieniu do aktualnej sytuacji politycznej i jest próbą przedstawienia, w sposób krytyczny, podstaw dobrego życia i dobrego społeczeństwa.

Podstawowe pytania formułowane na gruncie filozofii politycznej będą więc dotyczyć form rządzenia i właściwych granic władzy rządu nad członkami społeczeństwa. Chodzi tutaj o pytania typu: Czym jest wolność? Co to jest państwo? Czy państwo jest ważniejsze od obywatela? Czym jest demokracja? Czy możliwe jest posiadanie ścisłej kontroli nad ekonomicznymi działaniami ludzi bez jednoczesnego pozbawiania ich wolności politycznej? Czy istnieją sytuacje usprawiedliwiające łamanie prawa? Czym jest równość? Czy wybranym demokratycznie reprezentantom wolno głosować zgodnie z własnym zdaniem, czy może raczej powinni oni wyrażać jedynie opinie swego elektoratu?

Kolejne wykłady będą poświęcone najbardziej znanym teoriom politycznym. Zaczniemy od tez głoszonych przez starożytnych sofistów, następnie zajmiemy się teoriami Platona, Arystotelesa, Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Johna Stuarta Mila, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Karola Marksa i Johna Rawlsa.

1. Sofistyka

W języku potocznym terminy **sofistyka** i **sofista** mają zdecydowanie negatywne znaczenie. Sofistą nazywa się dzisiaj kogoś, kto posługując się w rozmowie podstępными technikami argumentacji, potrafi ubrać fałsz w pozór prawdy. Takie pejoratywne znaczenie zostało już upowszechnione w starożytności przez Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Sofistykę określano wówczas mianem mądrości pozornej, zarzucano jej, iż była uprawiana jedynie dla zysku, a nie dla bezinteresownej miłości prawdy. Opinia publiczna widziała w sofistach zagrożenie dla religii i obyczajów moralnych.

Obiektywne przybliżenie fenomenu sofistyki będzie możliwe jednak tylko wtedy, gdy odniesiemy się do sytuacji społecznej, kulturalnej, a przede wszystkim politycznej, w której powstała. Kształtowała się ona w Atenach w V w p.n.e., w okresie, kiedy Grecja składała się z małych państw-miast posiadających własne rządy.

Był to czas kryzysu arystokracji, któremu towarzyszył wzrost władzy ludu, czyli **demosu**. Wiązało się to z rozszerzeniem handlu, który, przekraczając granice miast, wiązał je ze światem, ale także przyczyniał się do przepływu informacji o odmiennych i odległych kulturach, obyczajach i prawach. Doprowadziło to do relatywizmu wyrażającego się w przekonaniu, iż to, co było dotąd uważane za wiecznie ważne, wcale nie jest za takie uważane w innych społeczeństwach i innych okolicznościach.

Sofistyka była w takim kontekście odpowiedzią na zapotrzebowanie chwili. Wbrew roszczeniom szlachetnie urodzonych, którzy twierdzili, że cnota jest przywilejem pochodzenia, sofisci głosili zasadę, wedle której cnota nie opiera się na szlachectwie krwi, ale na wiedzy. Co więcej, twierdzili, iż można jej skutecznie nauczać. Z owego nauczania uczynili już wkrótce dobrze płatny zawód — stali się nauczycielami nowej elity, która chciała się podjąć kierowania państwem.

Jednym z najbardziej znanych sofistów był **Protagoras** z Abdery (480–410 r. p.n.e.). Głosił on zasadę, iż „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Zatem nie istnieje absolutne kryterium, które pozwalałoby na zdefiniowanie wartości czy też odróżnienie prawdy od fałszu. Istnieje jedynie kryterium względne, a jest nim jednostkowy człowiek — **homo-mensura**. Człowiek jest w takiej perspektywie miarą prawdy i fałszu, nie jest natomiast miarą tego, co pożyteczne i szkodliwe. Kryterium stanowi tutaj interes państwa, mędrzec-sofista, przygotowując młodzież do życia publicznego, pełni po prostu pożyteczną społeczną funkcję.

Protagorejski relatywizm u sofistów młodszej generacji doprowadził do powstania **erystyki**. Erystyka to sztuka prowadzenia sporów, sztuka żonglowania argumentami i słownej szermierki. Jeśli bowiem nie istnieje absolutna prawda, jeśli każdemu zdaniu można przeciwstawić zdanie przeciwne, to lepszym argumentem w sporze jest argument skuteczniejszy. Dlatego też eryści specjalizowali się w opracowywaniu technik, dzięki którym można odrzucić każdą tezę. Wynajdowali zręcznie dobrane gry słowne, które dzisiaj nazywane są sofizmatami.

Warto tutaj zauważyć, iż dla starożytnych Greków polityk to tyle, co **retor**, czyli mówca, który potrafi sprawnie posługiwać się językiem — umiejętnie konstruować

zdania, doskonale dobierać słowa i argumenty. Dobry polityk, to — w świetle sofistyki — polityk skuteczny, który właśnie dlatego może być użyteczny społecznie.

Jednocześnie taka wizja polityki prowadziła także do kultu siły i mocy. **Trazymach** z Chalcedonu doszedł wręcz do stwierdzenia, iż: „to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak to, co leży w interesie mocniejszego”. Innymi słowy, sprawiedliwość jest dobrem dla mocnego, a złem dla tego, kto znajduje się pod panowaniem mocnego — człowiek sprawiedliwy jest zawsze w położeniu niekorzystnym, a niesprawiedliwy w korzystnym.

Kalikles — inny z sofistów przedstawionych przez Platona w *Gorgiaszu* — precyzuje to następująco:

Tymczasem natura sama pokazuje, że sprawiedliwe jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza i potężniejsza więcej niż słabsza¹.

Według Kaliklesa prawo jest zawsze przeciwko naturze i zostało ustanowione przez słabszych, aby bronić się przed mocniejszymi i w tym sensie ma całkowicie negatywną wartość. Dlatego też Kalikles nad tłum wynosi człowieka mocnego, który łamie prawa i ujarzmia słabszych. Jak czytamy:

Ale, jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i podepcze nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on, niewolnik wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury (...).

Tylko to jest piękne i sprawiedliwe z natury, co ja ci teraz otwarcie mówię, że człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich. A kiedy będą jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu się żądza kiedykolwiek ruszy. Tylko tego, uważam, nie potrafią ci, których jest wielu. Dlatego ganią tylko takie typy, bo im wstyd; pokrywają nieudolność własną i powiadają: no, naturalnie, że niepowściągliwość to brzydka rzecz; tak, jak przedtem mówiłem; ujarzmiają typy co lepsze z natury i sami niezdolni zaspokoić głodu rozkoszy, chwalał niemięskim głosem rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość.

A tymczasem, jeśli się ktoś szczęśliwym trafem urodził synem królewskim albo miał zdolności i dorwał się do jakiegoś berła czy tronu tyrana czy autokraty, to cóż by u takiego człowieka mogło być brzydsze i gorsze niż panowanie nad sobą? Toż wolno mu używać dobra wszelakiego, a on by sobie samemu pana miał nakładać w postaci prawa i mniemania, i szemrania tłumy? Czyż nie musiałoby go nędznikiem zrobić to całe piękno sprawiedliwości i panowania nad sobą, gdy zgoła nie przydzielał więcej własnym przyjaciółom niż wrogom, i to będąc panem we własnym państwie? (...). Bujne, szerokie życie, bez hamulca i bez pana nad sobą, to jest dzielność i szczęście, a ta reszta, to świecidełka, to ludzkie konwenanse przeciwne naturze, o których mówić nie warto².

A zatem, jak widzimy, zasada *homo-mensura* dla sofisty-polityka może przemienić się w brak wszelkich kryteriów czy też uzasadnić, iż jedynym kryterium jest realizacja własnych celów. Co więcej, może uzasadniać ona absolutną nierówność ludzi i prowadzić do niczym nieokiełznanego immoralizmu. Podobną wizję polityki znajdujemy w słynnym *Księciu Niccolo Machiavellego* (1469–1527), który w myśl zasady „cel uświęca środki” zalecał racjonalne stosowanie przemocy, podstępów i obudy.

Niewątpliwie współczesnymi sofistami-erystami są politycy i dziennikarze. Bardzo często, zapominając o kryterium społecznej użyteczności, reprezentują oni najra-
dykalniejszą i najbardziej wątpliwą moralnie odmianę sofistyki.

Wszystkich zainteresowanych erystycznymi chwytami odsyłam do książki **Artura Schopenhauera** (1788–1860) *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Zostały

¹ Platon, 1958: *Gorgiasz*, 483D.

² Platon, 1958: *Gorgiasz*, 484B–492C.

tam przedstawione i zobrazowane konkretnymi przykładami najważniejsze ery-
styczne fortele stosowane w najróżniejszych sytuacjach. Znajomość takich nie-
uczciwych chwytów wykorzystywanych w dyskusjach jest niezbędna, aby móc je
rozpoznać i skutecznie się im przeciwstawiać w rzeczywistych sporach.

2. Państwo idealne

Według sofistów państwem powinni rządzić doskonale przygotowani retorzy, których sprawność i skuteczność będą użyteczne dla społeczeństwa. Czy jest to wystarczający warunek? Czy państwem powinni rządzić specjaliści „do wynajęcia”? Dla **Platona** jest to warunek wprawdzie konieczny, ale niewystarczający.

Platon przyznaje, iż najlepiej do pełnienia publicznych funkcji nadają się intelektualiści, ale powinni to być ponadto arystokraci i to szczególnego rodzaju. Słowo *arystokracja* pochodzi od greckiego *aristos*, czyli najlepszy, najdzielniejszy, i *kratos*, czyli siła, władza — oznacza zatem rządy najlepszych.

Jak pamiętamy, według Platona dusza człowieka znajdowała się niegdyś w doskonałym świecie idei i dzięki temu posiada o nim bezpośrednią wiedzę. Nie wszyscy ludzie posiadają jednak w równym stopniu ukształtowane dusze. Tylko filozof, odnosząc swoją egzystencję do doskonałości, jest w stanie zbliżyć się ku temu, co wieczne.

Tak więc to filozof powinien rządzić państwem, gdyż celem państwa nie jest to, co materialne i co przynależy do świata pozoru. Nie chodzi o to, aby państwo było bogate i potężne, ponieważ są to cele nieistotne i nierzeczywiste — państwo powinno realizować wartości moralne, a przede wszystkim ideę dobra.

Pisze on:

Jak długo — zacząłem — albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i póki to się w jedno nie zleje — wpływ polityczny i umiłowanie mądrości — a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało (...), nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego. Ani mowy o tym nie ma, żeby taki ustrój prędzej w granicach możliwości dojrzał i światło słońca zobaczył, ustrój, któryśmy teraz w myślach rozważyli. To jest to, co mnie od dawna napawa wahaniem, czy to mówić, bo to będzie brzmiało bardzo opacznie i niewiarygodnie. Tak trudno jest dojrzeć, że na innej drodze nie znajdzie się szczęścia ani dla jednostki, ani dla państwa³.

Opisując społeczeństwo idealne, Platon przyjął, iż istnieje analogia między pojedynczym człowiekiem, a społeczeństwem, w którym on żyje. Trzem funkcjom duszy: rozumowi, odwadze i pożądaniu powinny odpowiadać w państwie funkcje: rządców, żołnierzy i rolników. Według Platona w przypadku dwóch wyższych stanów powinna być zniesiona własność prywatna, czyli powinien obowiązywać ustrój komunistyczny, w którym wspólne jest nie tyle posiadanie, co wyrzeczenie i asceza. Stan najniższy nie musi podlegać tym rygorom, gdyż — w duchu arystokratyzmu — nie bierze on udziału w dążeniu do doskonałości — rolnik czy rzemieślnik ma wedle Platona rozwiniętą jedynie pożądliwą część duszy i dlatego jest zbyt mocno związany z tym, co ziemskie, czyli ze światem pozoru.

Państwo idealne składałoby się więc z trzech klas: władców, którzy nim zarządzają, wojowników, którzy go bronią oraz wszystkich pozostałych obywateli dostarczających rzeczy niezbędnych do jego prawidłowego funkcjonowania, takich jak pożywienie czy schronienie. Innymi słowy, państwo jest tutaj traktowane jak organizm, ponadindywidualny byt — to nie państwo musi podporządkować się jed-

³ Platon, 1987: *Państwo*, [w:] *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów*, (red.) B. Markiewicz, s. 41–42.

nostkom, to właśnie jednostki powinny podporządkować się państwu i zabiegać o jego dobro.

W Platońskiej wizji państwa idealnego życie ludzi powinno być poddane drobiazgowej kontroli. Prawodawca ma czuwać nad łączeniem się obywateli w związki małżeńskie i płodzeniem dzieci oraz ich wychowaniem — kobieta od dwudziestego roku życia aż po czterdziestkę zobowiązana jest rodzić dla państwa, a mężczyzna ma zapładniać „z poczucia obowiązku obywatelskiego” aż do pięćdziesiątego roku życia.

Aby odpowiednio wybrać przyszłych rządzących i wojowników oraz upewnić się co do tego, że nie będą działać dla własnej korzyści, powinno się ich poddać w trakcie wychowania odpowiednim testom sprawdzającym sprawność fizyczną i intelekt. W państwie idealnym dobrem najwyższym jest całość — szkodliwe jest wszystko, co przyczynia się do społecznych podziałów.

Powinno się zatem zwalczać wszelkie namiętności polityczne czy dążenie do nadmiernego bogacenia, ale także ekstrawagancję stroju czy wymyślność fryzur... Nawet zbyt duża oryginalność w muzyce według Platona może przyczynić się do przewrotu porządku politycznego. Jest to więc teoria niezwykle konsekwentna, w której przyjmuje się, iż państwo jest spójną całością — zakwestionowanie jednego tylko fragmentu jawi się jako potencjalne źródło totalnej przemiany.

Swoją wizję państwa idealnego przeciwstawiał Platon czterem panującym wówczas — a zdegenerowanym według niego — formom ustrojów.

Pierwszy z nich to **oligarchia** — ustrój oparty na bogactwie uznawanym za najwyższą wartość, w którym ubodzy są w bezwzględnej pogardzie. W tym ustroju dominuje pożądliwa część duszy.

Drugim jest **timokracja** — w tej formie państwa sprężyną życia publicznego jest żądza zaszczytów, a więc ambicja. Dominuje tutaj zatem zapalczywa, „impulsywna” część duszy. Platon utożsamiał timokrację z ustrojem Sparty, której życzył zresztą zwycięstwa nad swoją ojczyzną — demokratycznymi Atenami.

Najbardziej bowiem Platon gardził **demokracją**, którą utożsamiał z populizmem i demagogią sofistów. Jak twierdził, polityk w demokracji nie musi mieć żadnych odpowiednich predyspozycji, wystarczy, że będzie głosił, iż jest „przyjacielem ludu”. Co więcej, jak zauważa Platon, nadmiar wolności cechujący demokrację prowadzi ostatecznie do jej przeciwieństwa, czyli **tyranii** — rządów jednostki opartych na przemocy i terrorze.

Niewątpliwie filozofia polityczna Platona jest pochwałą autorytarnej i antydemokratycznej wizji państwowości, zachwala bowiem rządzenie w imieniu ludu, ale nie przez lud. Na pewno może się ona kojarzyć z najgorszymi formami totalitaryzmu. Co ciekawe, filozof jeszcze za swego życia podjął się realizacji owej utopii na dworze Dionizego Młodszego w Syrakuzach. Próba ta zakończyła się jednak niepowodzeniem, a sam Platon, wplątawszy się w wojnę domową, niemalże stracił życie.

Krytykę Platońskiej wizji państwowości przedstawił już jego uczeń Arystoteles. Arystoteles nie podjął rozważań nad idealnym ustrojem, natomiast w sposób systematyczny ujął całość greckich doświadczeń politycznych, rozpatrując genezę społeczności politycznej, formy ustrojów politycznych i ich przemiany.

Zauważył on, że dla dobra społeczeństwa nie trzeba doprowadzić do likwidacji indywidualności każdego z obywateli i własności prywatnej. Wręcz przeciwnie, według Arystotelesa to właśnie dzięki temu, że ludzie są różni, mogą pełnić odmienne funkcje, możliwy jest rozwój państwa. Nie należy zatem zwalczać różno-

rodności, a jedynie zabiegać o to, by partykularne interesy jednostek nie wchodziły w konflikt z dobrem ogólnym.

Dlatego też należy przeciwstawiać się postulatowi wspólnoty dóbr — własność prywatna jest bowiem warunkiem ludzkiej aktywności. Ważne jest jedynie to, by i w tej sferze zachowywać „średnią miarę” — złoty środek pomiędzy skrajnościami: nadmiarem i ubóstwem. Ci, którzy posiadają nadmiar dóbr, stawiają się ponad prawem i stanowią zagrożenie dla państwowości. Podobnie ci, którzy nie posiadają nic — jako ludzie pozbawieni wszelkich hamulców i za wszelką cenę starający się wyrwać z nędzy — mogą wywoływać zamęt i anarchię w państwie. Z tego względu, według Arystotelesa, najwartościowszym elementem społeczeństwa jest „klasa średnia” — nieposiadająca w nadmiarze i nieodczuwająca jednocześnie braku. To właśnie w imię interesu tej klasy powinno się budować politykę państwa.

3. Umowa społeczna

W jaki sposób można pogodzić dążenia jednostki do szczęścia z wymogami społecznymi? Jak można pogodzić wolność indywidualną z podporządkowaniem się jednostek interesowi ogólnospołecznemu? Jak należy rządzić i jak należy poddawać się rządowi? Co powinno być punktem wyjścia dla takiej refleksji? Według **Thomasa Hobbesa** (1588–1679) musimy zacząć od rozważenia tego, jaka jest ludzka natura oraz dzięki jakim cechom człowiek jest zdolny łączyć się z innymi w państwo.

Jak twierdził Hobbes, człowiek jest jedynie częstką natury i podlega tak jak ona określonym regułom. Wszystko, co czynimy zależy więc od siły działających na nas bodźców — to one stanowią źródło uczuć, takich jak pożądanie, wstręt, przyjemność, przykrość, miłość, nienawiść, nadzieja i strach. Co więcej, owe proste uczucia stają się później podstawą dla uczuć złożonych, odnoszących się do etycznych kategorii dobra i zła.

W takim ujęciu nie ma mowy o jakimś absolutnym dobru czy złu. Ze wszystkich uczuć podstawowych najważniejszym motywem działania jest nadzieja będąca oczekiwaniem dobra, oraz strach, który jest niczym innym jak oczekiwaniem zła. Dlatego też czymś naturalnym dla człowieka jest egoizm, który nakazuje mu nieustanną realizację własnych celów życiowych. Prowadzi to do nieustannych konfliktów z innymi ludźmi posiadającymi przeciwstawne dążenia. Stanem natury jest dla człowieka „wojna wszystkich przeciw wszystkim” — *bellum omnium contra omnes*.

Jak pisze Hobbes:

Jest więc oczywiste, że gdy ludzie żyją, nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który zwie się wojną: i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym. Albowiem wojna polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu (...), lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie. Wszelki inny czas zaś jest czasem pokoju.

Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy (...).

A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie (...). Ta wojna każdego człowieka z każdym innym ten ma jeszcze skutek, że nic nie może być tutaj niesprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami.

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu. Gdyby nimi były, to mogłyby być w człowieku, który by był sam na świecie, podobnie jak mogą być w nim wtedy zmysły i uczucia.

Są to cechy, które przysługują ludziom w społeczeństwie, nie zaś w samotności. I z tego stanu wojny wypływa również, że nie ma w nim ani własności, ani władzy, ani

różnicy między moim i twoim; do każdego człowieka należy tylko to, co może sam zdobyć, i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy. Tyle o tej złej sytuacji, w jakiej sama natura stawia człowieka; niemniej daje mu ona możliwość wydobywania z tego położenia; ta możliwość tkwi w części w jego uczuciach, w części zaś w jego rozumie⁴.

Tak też według Hobbesa w stanie natury ludzie nie mają względem siebie żadnych zobowiązań, wszystko jest dozwolone, a w rezultacie nikt nie może mieć gwarancji bezpieczeństwa — *homo homini lupus est*, czyli „człowiek człowiekowi jest wilkiem”. Jest to stan anarchii, w którym nie ma mowy o regułach, moralności, ale także o własności. Świat taki jest nawet okrutniejszy od świata zwierząt. Zwierzęta atakują się bowiem pod wpływem głodu, a człowiek kieruje się nieograniczonym niczym pragnieniem posiadania, chęcią dominacji i władzy oraz dążeniem do bezwzględnego podporządkowania innych ludzi własnym celom.

Społeczność i państwo nie należą do świata natury — aby wyjść ze stanu natury, ludzie muszą zaufać rozumowi i zawrzeć „*umowę*”, dzięki której mogą dopiero zdobyć poczucie bezpieczeństwa.

Jak pisze:

Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu — otóż jedyną drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli.

A to znaczy tyleż co: ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało ich zbiorową osobę. I trzeba by też, by każdy uznawał i przyznawał, że [ten reprezentant] jest mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, tym, kto reprezentuje ich osobę; żeby więc każdy podporządkował swoją wolę woli reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi.

To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym, tak jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekazesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny.

I tak powstaje ten wielki *Lewiatan*, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym⁵.

Państwo i jego władza stanowią więc sztuczny i tym samym pozbawiony trwałości twór. Jedynymi gwarantami istnienia Lewiatana są siła i przymus. Zestawiając ze sobą „naturalne Królestwo Boże” i zależną od umowy władzę suwerena, Hobbes pokazuje, iż może istnieć państwo, które wykracza poza ramy społeczeństwa obywatelskiego. Sama religia jest jednak według filozofa tworem ludzkim — zrodził ją wysiłek wyjaśnienia świata oraz zrozumienia ludzkiego powołania. W takiej perspektywie suweren w interesie władzy powinien podtrzymywać prestiż religii chrześcijańskiej, nadając jej charakter publiczny oraz instrumentalną interpretację, tak aby mogła stać się skutecznym narzędziem wzmacniania jego władzy.

Istotę umowy społecznej widział inaczej *John Locke*. W przeciwieństwie do Hobbesa Locke twierdził, iż w stanie natury ludzie żyli w pokoju i posiadali własność pry-

⁴ T. Hobbes, 1987: *Lewiatan*, [w:] *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów*, (red.) B. Markiewicz, s. 128–129.

⁵ Tamże, s. 129–130.

watną. Jedyną zasadą było wówczas elementarne prawo: „nikomu nie wolno szkodzić życiu, zdrowiu, wolności oraz własności kogoś innego”. Powodem skłaniającym człowieka do opuszczenia stanu natury są jednak trudności związane z wymierzaniem kary tym, którzy łamią owo prawo. Dlatego w ramach umowy społecznej ludzie tworzą takie instytucje, jak władza sądownicza, która będzie orzekać bezstronnie w sprawach stosowania prawa, władza wykonawcza, która może przywrócić porządek prawny, jeśli prawo zostało złamane i władza ustawodawcza, która może ustanawiać spójne i ogólne prawa.

Locke sądził, iż stan wojny może zaistnieć właśnie wtedy, gdy grupa lub pojedynczy człowiek podejmą próbę uzyskania całkowitej kontroli nad innymi. W takiej sytuacji przeciwstawienie się tej osobie czy grupie jest bowiem nie tylko usprawiedliwione, ale wręcz konieczne.

Zatem to prawo, a nie siła, jest podstawą rządzenia — władza wykonawcza może zostać natychmiast usunięta z urzędu, jeśli władza ustawodawcza lub sam naród uznają, że przekroczyła granice powierzonych jej uprawnień. Innymi słowy, prawo nie jest czymś, co człowieka ogranicza, lecz nakazem postępowania we własnym interesie. Tym samym ludzie, tworząc społeczeństwo, nie rezygnują wcale z wolności, a obowiązkiem wszelkiej władzy jest przestrzeganie warunków umowy społecznej.

4. Dialektyka

W starożytnej filozofii terminu *dialektyka* używano na określenie sztuki dyskusowania, a zwłaszcza umiejętności dochodzenia do prawdy przez ujawnienie i przewyciężenie sprzeczności w rozumowaniu przeciwnika. Dialektyka to jednak także metoda ujmowania rzeczywistości, w której akcentuje się wieczny ruch, zmienność i rozwój związany z walką przeciwieństw. Dialektyczną teorią bytu była więc już filozofia Heraklita z Efezu. O dialektyce rzeczywistości ludzkiej nie tylko na poziomie jednostki, ale także historii całej ludzkości pisał jeden z najważniejszych dziewiętnastowiecznych filozofów niemieckich — **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831).

Dialektyka jest procesem logicznym, krocącym od *tezy* do *antytezy* oraz do *syntezy* zawierającej je obie. Według Hegla jest ona jednak czymś więcej niż procesem w logicznym znaczeniu — jest procesem realnym, przejawiającym się w rozwoju świata. Wszelka zmiana, a szczególnie zmiana historyczna, odbywa się w zgodzie z prawem dialektyki. Dlatego też poszczególne narody powinno się rozważać jako zajmujące pewne miejsce w dialektyce, analogicznie do miejsca zajmowanego w argumentacji przez twierdzenie lub hipotezę, którą argumentacja zdaje się ustanawiać.

Innymi słowy, gdy naród się rozwija, jednocześnie wytwarza dla siebie przeciwieństwo — naród, który stanowi jego antytezę. Prowadzi to do konfliktu, w wyniku którego wyłania się nowa kultura o stopniu zorganizowania wyższym od obu poprzednich, łączy ona bowiem to, co w obu było najbardziej wartościowe. Nie oznacza to jednak końca owego procesu — ów nowy naród staje się kolejną tezą rozwijającą swoją antytezę.

W świetle poglądów Hegla ludzie są jedynie pionkami historycznej konieczności, której sens pozostaje przed nimi ukryty. Sens historii jest ukryty nawet przed wielkimi historycznymi postaciami. Ich wielkość polega właśnie na zgodności osobistych namiętności i celów z obiektywnym rytmem dziejów. Przez wybitne jednostki — takie jak Napoleon — przemawia po prostu historia. Tak więc dopiero wtedy, gdy osobiste cele człowieka są zgodne z kierunkiem rozwoju historii, może on dokonać swego dzieła — nawet najwybitniejsza jednostka jest jedynie dzieckiem określonej epoki, członkiem narodu i obywatelem państwa.

Hegel pisze że:

Ludzie wielcy historii to właśnie tacy ludzie, których cele partykularne zawierają treść substancjalną wyrażającą wolę ducha świata. Zasługują oni na nazwę bohaterów, ponieważ cel swój i powołanie czerpali nie ze spokojnego, uporządkowanego, istniejącym układem stosunków uświęconego biegu rzeczy, lecz ze źródła, którego treść była ukryta i jeszcze niedojrzała do współczesnego istnienia — z wewnętrznego, podziemnego jeszcze ducha, który uderza w skorupę zewnętrznego świata i rozsadza ją, ponieważ jest jądrem różnym od jądra tej skorupy.

Jednostki takie nie miały w tych swoich celach świadomości idei w ogóle, byli to ludzie praktyczni, działacze polityczni. Ale byli to zarazem ludzie myślący, orientujący się w tym, co jest konieczną potrzebą i nakazem epoki. I to jest właśnie prawda ich epoki i ich świata, to jest, że tak powiem, owo *genus proximum* [najbliższe określenie rodzajowe], które wewnętrznie było już dane. Ich to zadaniem było rozpoznać to, co ogólne, ten konieczny, najwyższy szczebel rozwoju ich świata, uczynić go własnym celem i poświęcić mu swoją energię.

Postacie historyczne, bohaterów jakiejś epoki należy przeto uznać za ludzi najdalej widzących; ich czyny, ich mowy są tym najlepszym, co stworzyła ich epoka. Wielcy ludzie wytężali wolę, aby zadowolić siebie, a nie innych. Najlepsze nawet plany i najzyczliwsze rady, jakie mogliby otrzymać od innych, byłyby zapewne błędne i fałszywe; oni to bowiem byli właśnie tymi, którzy najlepiej rozumieli sytuację i od których raczej wszyscy inni się uczyli i albo uznawali ich rację, albo przynajmniej podporządkowywali się im⁶.

Hegel zauważa jednak, iż wielkie postacie historyczne to bohaterowie tragiczni. Dążą oni w trudzie i mozole do realizacji upragnionego celu, a wtedy, gdy ów cel osiągną, gdy spodziewają się zadowolenia i nagrody, zwykle tracą rację egzystencji — „berło historii” przechodzi w ręce ich przeciwników. Innymi słowy „bohaterowie umierają młodo” — „Kiedy cel został osiągnięty, odpadają niczym próżna łupina od jądra owocu”.

Według Hegla rozwój historyczny jest rozwojem świadomości wolności, która — jako realizacja zasad rozumu — realizuje się w sferze obiektywnej w historycznych instytucjach, takich jak państwo. Dopiero żyjąc w państwie, poszczególne jednostki odnoszą swoją egzystencję do wartości powszechnych. A zatem to dopiero w państwie człowiek może osiągnąć pełnię człowieczeństwa, stać się obywatelem, ale także istotą moralną, rozumną, czyli wolną.

Wolność rozwija się w dziejach poprzez narody zorganizowane w państwa. Na kolejnych etapach rozwoju idei wolności inny naród odgrywa dominującą rolę. Dana społeczność zdaje się kierować motywami partykularnymi, ale jej działanie ma zarazem wartość dziejową. Podobnie jak w przypadku wybitnych jednostek, tak i tutaj — gdy misja dziejowa narodu zostanie zakończona — traci on rację egzystencji.

Na przykład gdy naród grecki zrealizował w starożytności swą misję, automatycznie został porzucony przez historię, jego miejsce zajął inny naród. Dlatego też twórcy demokracji ateńskiej — jak pisze Hegel — pasą dzisiaj kozy na ruinach Akropolu.

Dialektyka jest więc procesem dramatycznym — pełnym konfliktów i tragedii. Ma ona taki charakter, gdyż zdobywana przez ludzi świadomość wolności urzeczywistnia się w instytucjach, które z czasem uniezależniają się od swoich twórców i zaczynają nad nimi panować. Jest to związane z naturalnym procesem przechodzenia idei w świat zjawisk, w którym idee przemieniają się w swoje przeciwieństwo.

I tak na przykład idee chrześcijaństwa związane ze świadomością powszechnej wolności na poziomie instytucji Kościoła katolickiego przekształciły się właśnie w swoje zaprzeczenie. Jak zauważa Hegel, chrześcijańska wolność została zamieniona w niewolę sumienia, absolutne poddanie się Kościołowi i adorację martwych przedmiotów, nawet Jezusa Chrystusa sprowadzono do przedmiotu — monstrancji, ukazującej go w tej postaci wiernym. Dlatego — według Hegla — w imię rozumu powinniśmy zawsze stawać po stronie świata idei, a nie świata zjawisk.

Hegłowskie pojęcie dialektyki wykorzystał w swojej filozofii politycznej **Karol Marks**. Jego analizy procesu dialektycznego miały jednak już zdecydowanie materialistyczny charakter. Stwierdził on, iż dziejów świata nie powinno się rozpatrywać jako historii rywalizacji państw, ale bardziej fundamentalnie — jako historię walki klas. Poszczególne narody zmieniają się bowiem dlatego, że klasy występujące w ich obrębie zaczynają przeciwstawiać się sobie.

Pisze on:

Pierwsza praca, którą przedsięwziąłem dla rozstrzygnięcia nurtujących mnie wątpliwości, była krytyczną rewizją Hegłowskiej filozofii prawa (...). Moje badania doprowadziły mnie do wniosku, że stosunki prawne, równie jak formy państwowe, nie mogą być pojęte z siebie samych ani też z tak zwanego ogólnego ducha ludzkiego, lecz

⁶ G. W. F. Hegel, 1987: *Wykładyz filozofii dziejów*, [w:] *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów*, (red.) B. Markiewicz, s. 274–275.

przeciwnie, wyrastają z materialnych warunków życia, których całokształt Hegel, za przykładem Anglików i Francuzów wieku XVIII, określa mianem **społeczeństwa obywatelskiego**, anatomii zaś społeczeństwa obywatelskiego szukać należy w ekonomii politycznej (...).

Wynik ogólny, do którego doszedłem i który, z chwilą gdy go zdobyłem, posłużył mi za nić przewodnią w moich badaniach, da się krótko sformułować w następujący sposób: w społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, w stosunki produkcji, które odpowiadają określone-
mu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której się wznosi nadbudowa prawna i polityczna, a której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności.

Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji albo — co jest tylko prawnym tego wyrazem — ze stosunkami własności, w których obrębie się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej nadbudowie⁷.

Według Marksa klasy określane są zatem przez środki produkcji. To własność prywatna wytworzyła nieludzki świat, w którym nie ma miejsca na godność osobistą i człowieczeństwo, w którym robotnik „musi sprzedawać samego siebie”. W takiej perspektywie, im większa jest wartość dóbr wytworzonych przez robotnika, tym bardziej powiększa on swoją zależność od kapitalisty, który zresztą także nie jest panem samego siebie i on pozostaje bowiem we władzy nagromadzonych bogactw. Innymi słowy, świat rzeczy jest siłą niewolącą wszystkich ludzi.

Jak głosił Marks, dopiero **komunizm** — zniesienie własności prywatnej — może przynieść kres owego zniewolenia. Kapitalizm głoszący tezę, iż trzeba pracować, aby mieć zysk, prowadzi do państwa, w którym nieliczni posiadają środki produkcji, a pozostali są pod ich kontrolą. Apogeum kapitalizmu (teza) musi spowodować pojawienie się wielkiego kryzysu ekonomicznego — antagonizmu pomiędzy liczną, ubogą klasą robotniczą a nieliczną klasą kapitalistów — co doprowadzi do socjalizmu (antyteza). Ostatecznie dojdzie do otwartego konfliktu i klasa kapitalistów zniknie z powierzchni ziemi. Nadejdzie komunizm i nowe bezklasowe społeczeństwo (synteza).

Marks pragnął, by jego teoria była wykorzystana w praktyce i tak też się stało. Jak wyglądało owo wyzwolenie człowieka, wszyscy doskonale wiemy...

⁷ K. Marks, 1987: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów*, (red.) B. Markiewicz, s. 316–317.

5. Demokracja

Pojęcie **demokracja** pochodzi z języka greckiego: od słów *demos* — lud oraz *krates* — rządzić, oznacza więc rządy ludu. Najogólniej możemy powiedzieć, iż jest to system polityczny, w którym zapewnione jest prawo do powszechnego głosowania bez żadnego przymusu moralnego czy fizycznego. Dlatego też demokrację ceni się zwykle za to, że gwarantuje wszystkim obywatelom udział w podejmowaniu decyzji politycznych.

W antycznej Grecji demokracjami były państwa-miasta rządzone przez lud, a nie przez wąską grupę (oligarchia) czy też przez jedną osobę (monarchia). Wzorem takiej demokracji są starożytne Ateny, mimo iż nie cały lud zamieszkujący owo państwo-miasto mógł wówczas uczestniczyć w głosowaniach — tego prawa nie miały kobiety, „nie-obywatele” oraz oczywiście niewolnicy. Ateńska demokracja miała charakter bezpośredni — nie wybierano wówczas przedstawicieli, co znaczy, że uprawnieni do głosowania obywatele sami dyskutowali i głosowali nad każdą sprawą.

Demokracja bezpośrednia była możliwa tylko przy niewielkiej grupie obywateli doskonale wyedukowanych politycznie i zorientowanych w problematyce stanowiącej przedmiot głosowania. Stąd dzisiaj mamy do czynienia z **demokracją przedstawicielską**, w której głosujący wybierają swoich przedstawicieli, którzy następnie biorą udział w codziennym procesie podejmowania decyzji. Oczywiście owi przedstawiciele powinni być przygotowani do pełnienia powierzanych im funkcji, a ponadto powinni respektować wolę elektoratu. Niestety wszyscy wiemy, że w rzeczywistości wygląda to inaczej.

Pojęcie demokracji jest w naszej epoce tak wysoko cenione, że demokratycznymi mienia się wszystkie niemalże reżimy, począwszy od tych najbardziej totalitarnych, a skończywszy na formach zorganizowanej anarchii. Demokracja zawiera jednak słabości, które były wskazywane już w czasach starożytnych.

Platon zauważał, iż podejmowanie trafnych decyzji politycznych wymaga znacznej wiedzy i predyspozycji, których większość wyborców nie posiada. Co więcej, jak pisał, demokracja to nic innego jak forma demagogii i populizmu.

Na podobny problem zwrócił uwagę **John Stuart Mill**. Według Milla demokracja może prowadzić do dominacji ciemnych mas, a nawet tyranii wielkiej liczby. Prowadzi to obniżenia indywidualnej energii — jednostka czuje się zagubiona w tłumie, a w przeciętności masy giną talenty. Dlatego w prawdziwej demokracji musimy wysłuchiwać także poglądów niezgodnych z naszymi — nawet, jeśli nie są one w pełni prawdziwe, to mogą zawierać elementy prawdy. Jest to konieczne, gdyż to jednostki tworzą nowe idee, nową wiedzę i kulturę, innymi słowy — prawdziwą solą ziemi jest intelektualna elita.

Współczesnym filozofem politycznym podejmującym się obrony demokracji połączonej z ideałem opieki społecznej jest **John Rawls** (1921–2002). Według Rawlsa najważniejszym celem dla państwa powinien być taki podział bogactw, aby minimalizowane było ubóstwo. Nie oznacza to jednak, że nierówności muszą wiązać się z niesprawiedliwością. Można je dopuścić pod dwoma warunkami. Po pierwsze, konieczna jest „sprawiedliwa równość szans”, innymi słowy — konieczne jest, aby sytuacje przynoszące korzyści były dostępne dla wszystkich. Po drugie, społe-

czeństwo musi umieć sprawić, aby ci, którym powiodło się najgorzej, byli na tyle zamożni, na ile jest to możliwe — musi zostać osiągnięte pewne optimum w rozdziale dochodów.

Źródłem inspiracji dla teorii Rawlsa jest filozofia moralna Immanuela Kanta, który twierdził, iż społeczeństwo sprawiedliwe to takie, w którym każda jednostka, niezależnie od swej pozycji społecznej, musi być traktowana przez prawo jako równa, mieć prawo do sprawiedliwego procesu i być podmiotem równego zainteresowania ze strony społeczeństwa.

Jak pisze:

Zamiarem moim jest przedstawienie takiej koncepcji sprawiedliwości, która uogólniałaby i przenosiła na wyższy poziom abstrakcji dobrze znaną teorię umowy społecznej, jaką znajdujemy choćby u Locke’a, Rousseau i Kanta. Nie będziemy przy tym uważać pierwotnej umowy za coś, co ma dać początek jakiemuś konkretnemu społeczeństwu albo ustanowić szczególną formę rządów; ideą przewodnią jest raczej, że przedmiotem pierwotnej ugody są zasady sprawiedliwości dla podstawowej struktury społeczeństwa.

Są to zasady, jakie ludzie wolni i rozumni, mając swe własne korzyści na uwadze, przyjęliby w wyjściowej sytuacji równości jako definicję podstawowych warunków swego stowarzyszenia. Zasady te mają regulować wszelkie dalsze porozumienia — określać możliwe rodzaje społecznej kooperacji i formy rządów. Dla zasad sprawiedliwości tak pojmowanej stosować będę określenie „sprawiedliwość jako bezstronność” (...).

W koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności pierwotna sytuacja równości jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. Sytuacji pierwotnej nie utożsamia się oczywiście z realnym historycznie stanem rzeczy ani, tym bardziej, z prymitywną formą kultury. Rozumie się ją jako czysto hipotetyczną sytuację, skonstruowaną w celu wprowadzenia pewnej koncepcji sprawiedliwości.

Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd. przypadną mu w udziale. Przyjmuje nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach [upodobaniach — Ł.Z.S]. Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy. Uniemożliwia to uprzywilejowanie bądź upośledzenie kogośkolwiek w wyniku działania przypadku lub wpływu społecznych okoliczności.

Jeśli wszyscy są w podobnej sytuacji i nikt nie może zaprojektować zasad faworyzujących jego własną pozycję, zasady te są rezultatem uczciwego porozumienia czy przetargu. Bowiem założenia sytuacji pierwotnej — symetria wzajemnych relacji międzyludzkich — gwarantują uczciwy układ między jednostkami jako podmiotami moralnymi, tj. rozumnymi istotami zdolnymi do celowego działania i obdarzonymi, jak sądzę, poczuciem sprawiedliwości (...).

Jedną z cech koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności jest założenie, że uczestnicy sytuacji wyjściowej są racjonalni i wzajemnie sobą niezainteresowani. Nie znaczy to, by byli egoistami, tj. jednostkami o pewnym tylko określonym typie zainteresowań, np. bogactwem, prestiżem czy dominacją; zakłada się jednak, że nie zajmują ich interesy innych. Mają oni zakładać, że nawet ich dążenia duchowe mogą spotkać się z opozycją, podobnie jak mogą się spotkać się ze sprzeciwem dążenia wyznawców różnych religii. Ponadto racjonalność musi być interpretowana w jak najwęższym sensie, standardowym dla teorii ekonomicznej, jako przedsięwzięcie środków najbardziej efektywnych do osiągnięcia zadanych celów⁸.

A zatem Rawls nie neguje zróżnicowania zamożności obywateli, uważa jednak, iż podział dóbr pierwotnych (takich jak wolność, szanse życiowe, dochody, majątek, a przede wszystkim szacunek dla samego siebie) powinien się dokonywać z korzyścią dla najsłabszych.

⁸J. Rawls, 1999: *Teoria sprawiedliwości*, [w:] *Od Nietzschego do filozofii współczesnej. Wybór tekstów*, (red.) B. Markiewicz, s. 187–188.

Czy sprawiedliwość opisana przez Rawlsa jest jednak możliwa do zrealizowania? Czy „sprawiedliwe” społeczeństwo powinno lekceważyć różnice dzielące ludzi? Czy osoby, których wkład społeczny jest cenniejszy i ważniejszy nie powinny być lepiej wynagradzane, niezależnie od tego, czy będzie to korzystne dla najsłabszych? W końcu, czy taką sprawiedliwość można by utrzymać bez ograniczenia ludzkiej wolności, centralizacji i zwiększonej kontroli ze strony państwa? Wszak ludzie w różny sposób podchodzą do swoich obowiązków i praw, w różny sposób korzystają z pieniędzy, w różny sposób wykorzystują też swoje życiowe szanse.

Absolutyzm etyczny — pogląd przyjmujący, że dobro ma charakter niezmienny, obowiązujący zawsze i wszędzie, niezależnie od subiektywnych nastawień jednostek i interesów grup społecznych czy procesów historycznych.

Anamneza — według Platona jest to proces poznawania przez przypominanie sobie świata idei, w którym dusza człowieka przebywała na zasadzie preegzystencji przed połączeniem się z ciałem.

Antropologia filozoficzna — dział filozofii zajmujący się człowiekiem.

A priori — to, co poprzedza wszelkie doświadczenie; przeciwieństwo *a posteriori* – tego, co nabyte drogą doświadczenia.

Arche — zasada bytu, element tworzący świat.

Archetyp — element nieświadomości zbiorowej, zmuszający jednostkę do zachowań odpowiadających psychologicznej konieczności z pominięciem świadomości.

Ateizm — doktryna czy też pogląd negujący przedstawienie Boga osobowego i żywego.

Dedukcja — rozumowanie polegające na zastosowaniu ogólnej zasady do pojedynczego przypadku.

Deizm — doktryna zakładająca, że Bóg stworzył wszechświat, ale nie ingeruje w losy świata, pozostawiając przyrodę jej własnemu biegowi.

Demokracja — pojęcie to pochodzi od greckich słów *demos* — „lud” i *kratein* „rządzić”, oznacza więc „rządy ludu”. Demokracja to system polityczny, w którym zapewnione jest prawo do powszechnego głosowania bez żadnego przymusu moralnego czy fizycznego.

Determinizm — teoria uznająca, iż wszystkie zdarzenia są przyczynowo uwarunkowane przez zdarzenia wcześniejsze. A zatem nic nie zdarza się „przez przypadek” — wszystko podlega niezmiennym prawom.

Determinizm boski — przeświadczenie, iż Bóg jest jedynym podmiotem przyczynowości we wszechświecie i że On określa wszelkie działania ludzkie oraz zdarzenia w przyrodzie. Wiąże się to z założeniem, że Bóg jest wszechmocny i zdolny do kontroli wszystkich wydarzeń i przewidywania wszystkiego, co się stanie w przyszłości.

Determinizm psychologiczny — teoria zakładająca, że wszystkie psychiczne (mentalne) stany i zdarzenia są zależne od poprzedzających je psychicznych czynników.

Dialektyka — w filozofii starożytnej terminu „dialektyka” używano na określenie sztuki dyskusowania, a zwłaszcza umiejętności dochodzenia do prawdy przez ujawnienie i przezwyciężenie sprzeczności w rozumowaniu przeciwnika. Dialektyka to jednak także metoda ujmowania rzeczywistości, w której akcentuje się wieczny ruch, zmienność i rozwój związany z walką przeciwieństw.

Dualizm — pogląd zakładający istnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie czynników, np. duszy i ciała.

Elenktyczna metoda — stosowana przez Sokratesa metoda zbijania głoszonej przez kogoś tezy, wykazująca, że przyjęcie jej prowadzi ostatecznie do przyjęcia innej tezy, jawnie fałszywej.

Empiryzm — doktryna głosząca, iż całe poznanie i wiedza pochodzą z doświadczenia.

Epistemologia — filozofia poznania, badanie metod poznania stosowanych w nauce.

Estetyka — nauka o pięknie i wytworach działalności artystycznej człowieka.

Etyka — nauka o zasadach moralnych. Na gruncie etyki rozważane są takie pojęcia, jak dobro, cnota, sprawiedliwość, obowiązek, powinność, wolność, racjonalność wyboru czy odpowiedzialność.

Falsyfikacjonizm — teoria zakładająca, iż podstawowym walorem, jakim w odróżnieniu od pseudonauki odznacza się nauka, nie jest to, że dostarcza ona hipotez silnie potwierdzonych świadectwami, ale to, że jej hipotezy mogą być przez doświadczenie obalone, czyli że są rzetelnie wystawione na próbę doświadczenia i muszą upaść, gdy nie przystają do świadectw. W konsekwencji metoda naukowa polega na śmiałym wysuwaniu hipotez, które podlegają następnie surowym próbom.

Fatyczny — słowo pochodzi z języka greckiego (*phatis* — „mowa”). Komunikat służący samemu podtrzymaniu kontaktu między rozmówcami, nie zaś wymianie informacji.

Idealizm — kierunek filozoficzny, na gruncie którego głosi się, iż idea, myśl, świadomość są pierwotne w stosunku do wszelkiego bytu.

Imperatyw kategoryczny — zasada mająca charakter nieodwołalnego nakazu, stanowczy nakaz moralny wyrażający się w nas poczuciem niemożności postąpienia w inny sposób. Naczelna zasada etyki Kanta: „postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś chcieć, aby była prawem powszechnym”. Przecistawiany imperatywowi hipotetycznemu, który nie jest całkowicie obligatoryjny i odnosi się do określonej kalkulacji, np. „Nie kłam, jeśli chcesz by cię szanowano”.

Indukcja — rozumowanie polegające na przejściu od faktów jednostkowych do uogólnień.

Komunizm — doktryna społeczna głosząca wspólną własność wszelkich dóbr i zanik prywatnej własności. Ideę takiego życia wspólnoty możemy odnaleźć już w filozofii politycznej Platona.

Majeutyka (metoda majeutyczna) — sztuka „rodzenia” wiedzy, pomagająca rozmówcy odkryć noszone w nim prawdy. Według Sokratesa, zadając człowiekowi odpowiednie pytania, można sprawić, iż przypomni on sobie elementarne prawdy moralne.

Materializm — stanowisko filozoficzne zakładające, iż wszelka rzeczywistość posiada naturę materialną. Materializm na gruncie metafizyki przeciwstawia się spirytualizmowi głoszącemu, że prawdziwa rzeczywistość jest natury duchowej — istnieje jedynie substancja duchowa (dusza indywidualna i absolut boski), natomiast świat cielesny jest przejawem owego pierwiastka duchowego.

Metafizyka — słowo „metafizyka” pochodzi z języka greckiego i znaczy: „to, co następuje po fizyce”. Przyjmuje się, że termin ten wszedł do słownika filozoficznego za sprawą starożytnego greckiego myśliciela — Arystotelesa. Pod tym tytułem zgromadzono bowiem wszystkie pergaminy, które były umieszczone po jego dziele zatytułowanym *Fizyka* (meta znaczy po grecku tyle co „po”). A zatem rozważania obecne na gruncie metafizyki wykraczają poza obszar dociekań dotyczących problemów czysto fizykalnych i przynależą do „nauki o pierwszych zasadach bytu”.

Monizm — pogląd zakładający, iż natura bytu (rzeczywistości) jest jednorodna, istnieje zatem tylko jedna substancja: materialna bądź duchowa.

Oligarchia — forma rządów polegająca na sprawowaniu władzy przez niewielką grupę ludzi wywodzącą się najczęściej z arystokracji rodowej lub najbogatszych warstw społeczeństwa.

Panteizm — doktryna utożsamiająca Boga ze światem, przyrodą, naturą rozumianą jako jedna całość bytowa.

Politeizm — doktryna zakładająca istnienie wielu bogów (wielobóstwo).

Pragmatyka — dziedzina semiotyki, badająca związki między użytkownikami a znakami, jakimi się posługują.

Psychoanaliza — metoda analizy i teoria osobowości stworzona przez Zygmunta Freuda. Według klasycznej psychoanalizy główną siłą napędową ludzkiego działania jest energia istniejącego od urodzenia popędu seksualnego.

Racjonalizm — system opierający się na rozumie, filozofia przypisująca samodzielnie działającemu rozumowi dużą rolę w zdobywaniu i uzasadnianiu wiedzy.

Realizm — jest to pogląd zakładający, że nasze poznanie zmysłowe sięga prawdziwej rzeczywistości. Realizm metafizyczny zakłada istnienie realnych bytów, niezależnych w bytowaniu od poznającego podmiotu i jego świadomości.

Relatywizm — teoria głosząca, iż wszelkie wartości mają charakter względny. W etyce jest to stanowisko, na gruncie którego zakłada się, że oceny moralne są zmienne historycznie i społecznie: to, co dla jednych jest dobre, dla innych może być złe.

Semantyka — dziedzina semiotyki badająca związki pomiędzy znakami a przedmiotami, do których odsyłają.

Semiotyka — ogólne badania nad systemami symboli, w tym także językiem.

Sublimacja — termin psychoanalityczny oznaczający przekształcenie skłonności albo popędów w uczucia wyższe i wzniosłe. Hamowanie instynktów i kierowanie energii popędowej ku celom społecznie akceptowanym i kulturotwórczym — np. skłonności seksualne mogą być przekształcone w skłonności estetyczne.

Sofistyka — ruch umysłowy stworzony w V w. p.n.e. w Grecji, charakteryzujący się indywidualizmem oraz relatywizmem. Metoda argumentacji polegająca na wykorzystaniu wieloznaczności słów oraz stosowaniu trudnych do wykrycia nieścisłości w celu udowodnienia fałszywej tezy.

Sylogizm — to rozumowanie dedukcyjne, w którym występuje jeden wniosek i dwie przesłanki, np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest człowiekiem, a zatem Sokrates jest śmiertelny”.

Teizm — wiara w jednego, osobowego i żywego Boga, który jest ponadto wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale łaskawy. Teiści wierzą, iż ów Bóg jest stwórcą świata i, co więcej, nieustannie ingeruje w swe stworzenie. Pogląd taki jest wyznawany zarówno przez chrześcijan, żydów, jak i muzułmanów.

Teologia — dziedzina filozofii, której przedmiotem jest istnienie i natura Boga.

Timokracja — forma rządów polegająca na sprawowaniu władzy przez ludzi najbogatszych. Według Platona w timokracji sprężyną życia społecznego jest żądza zaszczytów, czyli ambicja.

Tyrania — rządy jednostki oparte na przemocy i terrorze.

Utylitaryzm — doktryna głosząca, iż „pożyteczne, czyli to, co może dostarczyć najwięcej szczęścia”, powinno być najwyższą zasadą naszego działania. Czyn jest dobry, gdy przyczynia się do stanowienia szczęścia powszechnego, rozumianego jako wzrost przyjemności i redukcja cierpień na świecie.

Bibliografia

1. Ajdukiewicz K., 2003: *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty–Warszawa.
2. Blackburn S., 1997: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Warszawa.
3. Brun Jean, 1999: *Arystoteles i Liceum*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
4. Czaplewski W., 2000: *Filozofia z przyległościami. Skrypcik szkolny dla użytkowników mózgu*, Książka i Wiedza, Warszawa.
5. *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów*, 1987: (red.) B. Markiewicz, WSiP, Warszawa.
6. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*, 1970: (red.) J. Legowicz, PWN, Warszawa.
7. Kuderowicz Z., 1989: *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa.
8. Machiavelli N., 1984: *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, PIW, Warszawa.
9. Magee B., 1987: *Great Philosophers*, Oxford University Press, Oxford.
10. McInerney P. K., 1998: *Wstęp do filozofii*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
11. *Między mitem a logosem. Europejski podręcznik filozofii. Dialektyka greckiego oświecenia jako europejski paradygmat*, 2000: (red.) B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
12. Mill J. S., 1959: *O wolności*, PWN, Warszawa.
13. *Od Nietzschego do filozofii współczesnej. Wybór tekstów*, 1999: (red.) B. Markiewicz, WSiP, Warszawa.
14. Platon, 1991: *Państwo*, t. 1 i 2, AKME, Warszawa.
15. Platon, 1958: *Obrona Sokratesa*, PWN, Warszawa.
16. Rawls J., 1999: *Teoria sprawiedliwości*, [w:] *Od Nietzschego do filozofii współczesnej. Wybór tekstów*, WSiP, Warszawa, s. 187–188.
17. Reale G., 2001: *Historia filozofii starożytnej*, RW KUL, Lublin.
18. Ross H., 1993: *Democracy*, Routledge, London.
19. Schopenhauer A., 1986: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Oficyna Wydawnicza Almapress, Warszawa.
20. Sikora A., 2001: *Od Heraklita do Husserla*, OPEN, Warszawa.
21. Tatarkiewicz W., 1958: *Historia filozofii*, t. 1–3, PWN, Warszawa.
22. Warburton N., 1999: *Filozofia od podstaw*, Aletheia, Warszawa.
23. Warburton N., 1999: *Philosophy: the Basics*, Routledge, London.