



DOROTA SEPCZYŃSKA

O osobliwości filozofii polityki

The Peculiarity of Political Philosophy

ABSTRACT: This article is an attempt at a synthetic study of Political Philosophy. Through a rearrangement of the way that particular discipline of philosophy has been described and understood, it proposes the placement of Political Philosophy within the entirety of philosophical thinking (Political Philosophy as Metaphysics of Politics, Political Ethics or Metaphysical and Normative Perspective, Political and Social Philosophy), and to define its subject (Political Philosophy *sensu largo* and *sensu stricto*) and its issues (holism – individualism, elitism – egalitarianism, pessimism – optimism, rationalism – antirationalism, monism – pluralism). It also overviews the history of political philosophy (the differences between classical, modern and contemporary Political Philosophy) and its role in human life.

KEY WORDS: political philosophy • politics • ethics • metaphysics • practical philosophy

Filozofia polityki, w starożytności i średniowieczu nazywana „polityką” (gr. *politiká*, łac. *politica*), w czasach nowożytnych w językach narodowych zwana *political philosophy* (ang.), *politische philosophie* (niem.), *philosophie politique* (franc.), ogólnie to wszelka filozoficzna refleksja nad życiem politycznym. Ścisłej dla jednych jest metafizyką polityki (Carl Schmitt), dla innych etyką polityki („późny” John Rawls). Filozofia polityki jako metafizyka polityki jest działem metafizyki człowieka (antropologii filozoficznej), stawia pytania dotyczące istoty, sposobu i ostatecznych przyczyn istnienia polityki, natury i charakteru zmian oraz porządku panującego w świecie politycznym, roli rozumu w organizowaniu polityki, struktury wspólnoty politycznej (w czasach nowożytnych zwanej „państwem”), relacji zachodzących między politycznością a innymi dziedzinami życia ludzkiego, stosunku bytowego między jednostką a społeczeństwem politycznym, pochodzenia i natury władzy politycznej oraz jej rodzajów, sposobów istnienia i ostatecznych przyczyn prawa, źródeł, istoty i typów własności.

Centralnymi problemami filozofii polityki jako etyki polityki są takie zagadnienia jak: Czy i pod jakimi warunkami społeczeństwo polityczne pod względem etycznym jest sprawiedliwe czy dobre? Jakie powinny być cele

wspólnoty politycznej? Jaki winien być cel władzy politycznej? Kiedy jest ona prawomocna? Jaki status i rolę w życiu politycznym powinny mieć określone wartości (np. sprawiedliwość, dobro, prawda, pokój, dobrobyt, wolność czy równość)? Jakie powinny być kryteria kształtowania instytucji społeczno-politycznych (m.in. prawa, własności, tolerancji)? Jakie winny być funkcje prawa? Jaki rodzaj własności jest pożądany? Etyka polityki może być etyką opisową i/lub etyką normatywną, albo zajmuje się analizą, opisem i wyjaśnianiem zjawisk natury moralnej w polityce w różnych epokach albo interesuje się etycznym normowaniem stosunków międzyludzkich o charakterze politycznym, mówi jak powinny zachowywać się podmioty (indywidualne, grupowe i instytucjonalne) w sferze politycznej lub jest refleksją o charakterze opisowo-normatywnym, która opisuje i wyjaśnia minione i współczesne moralne zachowania polityczne oraz wydaje o nich sądy wartościujące.

Wskazane powyżej dwa ujęcia filozofii polityki nie zawsze są antagonistyczne, czasami filozofia polityki jako etyka polityki wpływa czy jest związana z filozofią polityki jako metafizyką polityki. Na przykład w antyku i chrześcijaństwie odczytane z ontycznych podstaw bytu politycznego sądy orzekające prowadzą do sądów normatywnych. W tym rozumieniu filozofia polityki z jednej strony opisuje i wyjaśnia fenomen polityki (w czym jej przedmiot wydaje się pokrywać z empirycznymi naukami o polityce, np. politologią, socjologią, antropologią kulturową, psychologią społeczną, historią, geografiami polityczną czy ekonomią), z drugiej – ocenia je z punktu widzenia wartości, zasad i norm, które przyjmuje (w czym jest etyką normatywną). Jeżeli dokonana ocena jest negatywna, to wskazuje kierunek zmian oraz metody ich realizacji. Mówiąc lapidarnie: filozofia polityki w tym ujęciu jest namysłem metafizyczno-etycznym, mówi zarazem jak jest i jak być powinno. Wyjaśnia naturę sprawiedliwie czy dobrze urządzonego ładu politycznego, stawia pytania o jego podstawy normatywne i kryteria.

W kwestii sposobów rozumienia zakresu przedmiotu filozofii polityki filozofowie dzielą się na tych, którzy uprawiają filozofię polityki *sensu largo* lub *sensu stricto*¹. Filozofia polityki (czy to jako metafizyka polityki czy etyka polityki) *sensu largo* ściśle łączy się z ogólnymi analizami metafizycznymi, aksjologicznymi czy epistemologicznymi, jej ustalenia są bowiem pochodną tez odnoszących się do natury ludzkiej, wartości czy poznania. Dlatego też stosuje się do ogólnego zakresu przedmiotów (od czynów jednostek, stosunków prywatnych i społecznych, przez organizację

¹ Zaproponowane rozróżnienie jest analogią wprowadzonego przez Johna Rawlsa podziału na polityczną koncepcję sprawiedliwości oraz całościowe doktryny (zob. *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 7–10).

państwa, po stosunki międzynarodowe), a jako etyka polityki artykułuje rozległy zasięg wartości i cnót (nie tylko politycznych, ale i niepolitycznych)². Wynika to z nieuznawania autonomii filozofii polityki i poszukiwania dla niej miejsca w filozofii w ogóle, oparcia jej na innych dyscyplinach filozoficznych. Ufundowanie filozofii polityki na ontologii, etyce czy epistemologii zależało od ogólnego trendu filozoficznego w danej epoce i było związane z jednym z podstawowych problemów filozoficznych: co mamy uczynić punktem wyjścia rozważań filozoficznych (rzeczywistość, poznanie, wartości)? Która z filozofii jest filozofią pierwszą (metafizyka, epistemologia, etyka, filozofia kultury), od której powinniśmy zacząć refleksję? Na przykład w starożytności za filozofię pierwszą uznano naukę o bycie, a filozofię polityki za gałąź filozofii moralnej, związaną z metafizyką człowieka. Tradycja szerokiego ujęcia filozofii polityki jest dominująca, poczynając od filozofii greckiej, przez filozofię chrześcijańską, nowożytny nurt myślenia o polityce, kończąc na autorach współczesnych (m.in. Karl R. Popper, Friedrich August Hayek, Joseph Raz, Leo Strauss, Michel Foucault, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek). Taka postawa wydaje się być reprezentatywna dla myślicieli, którzy wiedzę ludzką ujmują systemowo. Z tej perspektywy gałęzie wiedzy są ze sobą ściśle, wzajemnie powiązane, tworzą całość, w której zależności między poszczególnymi elementami mają postać relacji zstępujących. U szczytu wiedzy stoją rozważania najogólniejsze i najdoskonalniejsze, które wyznaczają rozważania w dziedzinach bardziej szczegółowych i praktycznych. Na przykład w katolicyzmie schemat wygląda następująco: teologia – metafizyka – antropologia filozoficzna – etyka – filozofia społeczna – filozofia polityki – nauki społeczne (takie jak socjologia i ekonomia) – nauki techniczne.

Filozofię polityki (zarówno metafizykę polityki i etykę polityki) *sensu stricto* uprawiają myśliciele, którzy wyznaczają jej mniej ogólny zakres przedmiotowy i mniej rozległą treść. W etyce polityki nie zajmują się oni wskazywaniem wartości i cnót dotyczących życia prywatnego czy obywatelskiego (ideału jednostki, więzi rodzinnej czy przyjacielskiej), a w metafizyce polityki za przedmiot badań uznają jedynie życie polityczne. Reprezentują oni stanowisko, które podkreśla autonomię filozofii polityki wobec innych dziedzin filozoficznych. Innymi słowy: uznają oni filozofię polityki za dyscyplinę, której rozważania są, na ile to możliwe, niezależne od innych gałęzi filozofii, kwestii metafizycznych, epistemologicznych czy ogólnej etyki. Sztandarowym przykładem wąskiego ujęcia filozofii polityki

² Zob. ibidem, s. 196; R. Legutko, *Filozofia polityczna*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 325.

jako etyki polityki jest liberalizm polityczny Rawlsa, a jako metafizyki polityki Schmitt³.

Nie oznacza to, że myśliciel, którego wkład w filozofię polityki jest ogromny, ale niewielki lub żaden w inne działy filozofii, uprawia filozofię polityki *sensu stricto*. Często bowiem bywało tak, że głoszona przez kogoś teoria polityki wypływała z szerszego systemu filozoficznego stworzonego przez innego myśliciela. Na przykład filozofia polityki Marsyliusza z Padwy wynikała z awerroizmu⁴.

Dodajmy, że każdy z rodzajów pojmowania filozofii polityki odpowiada również na pytania epistemologiczne. Na przykład do najczęściej stosowanych sposobów studiów nad polityką w filozofii polityki należą metoda dedukcja i indukcyjna. W podejściu dedukcyjnym zasady filozoficznej teorii polityki i praktyczne reguły działania politycznego są wyprowadzane z fundamentalnych prawd ludzkiej natury, czyli z aksjomatów ontycznych czy psychologicznych. Z kolei wedle metody indukcyjnej ogląd i opis tego, co polityczne są wywnioskowane z obserwacji i studiów historycznych. Tu procedura polega na klasyfikacji i uogólnieniu danych, którymi są obserwowane czy historycznie fakty. Metoda dedukcyjna jest charakterystyczna dla antyku i chrześcijańskiej myśli politycznej, w czasach nowożytnych jest stosowana przez mniejszość myślicieli (np. Jeremy Bentham). Nowożytność stała się bowiem czasem, w którym prym wiedzie indukcja (m.in. Niccolò Machiavelli, Francis Bacon, „późny” Rawls).

I. Filozofia polityki a filozofia polityczna

W polskiej literaturze przedmiotu często można spotkać się nie tylko z pojęciem „filozofia polityki”, ale również „filozofia polityczna”. Czy są to synonimy? Część autorów tak sprawę traktuje, zapewne mając intencje dosłownego oddania angielskiego terminu *political philosophy*. Wedle innych między filozofią polityki a filozofią polityczną istnieje fundamentalna różnica. Mają oni na myśli to, iż pierwsza jest dziedziną filozofii, którą charakteryzują starania o bezstronność. Z kolei druga wyraża i uzasadnia oczekiwania i poglądy jakiejś zbiorowości zainteresowanej odpowiednim dla niej zorganizowaniem przestrzeni politycznej (np. rasizm, nacjonalizm).

³ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, op.cit., s. 9–18, *passim*; idem, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs”, 1985, vol. 14, no. 3, s. 224, 248; R. Legutko, *Filozofia polityczna*, op.cit., s. 325; C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, przeł. M.A. Cichocki, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, red. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 191–250.

⁴ Zob. D. Miller, *Political Philosophy*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, London 2009, <http://www.rep.routledge.com/article/S099>, 14.07.2010.

Innymi słowy: filozofia polityczna jest upolitycznioną filozofią polityki, służy interesom jakiejś grupy społecznej, jest narzędziem artykułowania jej dążeń. Zatem *de facto* jest doktryną polityczną odnoszącą się do konkretnych programów politycznych czy pejoratywnie rozumianą ideologią.

Z perspektywy nowożytnej i współczesnej filozofii wykazującej kulturowe, historyczne, społeczne, biologiczne czy psychologiczne uwarunkowania idei (Friedrich Nietzsche, Karol Marks, Sigmund Freud, feminizm), należałoby się przychylić do stanowiska zrównującego filozofię polityki z filozofią polityczną. Nie można jednak pominąć tego, iż nie wszyscy myśliciele współcześni fascynują się punktem widzenia „mistrzów podejrzeń”, stąd podejmują próby ustanowienia obiektywizmu, czy to przez dotarcie do pierwotnego doświadczenia, niezależnego od historycznego kontekstu (Strauss, Eric Voegelin), czy przez oparcie się na prawach naturalnych (libertarianie), czy uczestnictwo w idealnej sytuacji komunikacyjnej (Jürgen Habermas), czy też koncept „sytuacji pierwotnej” i odnalezienie częściowego i zązębiającego się konsensusu doktryn filozoficznych i religijnych (Rawls), lub przez oparcie się na instytucjach, wartościach i cnotach wypracowanych przez wspólnoty (Michael Oakeshott, komunitarianie)⁵.

II. Filozofia polityki a filozofia społeczna

Niełatwe bywa także odgraniczenie filozofii polityki od filozofii społecznej. Mówiąc bardzo ogólnie, przedmiotem filozofii społecznej jest życie społeczne. Od tego, jak będziemy rozumieli owe społeczne współżycie ludzi, zależy ujęcie relacji między filozofią polityki a filozofią społeczną. Jeżeli przyjmiemy założenie, że społeczeństwo polityczne jest najpełniejszym stowarzyszeniem, tak jak czynili to starożytni, to nierozróżnianie filozofii polityki i filozofii społecznej jest uprawione. Jeżeli z kolei uznany, iż wspólnota polityczna jest częścią większej całości społecznej, to filozofii polityki nie można identyfikować z filozofią społeczną. Należy ją uznać za jeden z działów filozofii społecznej, obok filozofii gospodarki, filozofii prawa, filo-

⁵ Zob. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, przeł. P. Maciejko, [w:] idem, *Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1998, s. 62; M. Karwat, *Filozofia polityki jako dziedzina humanistyki*, [w:] *Elementy filozofii polityki*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1992, s. 11; D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki*, [w:] *Współczesna filozofia polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003, s. 7; R. Legutko, *Filozofia polityki*, op.cit., s. 331. Inne rozumienie różnicy między filozofią polityki a filozofią polityczną proponuje Tadeusz Buksiński (zob. *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006, s. 8) i Romuald Piekarski (zob. Wstęp, w: *Czym jest filozofia polityki?*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1999, s. 8).

zofii kultury, filozofii dziejów czy filozofii wychowania⁶. Taka perspektywa widzenia związków między wskazanymi dziedzinami filozofii narodziła się w nowoczesności, wraz z procesem autonomizacji sfer ludzkiego życia, którą zdiagnozował Max Weber.

III. Problematyka filozofii polityki

Do najtrwalszych i najbardziej zasadniczych opozycji, z jakimi mamy do czynienia w dziejach filozofii polityki należą: holizm – indywidualizm, elitaryzm – egalitaryzm, pesymizm – optymizm, racjonalizm – irracjonalizm, monizm – pluralizm. Omówmy je krótko.

1. Holizm – indywidualizm

W filozofii polityki konflikt między indywidualizmem a holizmem może występować na kilku płaszczyznach⁷. W wymiarze ontologicznym jest to spór o istnienie ogółu (jak to miało miejsce w sporze o uniwersalia) oraz o stosunek części i całości. Holizm ontologiczny (nazywany także realizmem społecznym) głosi, iż pierwotny byt jest ponadludzki (Bóg) lub ponadjednostkowy (państwo, naród, rasa, klasa społeczna, kultura itd.). Jako taki jest on samodzielnie istniejącym przedmiotem ogólnym, odrębnym bytem. Z tej perspektywy całość (wspólnota polityczna) jest pierwotniejsza od części składowych (jednostek), całość nie redukuje się do sumy własnych elementów, jest czymś więcej i czymś innym od nich. Jednostki z kolei są postrzegane jako wtórne wobec Boga czy całości. W ujęciu holistycznym podkreśla się, że cechy jakiegokolwiek całości (np. społeczeństwa politycznego) są jakościowo odmienne od cech jej elementów składowych. Niekiedy przyjmuje się także, że cechy części są determinowane przez całość, tożsamość jednostek jest

⁶ Zob. A. Podsiad, *Filozofia społeczna*, [w:] idem, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 200n; J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, s. 268–270.

⁷ Zob. S. Lukes, *Types of Individualism*, [w:] *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 4, red. Ph.P. Wiener, New York 1973, s. 594–604; J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm. Wstępna analiza pojęciowa*, [w:] K. Gawlikowski i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa 1999, s. 11–22; R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia polityczna*, przeł. A. Przyłębski, [w:] idem, *Filozofia*, Poznań 1994, s. 94n; M. Chmieliński, *Atomizm a indywidualizm. Rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta*, Łódź 2004, s. 7–11; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003, *passim*; B. Szlachta, *Indywidualizm*, [w:] *Słownik społeczny*, op.cit., s. 412–446; J. Walkusza, *Indywidualizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. idem i in., Lublin 1993, s. 176–184; F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, przeł. G. Łuczkiwicz, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998, s. 7–41.

konstytuowana przez wspólnotowe cele i wartości. Reprezentantem realizmu społecznego był m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Twierdził on, że państwo jako rzeczywistość rozumu jest bytem odrębnym od każdej jednostki, która do niego należy. Jego zdaniem, państwo można opisać jako „zaludnione”, cechy tej nie można zaś przypisywać indywiduum. Inni wpływowi holiści w historii filozofii polityki to m.in. Platon, Arystoteles, Jean Jacques Rousseau, konserwatyści, socjaliści, marksiści i komunitarianie.

Z kolei indywidualiści ontologiczni (nazywani również nominalistami społecznymi) głoszą, że podstawową kategorią bytu, realnie istniejącą, są tylko jednostki; to one stanowią pierwotne źródło, z którego wywodzą się wszelkie więzi czy instytucje społeczne i polityczne. Wedle tego stanowiska całość (np. państwo) to nic innego jak suma części (jednostek) powiązanych w pewien sposób (mocą swej woli, dla ochrony swych praw, czy też podporządkowanie pewnym prawom, dla realizacji swoich potrzeb czy interesów, poprzez życie na wspólnym terytorium, posiadanie tego samego rządu itd.). Nominaliści społeczni wskazują, że to, co nazywa się państwem, jest jedynie nazwą ogólną, skrótem nazw jednostkowych. Twierdzą, że jedynie jednostki odczuwają, wartościują, myślą i działają. Zatem nie można mówić o cechach czy celach grupowych, które przeciwstawiałyby się lub różniły od celów i cech jednostkowych. Do grona najznamienitszych indywidualistów należą sofiści, Hugo Grotius, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke i liberałowie, anarchiści i libertarianie.

Indywidualistów ontologicznych często identyfikuje się z propagatorami tezy o aspołecznej naturze człowieka. Nie jest to jednak prawdą. W sporze dotyczącym genezy więzi społecznych i politycznych oraz możliwych metod ich legitymizacji tylko nieliczni (radykalni) myśliciele zakładają, iż czymś nienaturalnym są nie tylko więzi polityczne, ale i społeczne (m.in. cynicy, anarchiści indywidualistyczni – Max Stirner, Lysander Spooner, Benjamin Tucker, Henry David Thoreau czy Henry John Mackay). Zdecydowana większość przyjmuje umiarkowaną wersję indywidualizmu, wedle której człowiek jest z natury zwierzęciem społecznym, ale nie politycznym, stąd genezę życia politycznego wyjaśniają umową społeczną (Protagoras, atomiści starożytni, Hobbes, Juan de Mariana, Locke).

Jednak konwencjonalizm (kontraktualizm) nie jest jedynym stanowiskiem w sporze o genezę instytucji politycznych. Od starożytności głosi się, iż wspólnotę polityczną można wywieść z politycznej natury człowieka (Arystoteles). W średniowieczu kontynuowano tę myśl dodając do niej element teistyczny. Uznano bowiem, że twórcą natury ludzkiej jest Bóg, to on uczynił człowieka istotą społeczną i polityczną. Stąd uznano, że społeczeństwo polityczne pochodzi z upadłej natury ludzkiej (Aureliusz Augustyn)

lub ze społecznej natury człowieka (Tomasz z Akwinu, Dante Alighieri, Marsyliusz z Padwy). Istniały także stanowiska głoszące, iż twórcą społeczeństwa politycznego jest diabeł (manichejczycy, katarzy)⁸ czy też jeden człowiek, ojciec-założyciel (Tomasz z Akwinu). W nowożytności krytyczną reakcją na teorie umowy społecznej były doktryny głoszące historyczny rozwój instytucji politycznych, np. tradycjonalizm wskazywał na ducha społeczeństwa ujawniającego się w dziejach (Joseph de Maistre), romantyzm – na naród jako nosiciela tożsamości zbiorowej (Johann Gottfried Herder, Johann Gottlieb Fichte), ewolucjoniści podkreślali rolę ciągłości mądrości praktycznej zakorzenionej w instytucjach, obyczajach i przesądach (David Hume, Burke, Hayek), Hegel wpisywał powstanie polityczności w schemat ogólnego rozwoju rozumności i samowiedzy⁹. Natomiast decyzyjniści genezę państwa upatrywali w decyzji suwerena stosującego wszelkie środki do realizacji politycznych celów (Machiavelli, Juan Donoso Cortés, Schmitt).

Konkludując wątek polemiki między realizmem a nominalizmem społecznym wypada stwierdzić, iż współcześnie zanika wyobrażenie jednostki jako bytu przed- czy poza-społecznego/politycznego, jak i społeczeństwa/państwa jako czegoś ontologicznie innego niż wytwór jednostek¹⁰. Wątek ów powinno się jednak uzupełnić wprowadzeniem rozróżnienia dwóch typów grup: dobrowolnych stowarzyszeń (społeczności konstruktywistyczne) oraz wspólnot naturalnych i koniecznych (społeczności organiczne). W dobrowolnych stowarzyszeniach, którym honorowe miejsce przyznają liberałowie i libertarianie, współzycie jest konstytuowane przez ludzkie chcenie, cele bycia razem są współtworzone, rewidowane i kwestionowane na drodze wolnych wyborów lub dobrowolnych aktów potwierdzenia. Sprawa członkostwa (i jego kryteriów) jest przedmiotem mediacji i porozumienia. Tu przynależność do danej grupy nie determinuje moralnego zobowiązania do pozostawania jej członkiem i ślepego podlegania temu, co ona wyznaje. Człowiek ma prawo przeciwstawić się temu, co uzna w swoim otoczeniu za złe. Natomiast we wspólnotach koniecznych człowiek żyje z racji naturalnych skłonności, przedświadomych, niezależnych od woli i intelektu. Tu członkostwo jest wynikiem odziedziczonej przynależności, przypisania do określonego terytorium, wyznania, języka, kultury, stanu posiadania itd. Arystoteles i Tomasz z Akwinu utrzymywali, że rodzina, wspólnoty domowe i polityczne są dla człowieka konieczne, gdyż jest on istotą niesamowystarczającą i niepełną, zarówno pod względem możliwości zaspokajania

⁸ Zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 20–71.

⁹ Zob. R. Legutko, *Filozofia polityki*, op.cit., s. 329.

¹⁰ Zob. J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm*, op.cit., s. 19.

potrzeb, jak i osiągnięcia doskonałości¹¹. Pochwałę wspólnotowości głoszą także konserwatyści, socjaliści, marksiści, anarchiści wspólnotowi oraz komunitarianie.

O ile dobrowolne stowarzyszenia są społecznościami kooperatywistycznymi, o tyle konieczne i naturalne wspólnoty – konstytutywnymi. Rzecz w tym, że pierwsze są nastawione jedynie na współpracę, obejmują tylko wspólne dążenia ludzi, których zaangażowanie i jego forma jest efektem projektu, swobodnego wyboru. Wspólnoty konstytutywne obejmują nie tylko dążenia, ale i tożsamość swych uczestników, którzy są zjednoczeni więzami moralnymi uprzednimi wobec aktu wyboru. Tu przynależność do grupy konstytuuje tożsamość i cele jednostek, do których dąży się ze względu na dobro grupy, a nie dobro jednostkowe¹².

Wskazane dwa typy grup społecznych związane są także z dwoma ujęciami jedności i trwałości: krótkotrwała jedność jako narzucenie określonego czynnika spajającego i przymuszanie wszystkich do respektu wobec niego, charakterystyczna dla ujęcia monologicznego oraz stabilna jedność jako dążenie do wynegocjowanego kompromisu, charakterystyczna dla ujęcia dialogicznego (dyskursywnego). Odmienność obu ujęć jedności opiera się na różnym stosunku do kwestii indywidualnej wolności oraz pluralizmu. Jedność narzucona zakłada, że pluralizm ideowy jest historyczną okolicznością, którą można i należy przezwyciężyć. Legitymizuje akty ograniczania czy negocjowania wolności, dąży do ujednolicenia członków społeczeństwa, co może powodować bunt przeciwko uprzedmiotowieniu, a tym samym uderzać w trwałość tej jedności. Z kolei jedność deliberacyjnej zgody uznaje pluralizm za trwały fakt kulturowy i zakłada wolność osobistą¹³. Pierwsza ma charakter ekskluzywny, wyłącza osoby niespełniające kryteriów uznanych za czynnik spajający, druga – inkluzywny, włączający, gwarantuje nie tylko bezpieczeństwo ludzi o odmiennych poglądach, ale i kooperację oraz wzajemny szacunek.

¹¹ Zob. W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitaryzm*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 157–168; S. Czarnecki, *Czy liberalizm deprecjonuje wspólnotę*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Arbiszewski, Toruń 2002, s. 163–176; A. Szahaj, *Jaka wspólnota*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, op.cit., s. 45–63; idem, *Kilka uwag o idei wspólnotowości oraz ideologii wielokulturowości*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2007, s. 68–72; F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988, passim.

¹² Zob. M.J. Sandel, *Republika proceduralna i nieumarunkowana jaźń*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, op.cit., s. 78n.

¹³ Zob. A. Chmielewski, *Ekskluzywizm, jedność, interpasyność*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, op.cit., s. 19–21.

Na płaszczyźnie etycznej spór między indywidualistami a holistami dotyczy statusu jednostki. Indywidualiści etyczni twierdzą, że najwyższą wartością etyczną i polityczną posiada jednostka, holiści – całość (społeczna czy polityczna), dobro całości jest ważniejsze od dobra jednostek. Wedle holistów etycznych wartość jednostki zależy od tego, jaką pozycję zajmuje ona we wspólnocie. Na przykład Hegel twierdził, że państwo jest ważniejsze niż indywidualni obywatele, ponieważ nie tylko jednoczy ich w pewną swoistą kulturę, lecz także dlatego, iż jego istnienie gwarantuje trwałość tej kultury nawet wówczas, gdy umierają poszczególni jej uczestnicy¹⁴.

Indywidualiści etyczni (m.in. liberałowie, libertarianie) przyznają uprawnienia jednostkom (swobody, takie jak wolność sumienia, wolność myśli, wolność zrzeszania się)¹⁵, a państwu obowiązki wobec jednostek (główną powinnością państwa jest ochrona uprawnień jednostek). Twierdzą oni, że to przyzwolenie obywateli czyni prawomocnymi działania władzy politycznej. Natomiast holiści (m.in. Platon, Rousseau, konserwatyści, katolicy) odwrotnie: prawa przyznają państwu i mniejszym od niego grupom społecznym, a jednostkom jedynie obowiązki wynikające z tytułu bycia członkiem danej grupy¹⁶. Z ich perspektywy działania rządu legitymizuje reprezentowanie dobra wspólnego czy woli powszechnej, których poszczególni członkowie danych zbiorowości nie muszą być świadomi, ale muszą podporządkować im indywidualne dobro czy wolę.

Wątek ów powinno się uzupełnić krótką prezentacją rozumienia wolności w filozofii polityki. Najstarsza jej wykładnia, zaproponowana w starożytności, chwalona przez republikanizm, Rousseau i atrakcyjna we współczesnej demokracji, polega na utożsamieniu wolności z wolnością polityczną, współdziałaniem we władzy. Inne trwałe pojmowanie wolności to zidentyfikowanie jej z wolnością wewnętrzną, metafizyczną (wolnością pozytywną, „wolnością do” w ujęciu Isaiaha Berlina), utożsamioną ze stopniem,

¹⁴ Zob. R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia polityczna*, op.cit., s. 95.

¹⁵ Używając terminologii prawniczej można by powiedzieć, że uprawnienia to „prawa do czegoś”, określane łacińskim *ius* i angielskim *right*, a obowiązki to „nakazane powinności”, określane łacińskim słowem *lex* lub angielskim *law*. Negatywny charakter uprawnień oznacza, że ich istnienie nakłada na innych obowiązek zaniechania pewnych działań, pozytywny – obowiązek konkretnych działań. Np. prawo człowieka do życia w ujęciu negatywnym nakazuje innym powstrzymanie się od tego, co może doprowadzić go do utraty życia, z kolei w ujęciu pozytywnym nakazuje zapewnienie jednostce środków utrzymania życia.

¹⁶ Zob. R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia polityczna*, op.cit., s. 94n; A. Moseley, *Political Philosophy*, [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/polphil/>, 14.07.2010; P. Newall, *Political Philosophy*, <http://www.galilean-library.org/manuscript.php?postid=43787>, 14.07.2010.

w jakim człowiek kieruje się w działaniach swoim rozumem, a nie namiętnościami, chwilowymi impulsami czy okolicznościami. W tej interpretacji wolność staje się wiedzą o tym, co koniecznie dyktuje rozum. Reprezentanci tego ujęcia wolności to m.in. konserwatyści i filozofowie katolicy. W czasach nowożytnych liberałowie wprowadzili do dyskursu rozumienie wolności jako wolności indywidualnej, osobistej (wolności negatywnej, „wolności od” w ujęciu Berlina). Przypomnijmy, iż polega ona na tym, iż osoba jest wolna, gdy posiada pewien obszar, w granicach którego nie podlega przymusowi ze strony innych w swoich możliwych wyborach i działaniach. Natomiast socjaliści skojarzyli termin „wolność” z fizyczną możliwością robienia tego, czego się chce, zniesieniem zewnętrznych ograniczeń w realizacji ludzkich pragnień czy nawet posiadaniem środków umożliwiających realizację pragnień¹⁷.

W wymiarze metodologicznym konflikt między indywidualizmem a holizmem toczy się o strategię badania rzeczywistości politycznej. Holści metodologiczni tłumaczą fakty i procesy polityczne/społeczne przez wzgląd na cechy i cele nieredukowalnych całości ponadjednostkowych czy bytu ponadludzkiego. Na przykład wedle marksistów zachowania całości determinują zachowania części, części nie mogą zostać w pełni zrozumiane w oderwaniu od całości. Indywidualiści metodologiczni zakładają, że w ostatecznym rachunku wszystkie zjawiska polityczne i społeczne są wypadkową postaw, preferencji czy działań jednostki, zatem wszelkie zachowania zbiorowości należy wyjaśniać odnosząc je do zachowań jednostkowych. Przeto nie można mówić o grupowych dążeniach, interesach czy celach, które przeciwstawiałyby się lub różniły od jednostkowych¹⁸. Przedstawiciele indywidualizmu metodologicznego to m.in. neoliberalowie (Ludwig von Mises, Hayek) i libertarianie (Murray Rothbard).

W sferze ekonomicznej spór między indywidualizmem a holizmem przekłada się na opozycję między apologetami wolności, własności prywatnej i wolnego rynku (klasycy liberałowie, neoliberalowie, współcześni konserwatyści, libertarianie, anarchiści indywidualistyczni), a orędownikami równości, własności zbiorowej i gospodarki planowej (socjaliści, marksyści, anarchiści typu Michaiła Bakunina i Piotra Kropotkina). Indywidualizm ekonomiczny odpowiada leseferyzmowi, holizm ekonomiczny – teorii gospodarki socjalistycznej lub nacjonalizmu gospodarczego. Między owymi skrajnymi stanowiskami istnieje także podejście pośrednie, tzw.

¹⁷ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] *Cztery eseje o wolności*, red. H. Hardy, Warszawa 1994, s. 178–233; F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 25–35.

¹⁸ Zob. A. Moseley, *Political Philosophy*, op.cit.; P. Newall, *Political Philosophy*, op.cit.

trzecia droga, które od XIX w. promuje koncepcję gospodarki mieszanej (państwa dobrobytu, państwa opiekuńczego itp.), łączącej dobre strony kapitalizmu i socjalizmu. Reprezentanci „trzeciej drogi” (John Stuart Mill i socjoliberałowie, socjaldemokraci, anarchiści w stylu Williama Godwina i Pierre-Josepha Proudhona, korporacjoniści autorytarni i katolicy) są przekonani, że można stworzyć efektywny system, gwarantujący powszechny dobrobyt i sprawiedliwość społeczną, przez zachowanie podstaw systemu kapitalistycznego (prywatna własność, konkurencja i mechanizm rynkowy) i silny interwencjonizm państwa w gospodarkę, mający na celu wyrównywanie poziomu życia (np. przeciwdziałanie bezrobociu, rozszerzenie systemu świadczeń socjalnych)¹⁹. Ostatnie przykłady tego typu myślenia to „demokracja właścicielska” Rawlsa oraz „nowa trzecia droga” Anthoniego Giddensa i Ulricha Becka.

2. Elitaryzm – egalitaryzm

Przedmiotem konfliktu między elitaryzmem a egalitaryzmem jest równość ludzi pod względem moralnym, społecznym, politycznym czy ekonomicznym. Elitaryzm to pogląd uznający istnienie naturalnej nierówności ludzi, wynikającej z aktów sprawczych Boga, urodzenia, posiadanych zalet fizycznych (siła, piękno), naturalnych talentów, poziomu umysłowego, cnót moralnych, smaku estetycznego, potrzeb duchowych, przynależności stanowej, klasowej, religijnej, etnicznej, rasowej, płciowej czy innej. Zdaniem elitarystów, z racji, że niektóre jednostki są bardziej wartościowe od innych, konieczny jest podział wspólnoty politycznej na panów i niewolników, elity rządzące i rządzone masy grupę dominującą i grupę podporządkowaną. Uznanie rządów „ludzi znakomitych” (rozmaicie rozumianych) dominowało od starożytności do czasów nowożytnych, w nowożytności elitaryzm jest założeniem wszystkich odmian myśli konserwatywnej, poglądów Friedricha Nietzschego, nazizmu, rasizmu, faszystów, darwinizmu społecznego, teorii szkoły „antropologiczno-rasowej” (Arthur de Gobineau, Houston Stewart Chamberlain, Georges Vacher de Lapouge).

Z kolei u podstaw egalitaryzmu leży przekonanie, że wszyscy ludzie rodzą się równi w statusie istoty moralnej, z czego wyprowadza się wniosek, że równość powinna być podstawową zasadą sprawiedliwego ustroju społeczno-politycznego. Choć egalitaryzm narodził się w starożytności (sofiści, cynicy), to z całą siłą wybuchł dopiero w czasach nowożytnych jako moralny

¹⁹ Zob. N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, Warszawa 1994, *passim*; S. Zawadzki, *Państwo o orientacji społecznej: geneza, doświadczenia, perspektywy*, Warszawa 1996, *passim*.

protest przeciw nieuchronności losu, nierównościami przypadkowym czy arbitralnym, przywilejom związanym z ustrojem feudalnym, monarchią absolutną, teokracją, kapitalizmem, nacjonalizmem, rasizmem, kolonializmem i patriachatem. Nurt umiarkowany co do zakresu żądań egalitarnych (liberałowie, republikanie, demokraci, socjaliści, feministki liberalne) dąży do zrównania wszystkich członków społeczeństwa politycznego pod względem wolności indywidualnych oraz praw politycznych i społecznych (równa wolność osobista, równe prawa obywatelskie, polityczne czy ekonomiczne), radykalny (utopiści, marksiści, anarchiści, socjalistyczni) – chce także zrównania pozycji ekonomicznych (takie same bogactwo dla każdego lub państwowa własność całego majątku). Dla współczesnej myśli egalitarnej (feminizm, liberalizm) charakterystyczne są postulaty: (1) równości wszystkich obywateli wobec prawa, bez względu na pochodzenie społeczne, różnice etniczne, rasowe, religijne, płciowe, orientacji seksualnej, (2) równości szans (pojętej bądź jako równość dostępu do stanowisk bądź jako równość warunków startu, np. powszechny dostęp do oświaty, gwarancje minimalnego wynagrodzenia i poziomu socjalnego)²⁰.

3. Pesymizm – optymizm

W filozofii polityki antagonizm między pesymizmem a optymizmem pojawia się przynajmniej w trzech obszarach: antropologicznym, historycznym i metafizycznym. W wymiarze antropologicznym jest to spór o etyczny charakter natury ludzkiej. Optymiści antropologiczni to filozofowie, którzy zakładają (świadomie lub nie), że człowiek jest z natury dobry, tzn. rozumny, altruistyczny, pokojowo nastawiany czy nieproblematiczny itp. Zło, które pojawia się w nim, ma pochodzenie społeczne i polityczne, zatem może zostać wyeliminowane przez ulepszenie instytucji społecznych i politycznych. W konsekwencji twierdzi się, że człowiek jest stwórcą, twórcą lub współtwórcą porządku społeczno-politycznego, dlatego też może doskonalić siebie i świat społeczno-polityczny. Część optymistów jest za silną i wszechogarniającą władzą polityczną, oddaną w ręce ogółu (np. Rousseau). Inni (np. anarchiści, libertarianie) głoszą anarchistyczną koncepcję władzy, ich zdaniem w świecie zamieszkałym przez dobrych ludzi panuje pokój, bezpieczeństwo i harmonia, przeto państwo, władza i prawo są zbędne.

²⁰ Zob. G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 412–448; R.J. Arneson, *Równość*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 2002, s. 628–651; F.A. Hayek, *Konstytucja...*, op.cit., s. 95–111.

Natomiast pesymiści antropologiczni uznają, iż człowiek jest z natury zły. Złą naturę człowieka rozumieją jako zepsucie, słabość (moralną i intelektualną), agresywność, kierowanie się popędami i afektami, problematyczność itp. Często przeczą oni możliwości ludzkiej genezy polityki, życia społecznego i właściwych im instytucji, negują istnienie zmiany społecznej albo uznają ją za przynoszącą negatywne skutki, np. samozagładę społeczeństwa politycznego i człowieka. Część z nich uznaje ludzkie początki instytucji społeczno-politycznych, ale zrazem wskazuje na ich nieświadomiony, ewolucyjny sposób powstawania. Jedni z pesymistów optują za autorytarną teorię władzy. Utrzymują, iż należy ograniczyć wolność indywidualną, człowiek bowiem w wielu kwestiach potrzebuje kierownictwa silnej i rozległej władzy politycznej (reżimy autorytarne, takie jak: tyrania, absolutyzm, dyktatura teokratyczna, dyktatura totalitarna), która ograniczy jego zepsutą naturę (Aureliusz Augustyn, Machiavelli, Hobbes, Jacques-Bénigne Bossuet, de Maistre, Donoso Cortes, Hippolyte Taine, Hegel). Inni (Burke, Hayek, Oakeshott) rolę nadzorcy złej natury człowieka przypisują tradycji, władzy politycznej pozostawiając wąskie pole działania.

Między optymizmem a pesymizmem antropologicznym istnieje stanowisko pośrednie – melioryzm. Zakłada on, że człowiek z natury ma skłonności do dobra i zła, jest konstruktorem ładu politycznego. Może doskonalić siebie i porządek społeczno-polityczny, ale nie jest w stanie uczynić siebie i swoich twórców czymś w swej doskonałości skończonym. Dlatego też melioryści postulują ograniczenie zakresu działania władzy państwowej oddanej w ręce ludu. Są oni przekonani, że można pogodzić szeroką sferę wolności indywidualnej (której państwu nie wolno naruszyć) z harmonią społeczną i władzą polityczną. Typowymi reprezentantami melioryzmu są liberałowie²¹.

Nie można zapominać o tym, iż co najmniej od czasów Johna Stuarta Milla zaprzecza się istnieniu czegoś takiego, jak natura ludzka, atrybuty wspólne wszystkim ludziom wszystkich czasów. Stąd pojawia się w filozofii polityki kolejny spór: o to, czy jej ustalenia należy traktować jako uniwersalną prawdę, która zobowiązuje wszystkich niezależnie od historyczno-kulturowego kontekstu (uniwersalizm, np. Roland Dworkin, Habermas, „wczesny” Rawls), czy jako wyraz założeń i wartości określonej wspólnoty politycznej, kultury (kontekstualizm, np. Michael Walzer, Richard Rorty, „późny” Rawls), czy istnieje tylko jeden właściwy sposób politycznej organizacji współżycia ludzi czy też istnieje wiele sprawiedliwych form politycznego porządku. Te

²¹ Zob. ibidem, s. 64–78; I. Berlin, *Dwie...*, op.cit., s. 186; C. Schmitt, *Teologia polityczna*, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, op.cit., s. 71; idem, *Pojęcie...*, op.cit., s. 229–240; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 362; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 13.

pytania o naturę i status filozofii polityki są szczególnie żywo dyskutowane w ostatnich latach²².

Stanowiska w sporze antropologicznym przekładają się na podejścia na płaszczyźnie historiozoficznej, na której konflikt pomiędzy optymizmem i pesymizmem dotyczy oceny kierunku i mechanizmu zmienności ustrojów politycznych. Mianem pesymizmu historiozoficznego możemy określić stanowiska, które za podstawowy element dynamiki zmian społeczno-politycznych uznają stopniowy upadek i degradację lub kryzys rozumiany jako zerwanie ciągłość procesu doskonalenia instytucji społeczno-politycznych w czasie bądź negują istnienie uniwersalnych praw dziejowych czy odmawiają ich jednoznacznej oceny (niemal wszyscy myśliciele starożytni, tradycjonalizm, Fridrich Nietzsche, Jose Ortega y Gasset, Karl Popper, Oswald Spengler, krytyczna teoria po II wojnie światowej, Arnold Toynbee).

Optymizm historiozoficzny to podejście mówiące o postępie, uznające, iż dzieje to proces stałego, stopniowego doskonalenia się systemów politycznych, kończący się ostatecznym przezwyciężeniem zła (większość myślicieli chrześcijańskich i oświeceniowych, Jean Bodin, utopiści, anarchiści, socjaliści i marksiści, liberalizm utylitarystyczny, August Cieszkowski, szkoła frankfurcka przed I wojną światową i Jürgen Habermas, Daniel Bell, Alvin Toffler, Francis Fukuyama)²³.

Zaś melioryści historiozoficzni, którym blisko do optymizmu, twierdząc, że w świecie istnieją warunki do realizacji dobra, spoglądają ufnie w przyszłość, ale nie wierzą w realną historyczną możliwość ukształtowania najlepszego systemu politycznego (liberałowie, konserwatyści ewolucyjni). Skupiają się raczej na eliminacji konkretnego zła, a nie na realizacji absolutnego dobra.

Generalnie pesymistów historiozoficznych można zaliczyć do regresywnistów, którzy wystawiają negatywną notę kierunkowi zmian ustrojowych, zaś optymistów i meliorystów historiozoficznych można uznać za progresywnistów pozytywnie oceniających kurs przeobrażeń społeczno-politycznych.

Tematyka zmienności systemów politycznych jest o wiele szersza, mieści w sobie również problemy gwałtowności przemian i przyczyn zmian w świecie polityczno-społecznym i w filozofii polityki. Pierwsze zagadnienie dzieli myślicieli politycznych na ewolucjonistów (np. liberałowie, socjaliści, część konserwatystów) i rewolucjonistów (m.in. anarchiści, marksiści, kon-

²² Zob. D. Miller, *Political Philosophy*, op.cit.; Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 79–80.

²³ Zob. J. Garewicz, *O pojęciu pesymizmu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1989, t. 34, s. 89–92; P. Wasyluk, *Kategoria filozofii dziejów*, „Szkice Humanistyczne”, 2007, t. VII, nr 1–2, s. 44–46.

serwatyści rewolucyjni), drugie – materialistów i spirytualistów. Spirytualiści historiozoficzni uważają, że przyczyną przeobrażeń politycznych i społecznych są zmiany świadomościowe w sferze religii, filozofii, światopoglądów, sztuki i literatury. Np. myśliciele kontrrewolucyjni rewolucję francuską łączyli z filozofią oświecenia, Berlin tyranie wiązał z pozytywnym rozumieniem wolności i monistyczną koncepcją wartości i celów ostatecznych, Hayek – z myślą socjalistyczną (bardzo szeroko rozumianej jako wszelka odmiana kolektywizmu i etatyzmu, czy to w postaci marksizmu, faszyzmu czy koncepcji państwa dobrobytu), szkoła frankfurcka – z oświeceniem jako typem myślenia, Jacob Taubes – z gnozą.

Materialiści historiozoficzni reprezentują pogląd przeciwny, ich zdaniem przeobrażania w sposobie myślenia są wynikiem zmian społecznych i politycznych stosunków. Np. Marks zakładał, że byt określa świadomość, czyli tzw. nadbudowa (sfera świadomości społecznej) jest wyrazem ogółu materialnych sił wytwórczych i wynikających z nich stosunków produkcji, charakterystyczny dla danej formacji społecznej („bazy). Wraz z pojawianiem się nowych sił wytwórczych, pojawiają się nowe stosunki produkcji, które powodują zmianę formacji społecznej w inną, przy czym wraz ze przemianą bazy odменя się nadbudowa.

Oba stanowiska opierają się na poszukiwaniu związków przyczynowych między myślą a praktyką społeczną, ekonomiczną czy polityczną albo wskazują dwie odrębne płaszczyzny działalności ludzkiej wpływające na siebie (Marks, liberałowie, socjaliści, konserwatyści) albo unieważniają pierwotne rozróżnienie *logos* i *praxis* redukując jedną sferę do drugiej (szkoła frankfurcka)²⁴. Istnieje też opinia odmienna, która głosi konieczność zachowanie wyraźnego podziału pomiędzy teorią i praktyką, dlatego też odmawia teoretyzowaniu funkcji udzielania jakichkolwiek wskazówek dotyczących zachowania człowieka (Hegel, Oakeshott). Np. Oakeshott twierdził, iż zadaniem filozofii polityki jest zrozumienie tego, co jest, a nie kierowanie praktycznym życiem ludzi.

Historiozoficzny aspekt filozofii polityki wspiera się nie tylko na założeniach antropologicznych, ale i metafizycznych. I tak regresywizmy wynika z optymizmu politycznego, wedle którego istniejący świat polityczny jest najlepszy z możliwych lub nie istnieje w nim zło lub jest w nim zdecydowanie więcej dobra niż zła. Z kolei progresywizm zasadza się na pesymizmie politycznym, który uznaje, że istniejąca rzeczywistość polityczna jest najgorsza z możliwych lub że przeważa w niej zło. Pamiętajmy jednak, że progresywiści nie zawsze proponują szczegółowe wizje lepszej rzeczywistości (tak jak było

²⁴ Zob. C. Schmitt, *Teologia...*, op.cit., s. 65–67.

u Marksa, w teorii krytycznej w latach 30-tych) czy opisy możliwych sposobów jej realizacji (tak jak było w renesansowym utopizmie).

4. Racjonalizm – antyracjonalizm

Z optymizmem i pesymizmem wiąże się spór o udział rozum w organizowaniu życia wspólnego (społecznego, politycznego). Skrajne stanowiska w tym antagonizmie to racjonalizm i antyracjonalizm²⁵. Racjoniści są uniwersalistami uznającymi, że ludzka natura jest racjonalna. Jedni przekonują, że rozum ludzki (jako część kosmosu lub świata stworzonego) jest medium kontaktującym człowieka z racjonalnością Bytu (przede wszystkim myśliciele starożytni i średniowieczni, nowożytna szkoła prawa natury, Locke, Hegel), inni (myśliciele nowożytni) uznają go za element specyficznie ludzki, centrum i pana rzeczywistości. Pierwsi twierdzą, że determinanty procesu organizowania współżycia politycznego leżą poza rozumem człowieka (Hegel, Aureliusz Augustyn). Drudzy przyjmują, że to racjonalni ludzie nadają zależnościom politycznym i stosunkom społecznym ład i sens. Zakładają, że w świecie istnieje pewna dowolność czy nawet chaos i brak związków pomiędzy zjawiskami. Zatem porządek polityczno-społeczny powinno się podporządkować rozumowi, a nie subiektywnym czy kulturowym uprzedzeniom; to racjonalny człowiek powinien kontrolować świat. Wiąże się to z przekonaniem, że istnieje możliwość czy konieczność stworzenia tych samych lub podobnych instytucji społecznych i politycznych niezależnie od kontekstu historycznego i geograficznego. Racjoniści nowożytni są optymistami antropologicznymi i progresywiściami, budują projekty przemiany porządku polityczno-społecznego mającego na celu jego udoskonalenie przez racjonalizację (liberalizm użyteczności, socjalizm, także typu marksistowskiego, szkoła frankfurcka przed II wojną światową) bądź stworzenie „raju na ziemi” (utopiści). Często bywają też zafascynowani rozwojem nauki (Francis Bacon, Marks, neoanarchizm technokratyczny Paula Goodmana). Zdecydowana ich większość jest pesymistami politycznymi, cechuje ich niechęć do tradycji, zwyczajów, przesądów, ponieważ przeszłość i teraźniejszość jawi im się jako łańcuch przypadkowych czy chaotycznych zdarzeń (w większości godnych potępienia), z którymi można całkowicie zerwać więz aktem świadomej decyzji.

Często zapomina się o tym, iż racjonalistów możemy podzielić także na instrumentalistów i normatywistów. Pierwsi głoszą pochwałę racjo-

²⁵ Zob. F.A. Hayek, *Konstytucja...*, op.cit., s. 78; M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, przeł. A. Lipszyc, w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1999, s. 21–58; A. Moseley, *Political Philosophy*, op.cit.; P. Newall, *Political Philosophy*, op.cit.

nalności instrumentalnej, która ma do czynienia ze środkami i celami, a właściwie z adekwatnością sposobu postępowania do celu (np. Hobbes, „wczesny” Rawls), drudzy – racjonalności etycznej, która nie jest prywatna, lecz publiczna, jest to zawarta w kulturze politycznej i instytucjach liberalnej demokracji obrona liberalnych praw i deliberacji jako metody dochodzenia do zgody, będącej podstawą dobra wspólnego („późny” Rawls, Habermas)²⁶.

W ramach antyracjonalizmu mieści się nie tylko irracjonalizm (np. woluntaryzm, emotywizm), ale także stanowisko, które bagatelizuje skuteczność rozumu ludzkiego w kreowaniu i urządzaniu życia polityczno-społecznego, za funkcje rozumu uznaje ustalenie właściwych sobie granic, poznanie rzeczywistości, ale nie opanowywanie jej. Zarazem podkreśla wagę czynników pozaracjonalnych, emotywnych, kulturowych (tradycja, zwyczaj, religia, *gender*) czy klasowych wpływających na zachowania polityczne i społeczne ludzi. Głosi konieczność trwania i konserwacji *status quo* (wiecznej rzeczywistości stworzonej przez Boga), do którego ludzie muszą się przystosować (optymizm polityczny, np. tradycjoniści w typie de Maistre) lub pochwałę ewolucyjnej zmiany, drobnych reform będących w ciągłości z mądrością praktyczną zawartą w obyczajach, zwyczajach, instytucjach czy języku danej wspólnoty politycznej (progresywizm, m.in. konserwatyści ewolucyjni, Hayek) lub potrzebę dekonstrukcji pojęć filozofii polityki i samej praktyki politycznej (progresywizm w typie feministek będących za wprowadzeniem do polityki wartości życia prywatnego i rodzinnego). Wśród antyracjonalistów znajdziemy uniwersalistów, jak i kontekstualistów. Piersi twierdzą, że istnieje powszechna i obiektywna, ale nieracjonalna natura rzeczywistości politycznej, jeżeli uznają, że w swej najgłębszej warstwie ma ona charakter dynamiczny, to utrzymują, że prawa zmiany ładu politycznego są takie same dla wszystkich narodów i kultur. Drudzy odrzucają możliwość istnienia jednej nieracjonalnej, wiecznej i transkulturowej istoty życia politycznego, zauważają różnorodność form politycznego współbywania oraz ich zmienność, wskazują na wiele nieracjonalnych i alternatywnych źródeł i zasad rozwoju sfery politycznej i społecznej. Z kolei w sporze o moralny charakter natury ludzkiej antyracjoniści stają po stronie pesymizmu lub melioryzmu.

²⁶ W sprawie rozumu publicznego u Rawlsa zob. idem, *Liberalizm...*, op.cit., s. 293–349; D. Sepczyńska, *John Rawls: polityka i prawda*, w: *Z filozofii współczesnej. O prawdzie*, red. D. Sepczyńska, P. Wasyluk, Olsztyn 2010, s. 136–138; u J. Habermasa zob. idem, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawa*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 98–146; S. Benhabib, *Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, [w:] *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, red. idem, Princeton 1996, s. 68–70.

6. Monizm – pluralizm

W kwestii celu filozofii polityki uczonych dzieli pytanie o dobre życie²⁷. *Monos* po grecku znaczy „jeden”, a *agaton* – „dobro”. Pogląd, że istnieje tylko jedna prawdziwa koncepcja dobra, którą powinni przyjąć wszyscy, nazywa się monizmem agatonicznym. Stanowisko to opiera się na kilku założeniach. Uznaje, że: istnieje wiele wartości, które mają obiektywny i poznawany charakter i dają się ułożyć w harmonijną hierarchie mającą uniwersalną moc wiążącą²⁸. Poczynając od starożytności, jest to główny nurt zachodniej tradycji intelektualnej, w którym utrzymuje się, że celem filozofii polityki jest określenie natury i treści jednej prawdziwej koncepcji dobra, która określa słuszność jako maksymalizację dobra oraz wskazanie podmiotu, który urzeczywistni tę prawdę w instytucjach. Jego przedstawiciele wierzą, że osiągnięcie wiedzy doskonałej umożliwia przedstawienie koncepcji doskonałej wspólnoty politycznej oraz że roszczenie do wiedzy niesie ze sobą roszczenie do władzy, kontroli działania politycznego²⁹.

Filozofia euroamerykańska zna również myślicieli, którzy twierdzą, iż istnieje wiele, często przeciwstawnych koncepcji dobra. Pluraliści (łac. *pluralis* = „mnogi”) agatoniczni wykazują, że: wartości są różnorodne, często nieporównywalne, niewspółmierne i konfliktowe. Antagonizm między nimi występuje na poziomie jednej wartości (np. wolność pozytywna i wolność negatywna), pomiędzy dwiema wartościami (np. wolność i równość) i pośród systemów wartości (np. między różnymi religiami czy szkołami w ramach myśli politycznej). Nie istnieje kryterium, które rozstrzygałoby co powinniśmy uznać za prawdę, które pozwalałoby na rozstrzygnięcie konfliktu między wartościami. Zatem nie można ze sobą pogodzić wszystkich wartości i celów, etyczna wielość nie poddaje się hierarchicznemu i koherencyjnemu uporządkowaniu, które obligowałoby w sposób uniwersalny³⁰. Nie wszyscy reprezentanci tego stanowiska z empirycznego faktu mnogości wartości, do

²⁷ Przy wprowadzeniu dystynkcji na monistów i pluralistów agatonicznych odwołuje się do wprowadzonej przez Isaiaha Berlina różnicy między monistyczną a pluralistyczną koncepcją wartości i celów (zob. *O dążeniu do ideału*, przeł. M. Tański [w:] idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 1–17; idem, *Dwie...*, s. 185n).

²⁸ Zob. idem, *O dążeniu...*, op.cit., s. 5.

²⁹ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, op.cit., s. 195n; idem, *Wykłady z historii filozofii polityki*, red. S. Freeman, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 48; idem, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 39–41, 446–456; I. Berlin, *O dążeniu...*, op.cit., s. 5n.

³⁰ Zob. ibidem, s. 6–12, 15n; także B. Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998; idem, *Wokół sporu o normatywny pluralizm wartości*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, op.cit., s. 73–80; idem, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008.

których dążą ludzie wyprowadzają wniosek o wartości różnorodności, która rodzi obowiązek jej promowania. Z kolei wszyscy uznają, że celem filozofii polityki jest ustalenie warunków pokojowej kooperacji ludzi, których głęboko dzielą kwestie etyczne, wyłożenia koncepcji, w której na pierwszym miejscu byłaby prawość czy słuszność w formie liberalizmu politycznego, który poszukuje struktury i treści koncepcji sprawiedliwości gwarantującej trwałe częściowy i zazębiający się konsensus polityczny („późny” Rawls), czy też liberalizmu agonistycznego, orientującego się na kompromis jako chwilową pragmatyczną równowagę wartości ostatecznych (Berlin, John Gray), bądź teorii demokracji radykalnej, która proponuje konfliktowy kompromis interpretacji zasad etyczno-politycznych (Chantale Mouffe).

Moniści *explicite* bądź *implicite* legitymizują narzucenie wszystkim jedynie „prawdziwej” koncepcji dobra, czyli użycie władzy politycznej przeciw tym, którzy dobrowolnie nie chcą jej przyjąć³¹. Z kolei pluraliści występują przeciwko wszelkim próbom użycia siły państwa do likwidacji różnorodności koncepcji dobra. Stąd wysuwają postulaty państwa neutralnego światopoglądowo, gwarancji wolności indywidualnej i tolerancji lub transformacji antagonizmu w agonizm.

IV. Historia filozofii polityki

Dzieje filozofii polityki zazwyczaj dzieli się na dwa okresy (Strauss, Habermas): klasyczny i nowożytny³². Klasyczna filozofia polityki miała rozpocząć się od Sokratesa, uzyskać pełną formę u Platona, Arystotelesa i stoików, a kończyć na Tomaszu z Akwinu. Przedmiotem refleksji tych filozofów była najdoskonalsza forma społeczeństwa politycznego. Warunkiem zrozumienia polityki jako jednego z rodzajów bytów było wcześniejsze poznanie istoty wszelkiego bytu, czyli jej formy lub charakteru. Zakładano bowiem, że sprawy polityczne są ugruntowane w naturze, że polityka aby być dobrą musi być zgodna z istotą, w szczególności człowieka. Zatem najważniejsze pytanie klasycznej filozofii polityki odnosiło się do więzi pomiędzy tym, co dobre z natury dla człowieka, a tym, co sprawiedliwe. Polityka była uważana za przedłużenie etyki, miała gwarantować osiągnięcie najwyższego dobra (najczęściej utożsamianego ze szczęściem), moralnych sprawności zwanych cnotami (cnoty uznawano za dobre same w sobie lub związane z najwyższym dobrem jako środek do niego prowadzący czy jego składniki,

³¹ Zob. I. Berlin, *O dążeniu...*, op.cit., s. 12–14; J. Rawls, *Wykłady...*, op.cit., s. 48.

³² Zob. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, „Przegląd Polityczny”, 2007, nr 84, s. 118–129; J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] idem, *Teoria i praktyka: wybór pism*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 66–110.

albo jako jeden i drugi). Innymi słowy: celem filozofii polityki było określenie natury i treści jednej prawdziwej koncepcji dobra najwyższego, a celem polityki wychowanie ludzi, moralne ich udoskonalanie.

Za prekursorów nowożytnej filozofii polityki, która miała się pojawić w XVI i XVII wieku, uznano Machiavellego, Thomasa Morusa i Hobbesa. Przedmiotem ich refleksji miała być skuteczna technika sprawowania władzy politycznej. Przyjęto zatem, że w nowożytności doszło do oddzielenia polityki od etyki i przesunięcia akcentów z moralności na legalność. Proces ten miał osiągnąć apogeum na początku XIX wieku, kiedy doszło do narodzin wielu nauk szczegółowych zajmujących się polityką, takich jak: socjologia, politologia, ekonomia polityczna, psychologia społeczna. Empiryczne teorie polityki skupiły się na wyjaśnianiu polityki, rezygnując z jej oceniania. Do odpowiedzialności za powstanie tendencji do uznania naukowego wyjaśniania za jedynie prawomocną formę gromadzenia wiedzy pociągnięto pozytywizm, który uznał naukę za najwyższą formę wiedzy i wprowadził odróżnienie faktów od wartości, a za rozwój azymutu odmawiającego filozofii wglądu w świat nieempiryczny i kierowania światem empirycznym – amerykański behawioryzm i europejski neopozytywizm, na który wpływ wywarli młody Ludwig Wittgenstein i Bertrand Russell.

Czy ten podział historii filozofii polityki jest zasadny? Nie wydaje się. Po pierwsze, chcąc uzyskać spójność własnych poglądów na temat periodyzacji pominięto poglądy presokratyków, wśród których nie wszyscy zajmowali się polityką na marginesie swych rozważań nad przyrodą i kosmologią. Na przykład pitagorejczycy jako pierwsi podkreślili wagę moralności politycznej i jej związku z ładem panującym we wszechświecie, harmonią opartą na stosunku. Jeden z uczniów Pitagorasa, Hippodamos z Miletu, był autorem pierwszej koncepcji państwa idealnego, która silnie wpłynęła na Platońską wizję. Z kolei sofisci zwracając się ku człowiekowi i wiedzy praktycznej filozofię polityki uznali za filozofię pierwszą. Po drugie, teza, iż brak jest w czasach nowożytnych zainteresowania problemami etycznymi, nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Wystarczy przeczytać uważnie prace Machiavellego, renesansowych utopistów, Hobbesa, Rousseau czy innych filozofów nowożytnych i współczesnych, by przekonać się, że każdy z nich proponował koncepcję dobrego życia, uważał, że polityka nie powinna być wolna od cnót i wartości moralnych. Nie jest także prawdą, jakoby klasyczni filozofowie polityki nie interesowali się technikami sprawowania władzy. Prace Platona czy Arystotelesa skupiają się przecież także na techniczno-racjonalnym pojęciu polityczności, drobiazgowo wskazując, jak należy rządzić, aby osiągnąć określone polityczne cele³³.

³³ Zwraca na to uwagę Ryszard Skarżyński.

Tym samym nowożytna filozofia polityki nie jest tak bardzo rewolucyjna, jak chcieliby niektórzy badacze. Tradycja filozofii polityki obejmuje niezwykle zróżnicowaną tematykę i style. Zmiana w jej ramach wynika z historyczno-kulturowego tła, które wpływa na to, czym zajmują się filozofowie³⁴. Oczywiście jest to stanowisko historyzmu (m.in. Robin George Collingwood, „późny” Rawls, Nowi Historycy), wedle którego historia filozofii polityki obejmuje odpowiedzi na różne pytania, które wynikają ze struktury i palących problemów określonych historycznie i kulturowo społeczeństw, a nie jego przeciwników (m.in. Sheldon Wolin, Strauss) podkreślających pozaczasowy charakter pytań dyskutowanych w filozofii polityki. Mówiąc lapidarnie: filozofia polityki jest dzieckiem swej epoki i swego czasu, jest przywiązana do czasu i miejsca swego powstania. Podejście historyzmu wiąże się z pewną ogólniejszą tezą: w filozofii polityki istnieje ścisła, zwrotna relacja między praktyką a teorią, bowiem genezą problemów teoretycznych są problemy praktyczne, które rozwiązane przez *logos* wracają do *praxis*. Zwolennicy historyzmu twierdzą, że w dziejach filozofii polityki mogą występować trwałe idee (m.in. sprawiedliwość, dobro wspólne, pokój, wolność, równość), lecz wykazują zarazem, że wraz z kontekstem społecznym czy językowym zmienia się ich znaczenie. Np. „demokracja” była inaczej rozumiana i oceniana w starożytności i wczesnej nowożytności, inaczej zaś ją pojmowano i wartościowano w późnej nowożytności i współczesności; Ateńczyk Platon, żyjący na przełomie V i IV w.p.n.e., orzekał o sprawiedliwości odmiennie od Hobbesa w XVII-wiecznej Anglii czy Rawlsa w XX-wiecznych Stanach Zjednoczonych³⁵. Pamiętajmy także, że metody stosowane przez filozofów polityki odzwierciedlają ogólne tendencje filozoficzne danej epoki.

Kontekstem starożytnej filozofii polityki była religia obywatelska, religia politycznej praktyki (świąt *polis*, innych publicznych uroczystości i obowiązków). Pytanie o najwyższe dobro religia ta pozostawiała w zasadzie

³⁴ Zob. J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge-London 2000, s. 2, 17n; idem, *Justice...*, op.cit., s. 226; idem, *Liberalism...*, op.cit., s. 13; D. Miller, *Political Philosophy*, op.cit. Zainteresowanym weryfikacją tezy, iż sposoby rozumienia i opisywania filozofii polityki zależą od kontekstu kulturowo-historycznego i perspektywy ideowej definiującego (zob. R. Skarżyński, *Pomiędzy rzeczywistością. Konserwatyzm jako filozofia polityczna*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej”, 1996, t. VI, s. 31) można zalecić analizę porównawczą definicji filozofii polityki zaproponowanych przez myślicieli współczesnych, reprezentanta szkoły frankfurckiej – J. Habermasa (*Klasyczna...*, op.cit.), konserwatystów, tj. C. Schmitta (*Pojęcie...*, op.cit.), L. Straussa (*Czym...*, op.cit.) i M. Oakeshotta (*Filozofia polityki*, przeł. A. Lipszyc, w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, op.cit.) oraz liberała – J. Rawlsa (*Liberalizm...*, op.cit., passim; idem, *Wykłady...*, op.cit., passim).

³⁵ Zob. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford 1939, s. 62; J. Rawls, *Wykłady...*, op.cit., s. 36; *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2008, s. 16, 26–29.

bez odpowiedzi. Toteż nie była ani przewodniczką, ani rywalką filozoficznych poszukiwań najwyższego dobra, sprawiedliwości, najlepszego ustroju politycznego, najlepszego władcy czy źródeł moralności, prawa i wspólnoty politycznej³⁶.

Kontekstem powstania i rozwoju średniowiecznej filozofii polityki było chrześcijaństwo, charakteryzujące się pięcioma cechami, których nie miała religia *polis*. Było religią: (1) autorytarną; jej autorytet był instytucjonalny (Kościół na czele z papieżem), płynął z centrum i był prawie absolutny; (2) zbawienia; wskazującą drogę do życia wiecznego; (3) doktrynalną; zbawienie wymagało wiary prawdziwej, jakiej nauczał Kościół, której należało być posłusznym; (4) kapłanów, ludzi wyposażonych w wyłączną władzę udzielania łaski, środków niezbędnych do zbawienia; (5) ekspansjonistyczną; nie uznającą dla swej prawdy granic terytorialnych czy kulturowych. Zatem, w przeciwieństwie do starożytnej filozofii moralnej, filozofia chrześcijańska nie wynikała z używania niezależnego rozumu. Była podporządkowana władzy Kościoła i była tworzona w dużej mierze przez duchownych w celu służenia teologii moralnej. Ponadto, w doktrynie Kościoła za podstawę ludzkich obowiązków uznano prawo boskie (dla Akwinaty było ono dyktatem bożego rozumu, dla Dunska Szkota i Williama Ockhama – woli bożej.) Uznano, że prawo to jest ustanowione przez Boga, który stworzył świat, który utrzymuje go w istnieniu (jako opatrzność czuwająca nad biegiem wydarzeń), i wobec którego całe stworzenie jest ciągle zobowiązane pod rygorem sankcji. Chrześcijanie nie mieli wątpliwości co do natury najwyższego dobra czy podstawy moralnego obowiązku³⁷. Przyjmując wspólną teistyczną perspektywę spierali się o najlepszy z możliwych ład polityczny, najlepszego władcę, granice obowiązku posłuszeństwa, sprawiedliwość wojny, a przede wszystkim o właściwy stosunek między rządem świeckim (*regnum*) i rządem duchowym (*secerdotium*). Różnorodność stanowisk była m.in. wynikiem mieszania się w chrześcijaństwie wpływów judaizmu, antyku, germańskiego i słowiańskiego pogaństwa, islamu czy orientu.

Na charakter filozofii polityki w okresie nowożytnym wpłynęło głównie pięć historycznych procesów: (1) reformacja, która doprowadziła do pluralizmu religijnego i jego konsekwencji w kolejnych wiekach (wojny religijne, powstanie pluralizmów innego rodzaju); (2) powstanie i rozwój nowoczesnego państwa cechującego się centralną administracją, początkowo w formie monarchii absolutnej, później monarchii konstytucyjnej, dyktatury i demokracji parlamentarnej; (3) rewolucja intelektualna, która dała początek nowożytnym naukom, zwłaszcza przyrodniczym, m.in.

³⁶ Zob. J. Rawls, *Lectures...*, op.cit., s. 3–5.

³⁷ Zob. ibidem, s. 6n; idem, *Liberalizm...*, op.cit., s. 16.

astronomii (Mikołaj Kopernik, Johannes Kepler), fizyki i matematyki (Isaac Newton, Gottfried Wilhelm Leibniz) i poszukiwaniom użytecznej wiedzy, a nie wiedzy dla niej samej; (4) odkrycia geograficzne (m.in. Ameryki przez Krzysztofa Kolumba); (5) przewrót informacyjny związany z takimi wynalazkami jak: druk, kolej, radio, telewizja i Internet.

U zarania czasów nowożytnych, w renesansie i XVII w., ludzie nie mieli wątpliwości co do istoty najwyższego dobra czy rudymentu moralnej powinności, ponieważ wszelkich wskazówek dostarczała im ich teologia moralna. Palącym problemem okazała się możliwość polityczno-społecznej koegzystencji na danym terenie ludzi wyznających odmienne koncepcje dobrego życia, różne wartości i przekonania. Pojawiły się polemiki dotyczące godności ludzkiej, wartości ziemskiego bytowania człowieka, tolerancji religijnej (następnie tolerancji wobec innych odmienności), wolności religijnej (później wolności indywidualnej w ogóle), rozdziału Kościoła od państwa, granic władzy politycznej i emancypacji jednostek oraz grup wobec władzy i autorytetów (instytucjonalnych i ideowych), a także suwerenności (najwyższej władzy) i granic władzy politycznej, racji stanu (politycznej stabilności), opanowywania natury w dziedzinie spraw ludzkich i ustanowienia harmonijnych relacji między filozofią, nauką i społeczeństwem politycznym³⁸.

W oświeceniu, epoce utożsamianej z wiarą w moc rozumu ludzkiego, powstaniem Stanów Zjednoczonych (pierwszej demokracji liberalnej), rozwojem wiedzy przyrodniczej i rewolucją francuską, podjęto próby budowy nowego świata. Choć zdecydowana większość myślicieli oświeceniowych była deistami, ludźmi racjonalnie, acz głęboko wierzącymi, to za główny problem uznano sekularyzację polityki i laicyzację postrzegania świata politycznego. Powstały koncepcje filozofii polityki próbujące oderwać się od wiary, oddzielić język polityki i prawa od teologii, by mogły on być zrozumiałe dla chrześcijan wszystkich wyznań, jak i niechrześcijan. Na pierwszym miejscu stawiano w nich prawość czy słuszność traktowane jako implikacje dyrektyw autorytetu rozumu ludzkiego, który wskazywał czym jest postęp, wolność, równość, prawa człowieka, kiedy ustrój jest prawomocny i jak naprawić niesprawiedliwy system polityczno-społeczny.

W XIX wieku pojawiły się darwinizm, ateizm mas, nihilizm, ruchy narodowo-wyzwoleńcze, rewolucja przemysłowa, powstały partie robotnicze i działania społeczne na rzecz emancypacji kobiet. Dlatego też do głównych problemów w tej epoce należała krytyka oświecenia i wiary w postęp (często połączona z przeświadczeniem o nieuniknionej i gwałtownej zagładzie obecnej formy cywilizacji), kwestia narodu, udziału mas w życiu

³⁸ Zob. ibidem, s. 15–17, 20n; idem, *Lectures...*, op.cit., s. 1n, 5–11; T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, op.cit., s. 9.

politycznym, sprawiedliwej organizacji gospodarki oraz systemu opieki społecznej i zdrowotnej (czy szerzej relacji pomiędzy polityką a ekonomią), równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Dziewiętnastowieczną filozofię polityki charakteryzuje także powstanie trwałych szkół w jej ramach, m.in. liberalizmu, konserwatyzmu, socjalizmu, anarchizmu, marksizmu i feminizmu. Liberalizm okazał się najbardziej wpływowy; to on w większym stopniu od innych nurtów filozofii polityki wpłynął na kształt praktyki polityczno-społecznej krajów tak zwanego „Zachodu”.

Dwudziestowieczną filozofię polityki doświadczyły w głównej mierze procesy modernizacyjne (m.in. urbanizacja, technicyzacja, uprzemysłowienie, powstanie społeczeństwa masowego), wojny o światowym charakterze, dwa totalitaryzmy opozycyjne wobec demokracji liberalnej, dekolonizacja i kryzysy gospodarcze, które wpłynęły na pojmowanie pokoju międzynarodowego, najlepszego reżimu politycznego (dyktatura vs. demokracja liberalna), relacji między jednostką a państwem, wolności, sprawiedliwości, równości i dobrobytu, źródeł tyranii, roli rozumu w organizowaniu ładu polityczno-społeczego. W tym okresie w filozofii polityki silnie zaznaczył się nurt demaskujący rozum (przypisujący mu odpowiedzialność za negatywne i tragiczne zjawiska) i popędy ucieleśnienia idealnego wzorca porządku polityczno-społeczego, śledzący ich ewolucję od sił emancypacyjnych do mocy zniewolenia (szkoła frankfurcka, Hayek, Schmitt, Strauss, Oakeshott).

Od kiedy można mówić o współczesnej filozofii polityki? Zdecydowanie najliczniejsza grupa badaczy wskazuje na rok 1971, w którym została opublikowana *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa. To właśnie za sprawą tej książki miało dojść do renesansu popularności normatywnej teorii polityki i końca okresu dominacji w naukach społecznych perspektywy neopozytywistycznej, która uprzywilejowywała empiryczne teorie polityki koncentrujące się na opisach struktur politycznych i mechanizmów funkcjonowania władzy, a filozofię polityki redukowała do analizy sensownych twierdzeń, które można zweryfikować czy analizy rodzaju reakcji emocjonalnej, którą wywoływała wypowiedź³⁹. Od czterech dziesięcioleci filozofia polityki

³⁹ W sprawie dominacji perspektywy pozytywistycznej i deprecjacji filozofii polityki zob. Q. Skinner, *Wstęp*, [w:] *Powrót wielkiej teorii w naukach społecznych*, red. idem, przeł. P. Łozowski, Lublin 1998, s. 7–11; D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności...*, op.cit., s. 9–26, 29–36; J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 10–12. Należy jednak nadmienić (choćby w przypisie), iż odrodzenie filozofii polityki rozpoczęło się przed Rawlsem. Niemal w tym samym momencie (połowa lat 50-tych XX w.), kiedy uznawano filozofię polityki za martwą, o jej wielkości świadczyli Hayek, Strauss, John Plamenatz, Berlin i Herbert Lionel Adolphus Hart (zob. *Mysliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, op.cit., s. 12–15).

święci triumfy, przekroczyła bowiem próg „literatury muzealnej”, stając się żywą i podstawową dziedziną badań, która wpływa nie tylko na inne działy filozofii, inne dyscypliny naukowe, ale i na świadomość potoczną.

Kontekstem współczesnej filozofii polityki jest demokracja liberalna, ustrój, który łączy liberalne wartości, demokratyczne zasady i system wolnorynkowy. Stąd większość problemów, jakimi zajmuje się współczesna filozofia polityki, odnosi się do problemów demokracji liberalnej:

- sprawiedliwości społecznej, wyrównania gospodarczych i społecznych różnic wypracowanych przez gospodarkę rynkową (czy i jak można pogodzić równość społeczną i ekonomiczną z wolnością indywidualną, swobodami wypowiedzi, poruszania się, wyboru pracy czy wolnością handlu? czy i jak osiągnąć dobrobyt oraz sprawiedliwy podział dóbr w dobie naporu fal migracyjnych ze zubożałych regionów Południa i ze Wschodu?);

- odróżnienia sfery publicznej od prywatnej (czy to, co dzieje się między mężczyzną a kobietą w domu, nie jest uwarunkowane politycznie, a z drugiej strony samo nie warunkuje tego, co dzieje się w ustawodawstwie i na polach bitew?⁴⁰ jaki jest właściwy model relacji między sferą świecką a religijną w dobie rosnących wpływów fundamentalizmu religijnego?);

- wolności, równości, tożsamości kulturowej i wielokulturowości (czy państwo powinno być neutralne kulturowo i/lub płciowo, przyznawać prawa osobom fizycznym, a nie grupom, czy też instytucje polityczne powinny uznawać i wspierać roszczenia mniejszości czy określonych kolektywów? jak zbudować stabilne społeczeństwo wielokulturowe? jak znieść dominację mężczyzn nad kobietami? Postulaty reprezentacji politycznej, praw grup mniejszościowych i akcji afirmatywnej mającej za cel wyrównanie szans często łączone są z kategorią sprawiedliwości społecznej.);

- ekologii (czy w ramach gospodarki rynkowej można skutecznie podejmować pilne kwestie ochrony środowiska? czy ekologiczne roszczenia mogą nie ograniczać wzrostu ekonomicznego?)⁴¹;

- globalizacji (jaką formę powinno przyjąć państwo narodowe?, czym jest suwerenność? na jakich zasadach oprzeć współpracę globalną, demokratycznych czy kapitalistycznych?, jak osiągnąć pokój w obliczu nowych wojen etnicznych, narodowych, religijnych i szantaży atomowych?, czy i jak wdroić instytucje sprawiedliwości globalnej lub zminimalizować dysproporcje między warunkami życia na Północy i na Południu?)⁴²;


⁴⁰ Zob. J.J. Mansbridge, S. Moller Okin, *Feminizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, op.cit., s. 358n.

⁴¹ Zob. D. Miller, *Political Philosophy*, op.cit.

⁴² Zob. A. Giddens, *Pięć dylematów*, przeł. H. Jankowska, [w:] idem, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999, s. 31–35.

– modelu polityki (czy polityka jest roztropną realizacją dobra wspólnego i umiejętnym zarządzaniem różnorodnością, konsensusem wyznawców różnorodnych doktryn filozoficznych i moralnych, czy konfliktem wytwarzającym pewne „my” dzięki określeniu, kim są „przeciwnicy”?, czy polityka powinna być ideologiczna czy wolna od ideologii?, czy formy ustrojowe mają charakter uniwersalny czy lokalny?).

V. Rola filozofii polityki

Filozofia polityki to aktywność tak samo stara jak polityka czy filozofia i tak samo jak one potrzebna i nieunikniona. Nie tylko wnosi ona wkład w rozumienie i ocenę praktyki politycznej, ale także kształtuje ją, dokonuje przeobrażeń poglądów i życia ludzi. Praktyki społeczne i polityczne oraz instytucje są bowiem w jakimś sensie ucieleśnieniem filozofii polityki⁴³. Uszczegóławiając tę teoretyczno-praktyczną rolę można wykazać cztery zadania filozofii polityki: (1) poszukiwanie podstaw porozumienia politycznego czy choćby minimalizacji różnic w ramach wspólnoty politycznej i stosunków międzynarodowych; (2) kształtowanie tego, jak ludzie myślą o społeczeństwie politycznym, w który żyją i o sobie jako bytach politycznych; (3) łagodzenie krytyki społeczeństwa poprzez pokazanie, w jaki sposób jego instytucje są racjonalne (sprawiedliwe, użyteczne czy dobre) i jak do tego doszło; (4) badanie możliwości stworzenia doskonalszego porządku politycznego i międzynarodowego⁴⁴. 

DOROTA SEPczyńska – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zajmuje się filozofią współczesną i społeczną, w szczególności nurtami filozofii polityki. Jest m.in. autorem monografii *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej* (Kraków 2008) i współredaktorem książek: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka* (Olsztyn 2006), *Między Złotym a Srebrnym Wiekiem kultury hiszpańskiej* (Olsztyn 2008), *Współczesne dylematy filozofii i kultury* (Olsztyn 2010) i *Z filozofii współczesnej. O prawdzie* (Olsztyn 2010).

DOROTA SEPczyńska – Ph.D., Assistant Professor of Philosophy at University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland, specializes in Contemporary and Social Philosophy, particularly researching new trends in Political Philosophy. The author of the monograph *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej* (Cracow 2008) and co-editor of books: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka* (Olsztyn 2006), *Między Złotym a Srebrnym Wiekiem kultury hiszpańskiej* (Olsztyn 2008), *Współczesne dylematy filozofii i kultury* (Olsztyn 2010), and *Z filozofii współczesnej. O prawdzie* (Olsztyn 2010).

⁴³ Zob. I. Berlin, *Dwie...*, op.cit., s. 179n; M.J. Sandel, op.cit., s. 71.

⁴⁴ Zob. J. Rawls, *Wykłady...*, op.cit., s. 55n.