



1(1)/2010

ŁUKASZ DOMINIAK

## Cztery koncepcje *zoon politikon*. Uwagi dotyczące problematyczności politycznej natury człowieka

W szeroko rozumianych naukach o polityce jako punkt odniesienia traktuje się twierdzenie wyrażane i uznawane przez starożytnych Greków, iż człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym<sup>1</sup>. Jednak historia ludzkiej refleksji nad polityką oraz sposobów jej prowadzenia wskazuje, że teza ta jest rozumiana wielorako, często na różne, wzajemnie sprzeczne ze sobą sposoby – a nierzadko kwestionowana lub deprecjonowana, choćby poprzez wskazywanie, że najwyższym powołaniem człowieka nie jest to, co doczesne, lecz to, co wieczne<sup>2</sup> albo też poprzez

---

1 Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253a 2-3, gdzie Stagiryta stwierdza: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”; dosłownie – człowiek jest Πολιτικόν ζῷον.

2 Por. zwłaszcza Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, z. 179, art. 23, gdzie cel życia praktycznego, a więc też politycznego, kierowanego rozumem praktycznym określany jest jako „zaspokajanie potrzeb życia doczesnego”. O pojęciu *imperfecta beatitudo*

zalecanie postawy wycofania<sup>3</sup> jako właściwej ludzkiej naturze. Sposób rozstrzygnięcia tego problemu politycznej natury człowieka ma także konkretne konsekwencje dla rozumienia polityki, racji jej istnienia oraz metod jej prowadzenia.

Naszym celem nie jest zdanie relacji z owej różnorodności historyczno-filozoficznych ujęć problematyczności politycznego trybu egzystencji ludzkiej. Oddanie wszelkich niuansów, wzajemnych wpływów myślicieli, spornych interpretacji ich koncepcji, odtworzenie ciągów chronologicznych – jakkolwiek ważne i interesujące – nie będzie przedmiotem tego eseju. Mamy raczej zamiar argumentować za pewną konkretną wersją twierdzenia, że „człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym” (Arystoteles) jako za poglądem, którego artykulacji być może potrzebujemy w życiu naszych wspólnot politycznych.

W tym celu chcielibyśmy zwrócić uwagę na trzy – naszym zdaniem – dominujące współcześnie, ogólne i czasem przecinające w poprzek spektrum filozoficzno-politycznych pozycji, stanowiska dotyczące politycznego charakteru kondycji człowieka, a następnie przeciwstawić im i uzupełnić je o czwarte, w naszej opinii warte poważnego rozważenia, rozumienie tego, co znaczy być *zoon politikon*. Pierwszy sposób myślenia wiąże polityczny tryb życia ludzkiego przede wszystkim z koniecznością koordynacji i zabezpieczenia wielości działających, odrębnych jednostek – nazwijmy go poglądem indywidualistycznym (odnajdziemy go w pewnej postaci m.in. u Johna Locke’a). Drugi sposób rozumienia widzi nieuniknioną polityczną naturę człowieka w fakcie wplątania człowieka w totalną sieć dominacji – nazwijmy go poglądem

---

u Tomasza z Akwinu, czyli niemożliwości osiągnięcia *eudaimonii* na tym świecie, oraz o roli kontemplacji w *imperfecta beatitudo* por. J.M. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 2004, s. 103-131.

3 O konieczności wycofania, odwrócenia się od zjawisk jako warunku kontemplacji mówili już starożytni Grecy. Por. greckie *scholē* i rzymskie *otium* jako wolność od działalności politycznej oraz Epikurejskie „żyj w ukryciu” jako wezwanie do odwrócenia się od świata zjawisk i aktywnego życia. Interpretację pojęcia *scholē* por. Ł. Dominiak, *Życie w ukryciu jako droga prawdy. Uwagi hermeneutyczne do scholiów Nicolása Gómeza Dávila*, [w:] *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło*, red. B.J. Obidzińska, K. Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2008, s. 61-76.

hegemonistycznym (jest on widoczny np. u Michela Foucaulta). Trzeci sposób postrzegania polityczności natury człowieka wiąże się z przekonaniem, że właściwie urządzone życie polityczno-społeczne jest jednocześnie wynikiem oraz warunkiem realizacji przez człowieka jego prawdziwego, niezmiennego, rozpoznanego w drodze refleksji zazwyczaj metafizycznej, *telos*, celu – nazwijmy ten pogląd perfekcjonistycznym (w pewnym stopniu widoczny jest on np. u Platona). Natomiast czwarty pogląd, choć zbliżony do poglądu perfekcjonistycznego i także reprezentatywny dla klasycznego racjonalizmu, przyjmuje jednak tezę mimo wszystko inną: polityczna natura człowieka wiąże się z jego zdolnością do mówienia, racjonalnego dyskusowania i decydowania o zasadniczych, dotyczących go kwestiach, takich jak: sprawiedliwość, słuszność, dzielność itp., i w tym też sensie polityka może być sferą realizowania ludzkiej wolności i doskonałości – nazwijmy ten pogląd deliberacyjnym (jak sądzimy, odnaleźć go można u Sokratesa). Przyjrzyjmy się teraz bliżej tym czterem wizjom politycznego charakteru kondycji człowieka.

### POGLĄD INDYWIDUALISTYCZNY – POLITYKA JAKO KOORDYNACJA

Pogląd, który określamy mianem indywidualistycznego, co do zasady nie podziela Arystotelesowskiej definicji człowieka jako *zoon politikon*. Wprost przeciwnie, wedle tego sposobu myślenia człowiek w swej naturalnej kondycji nie jest istotą polityczną, lecz przedpolityczną lub przedspołeczną – jest indywiduum, wobec którego wspólnota, w tym zwłaszcza wspólnota polityczna, jest wtórna. Pogląd indywidualistyczny przyjmuje więc, że jeśli człowiek łączy się z innymi, tworząc społeczeństwo, zawiązując związek polityczny, uczestnicząc w życiu politycznym, to nie jest to wynikiem jego naturalnej skłonności, lecz jakichś innych, zewnętrznych, dodatkowych okoliczności. Konieczność zaistnienia politycznego trybu egzystencji ludzkiej wynika nie z natury człowieka, lecz z różnie rozumianych i stopniowanych dolegliwości, niedogodności czy niedoskonałości stanu przedspołecznego czy przedpolitycznego. Powołanie wspólnoty społecznej lub politycznej ma więc na celu

niwelację bądź zmniejszenie owych przeszkód na drodze do realizacji indywidualnych celów ludzi.

Trzech wielkich kontraktualistów, postaci najbardziej reprezentatywnych dla opisywanego stanowiska, Thomas Hobbes (który liberałem we właściwym tego słowa znaczeniu bez wątpienia nie był), John Locke oraz Jan Jakub Rousseau, przyjmuje jakiś wariant tego twierdzenia. Dla T. Hobbesa człowiek jest z natury aspołeczny i na względzie ma jedynie interes własny. Jego przedpolityczny tryb egzystencji to stan wojny wszystkich ze wszystkimi, w którym zagrożone są tak owoce ludzkiej pracy, jak i samo życie – niebezpieczeństwo i strach przed nagłą i gwałtowną śmiercią jest powszechną cechą kondycji człowieka i głównym motywem zawiazania umowy społecznej. „Życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>4</sup> i dlatego potrzebne jest społeczeństwo polityczne i suweren, który stanie na straży obowiązywania umowy społecznej i zagwarantuje, że życie egoistycznych jednostek będzie lepsze niż w stanie natury. Z kolei J. Locke przyjmuje, że stan natury jest już stanem społecznym, a człowiek jest skłonny do kooperacji, jednak mimo to niedogodności tego stanu – fakt, że każdy jest sędzią we własnej sprawie, obecność nieprzewidzianej agresji, dokuczliwej atmosfery niepewności, zniewolenia – wymagają i skłaniają jednostki do zawarcia umowy powołującej wspólnotę polityczną, a w drugim etapie rząd, dzięki którym warunki życia indywidualów zostaną poprawione. Celem instytucji politycznych jest „uniknięcie i niedopuszczenie do niedogodności stanu natury”<sup>5</sup>. Racją bytu związku politycznego i rządu są więc korzyści, jakie przynoszą one jednostkom. Również dla J.J. Rousseau uzasadnieniem powołania wspólnoty politycznej w drodze umowy społecznej jest położenie kresu bolączkom, które towarzyszą człowiekowi (z natury będącemu samotnikiem) w wyniku wytworzenia się społeczeństwa i towarzyszących mu nierówności, degradacji moralnej, nieautentyczności itp.

Także współczesny reprezentant tradycji umowy społecznej, John Rawls, podziela ten sposób rozumienia politycznej strony kondycji ludzkiej. Człowiek nie jest z natury istotą polityczną czy

---

4 Th. Hobbes, *Lewiatan*, I, XIII.

5 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie (Drugi traktat)*, § 90.

społeczną, lecz niezakorzenioną we wspólnocie jaźnią<sup>6</sup>, dla której wybór zasad rządzących podstawową strukturą społeczno-polityczną jest koniecznością wynikającą z tak zwanego otoczenia sprawiedliwości – czyli warunków zewnętrznych względem natury ludzkiej, które decydują o tym, że jakiś rodzaj zasad regulujących współżycie na poziomie związku politycznego jest zarówno pożądanym, jak i niezbędnym. Warunki te wiążą się z takimi faktami dotyczącymi ludzi, jak ich wielość, wyższy poziom korzyści płynących ze współpracy niż z działania indywidualnego czy też ograniczone zasoby poświadczanych dóbr<sup>7</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, można więc scharakteryzować pogląd indywidualistyczny jako taki, który odrzuca twierdzenie, że człowiek jest z natury istotą polityczną, widzi natomiast konieczność politycznego trybu egzystencji ludzkiej poza tą naturą – w okolicznościach życia na ziemi z innymi ludźmi o tak samo niepolitycznej naturze. Jednostki posiadają własne, indywidualne cele, pragnienia, motywacje, zaś cel związku politycznego jest wyłącznie instrumentalny – jest to odpowiednia koordynacja, organizacja, strukturyzacja życia owych jednostek, aby mogły one w ogóle bądź pełniej realizować swoje prywatne cele.

## POGLĄD HEGEMONISTYCZNY – POLITYKA JAKO DOMINACJA

Pogląd hegemonistyczny, podobnie jak indywidualistyczny, nie podziela twierdzenia Arystotelesa o politycznej naturze człowieka – czyni to jednak z innych powodów. W najmocniejszej wersji jest to stanowisko co do zasady antyesencjalistyczne, które odrzuca samą kategorię trwałej, ustalonej raz na zawsze natury ludzkiej. Obok tego jednak wskazuje, że to, co określamy mianem podmiotu, jaźni bądź natury ludzkiej, jest historycznym konstruktem i jako taki

---

6 Por. M.J. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, [w:] tegoż, *Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2005, s. 156-173.

7 Por. J. Rawls, *The Circumstances of Justice*, [w:] tegoż, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1972, s. 126-130.

twór ma charakter wtórny względem – jeśli można tak powiedzieć – otoczenia. Jakiego jednak rodzaju jest to otoczenie? W odpowiedzi na to pytanie ujawnia się polityzacja człowieka. Otóż otoczenie to ma charakter hegemonii politycznej.

Podmiot ludzki jest konstruowany przez uprzednią względem niego sieć bezosobowych relacji władczych. Funkcjonujące w społeczeństwie dyskursy prawdziwościowe<sup>8</sup> nierozzerwalnie powiązane z władzą<sup>9</sup> konstytuują kategorię natury ludzkiej, kategorię jaźni, powodując, że człowiek nie jest autonomicznym podmiotem, lecz produktem władzy-wiedzy. Nasza natura, nasze ja jest więc wynikiem ujarzmienia<sup>10</sup> przez hegemoniczne w danym miejscu i czasie dyskursy. Nie ma zatem niezmiennej natury ludzkiej, lecz historyczny konstrukt, za pomocą którego blokuje<sup>11</sup> się, czyli dyscyplinuje i tresuje ciała (technologie dyscyplinarne) oraz podporządkowuje populacje (biopolityka). Z drugiej zaś strony nie istnieje nic takiego, jak prawdziwa wiedza, która zapewniałaby możliwość wyzwolenia z owej powszechnej, ciągle restrukturyzującej się hegemonii – wszelkie bowiem twierdzenia, argumentacje, uzasadnienia nie są niczym więcej niż ideologiami, bronią w wojnie jednych partykularnych i aspirujących do dominacji dyskursów z innymi.

Na przykład nasza tożsamość seksualna jest wedle tego poglądu niezwiązana z biologiczną stroną natury ludzkiej, lecz skonstruowana przez hegemoniczny dyskurs heteronormatywny. Nie wyraża ona żadnej prawdy na temat naszej natury, lecz jest mechanizmem

---

8 Por. M. Foucault, *Powers/Knowledge (interviews)*, red. C. Gordon, Harvester Press, Brighton 1986, s. 131, gdzie autor *Porządku dyskursu* zauważa: „Każde społeczeństwo ma swój reżim prawdy, swą generalną politykę prawdy, tzn. typy dyskursu, które akceptuje i powoduje, że funkcjonują one jako prawdziwe”.

9 Por. tenże, *Gry władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 273: „Ani władza nie może być praktykowana bez wiedzy, ani wiedza nie może nie płodzić władzy”.

10 Por. tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 35, gdzie Foucault mówi „o zbiorze elementów materialnych i technik, które dostarczają narzędzi, powiązań, dróg przepływu i punktów wsparcia relacjom władzy i wiedzy, blokującym ludzkie ciała i ujarzmiającym je poprzez tworzenie z nich przedmiotów władzy”.

11 Tamże, s. 35.

(urządzeniem<sup>12</sup>), za pomocą którego jesteśmy dyscyplinowani i tresowani – jest więzieniem dla naszego ciała<sup>13</sup>. Ma charakter wtórny wobec sieci władzy-wiedzy i gdyby struktura owej sieci była inna, inna byłaby nasza tożsamość seksualna. Wyzwolenie się z tej hegemonii jest niemożliwe (wszelkie stanowisko polityczne, filozoficzne, intelektualne itp. jest bowiem jedynie partykularnym dyskursem, który akurat przegrywa wojnę z innym partykularnym dyskursem – a w żadnym razie nie może wyrażać prawdy lub czegoś do niej zbliżonego), prawdopodobne jest natomiast zastąpienie jednego rodzaju hegemonii innym rodzajem dominacji na przykład: heteronormatywizmu – homonormatywizmem.

Ogólnie charakteryzując pogląd hegemonistyczny, można zauważyć, że jest on swoistym odwróceniem twierdzenia Arystotelesa, iż człowiek jest *zoon politikon*. U Stagiryty bowiem to natura ludzka jest warunkiem możliwości i powinności istnienia polityki (w poglądzie indywidualistycznym takim warunkiem możliwości i powinności polityki nie jest natura ludzka, lecz zewnętrzne wobec niej okoliczności życia między innymi ludźmi), w poglądzie hegemonistycznym zaś to polityka jest warunkiem istnienia natury ludzkiej – polityka rozumiana i skupiona wokół relacji władzy konstytuuje jaźń człowieka. Jest to bez wątpienia postawienie na głowie Arystotelesa i jego definicji ludzi jako zwierząt politycznych – w tym odwróconym sensie twierdzenie Stagiryty wyraża jednak treść poglądu hegemonistycznego.

### POGLĄD PERFEKCJONISTYCZNY – POLITYKA JAKO REALIZACJA DOBRA

W poglądzie, który określamy mianem perfekcjonistycznego, chcielibyśmy zwrócić uwagę na dwa główne elementy. Pierwszy z nich to twierdzenie, że dobra polityka, która zapewnia warunki dla aktualizacji ludzkiej natury, może być prowadzona jedynie w oparciu

---

12 Pojęcie „urządzenia seksualności” por. M. Foucault, *Wola wiedzy*, [w:] tegoż, *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 2000.

13 Pojęcie „duszy jako więzienia ciała” por. tamże oraz [w:] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, dz. cyt., passim.

o rozpoznaną prawdę (*aletheia*) dotyczącą bytu, dobra, natury ludzkiej czy zasad ładu. Drugi zaś to twierdzenie, iż człowiek jest z natury istotą społeczną i dlatego polityczną – owa natura jest więc warunkiem istnienia polityki.

W stanowisku perfekcjonistycznym podstawą właściwej polityki, racją istnienia instytucji państwa i władzy politycznej jest ich kontakt z prawdą (*aletheia*). Legitymizowana, dobra polityka polega bowiem na roztroprnym wprowadzaniu w życie wspólnoty rozpoznanych (przez refleksję metafizyczną, poznanie noetyczne, kontemplację wiecznych Idei lub Absolutu – zdolności dostępne nielicznym prawdziwym filozofom) zasad ładu, realizowaniu odkrytego dobra wspólnego. Zdobyć prawdziwej wiedzy (*episteme*) o celu i przeznaczeniu człowieka, o idealnym ładzie społecznym pozwala, w ograniczonym niestety stopniu, urządzić związek polityczny tak, aby zbliżał się do owego transcendentnego wzorca, aby umożliwiał egzystującym w nim ludziom partycypowanie – na ich miarę – w owym wiecznym i doskonałym porządku rzeczywistości, aby stwarzał warunki, w których poddani będą uczestniczyć<sup>14</sup> w dobru wspólnym.

Aby poznać ową prawdę o wiecznych zasadach ładu, filozof opuszcza swą wspólnotę polityczną, wychodzi z jaskini, wspina się na wzgórze i tam dostępuje oświecenia, dokonuje odkrycia, w samotności ogląda okiem duszy (*nous*) prawdę zakrytą przed swymi współobywatelami. Następnie kierowany współczuciem wraca, aby ogłosić prawdę tkwiącym w ciemnościach jaskini współbraciom i poprzez utworzenie dobrego państwa pozwolić im na udział w Idei Dobra. Wiedza prawdziwa, którą zdobył, wskazuje zaś, że człowiek może żyć dobrze, realizować swój *telos*, spełniać swą naturę, osiągać szczęście i doskonałość tylko w społeczeństwie i to społeczeństwie właściwie urządzonym – zgodnie z rozpoznanymi zasadami ładu.

Ład ten może być wyrażany w postaci Platońskiego transcendentnego wzorca państwa doskonałego, w którym sprawiedliwość i dobro każdego człowieka łączy się ze spełnianiem właściwej mu

---

<sup>14</sup> O pojęciu uczestnictwa w dobru por. J. Finnis, G. Grisez, J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, „The American Journal of Jurisprudence” 32 (1987).

funkcji w podzielonej na trzy stany strukturze społecznej, gdzie autorytarną władzę ukierunkowaną na dobro państwa sprawują ci, którzy oglądają prawdę, czyli filozofowie. Może też wiązać się, jak u Arystotelesa, z uprzednim rozpoznaniem istoty doskonałego i najlepszego rodzaju życia ludzkiego, gdyż natura najlepszego ustroju politycznego tak długo nie będzie znana, jak długo nie odkryjemy tego, co jest prawdziwym i najwyższym *telos* człowieka. Artykułuje go też koncepcja oparcia prawa na rozpoznanych w drodze noetycznego oglądu zasadach rozumności praktycznej, jak we współczesnej filozofii Johna M. Finnis'a. Jednak w każdym z tych i w wielu innych wariantach stanowiska perfekcjonistycznego dają się zauważyć dwie kwestie.

Po pierwsze, natura ludzka okazuje się społeczna i polityczna w tym sensie, w jakim człowiekiem w pełni można być tylko w społeczeństwie, które pozwala aktualizować ludzkie potencjalności, prowadzić dzielne życie, uczestniczyć w dobru wspólnym czy ułatwiać zbawienie (zaś poza społeczeństwem można być kimś na kształt zwierzęcia lub skarlałej postaci człowieka) – i w tym sensie człowiek jest *zoon politikon*. Po drugie zaś, ów kontakt polityki z prawdą wymaga z jednej strony istnienia jakiegoś rodzaju i zakresu przymusu wobec tych, którzy hołdują mniemaniom – dla ich dobra, z drugiej natomiast strony w jakiejś mierze wyklucza dyskusję z tymi, którzy nie wyszli z jaskini (filodoksami) – prawda bowiem nie jest negocjowalna ani nie wyłania się w drodze kompromisów i debaty z mniemaniami.

### POGLĄD DELIBERACYJNY – POLITYKA JAKO DYSKUSJA

Stanowisko określane przez nas jako deliberacyjne cechuje się pewnym podobieństwem do poglądu perfekcjonistycznego – wskazuje bowiem politykę jako dziedzinę aktywności, w której udział pozwala człowiekowi realizować jego możliwości i doskonałości (konkretnie zdolność do mówienia i dyskusowania). Zakłada więc – mówiąc językiem Alasdaira MacIntyre'a – teleologiczny schemat natury ludzkiej, w którym właśnie w sferze tego, co polityczne, umiejscawiany jest cel, czyli dobro człowieka: polityka pozwala (przynajmniej w części) na urzeczywistnienie „ja”, natury człowieka (w tym

wypadku łączonych z mową i argumentacją) i w tym sensie, wedle poglądu deliberacyjnego, człowiek jest *zoon politikon*. Aby jednak właściwie przedstawić sens i racje tego stanowiska, należy rozważyć dwa główne – analogiczne do tych prezentowanych w ujęciu perfekcjonistycznym – elementy tego sposobu myślenia. Są to twierdzenia o politycznej naturze człowieka oraz o związku polityki z kategorią prawdy.

1. W pierwszym przypadku punktem wyjścia stanowiska deliberacyjnego jest teza przedstawiona przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* wskazująca, iż już od czasów starożytności (przywołuje ona Senekę jako tego, u którego po raz pierwszy pojawia się jasna artykulacja tej kwestii) Arystotelesowskie pojęcie *zoon politikon* było źle rozumiane i tłumaczone – nie jako zwierzę polityczne, lecz jako zwierzę społeczne (*animal socialis*). Faktycznie natomiast zarówno w koncepcji Arystotelesa, jak i w powszechnym, greckim rozumieniu tego pojęcia polityczny tryb egzystencji ludzkiej stał w sprzeczności z trybem społecznym. Pierwszy bowiem był domeną wolności, drugi zaś domeną konieczności. Łączenie się ludzi w społeczności, w tym w główną ich formę, czyli *oikos*, dom, rodzinę, uważano za konieczność wynikającą z naszych biologicznych ograniczeń (podtrzymanie egzystencji, przekazanie życia gatunkowi itp.) – w tym też sensie życie w społeczności nie było wyróżnikiem ludzi, lecz naszą cechą wspólną ze zwierzętami. Z kolei to, co polityczne, było dla Greków związane z bardzo szczególną formą wspólnoty, wybraną w sposób wolny i cechującą się brakiem wszelkiej konieczności. Zdaniem H. Arendt sfera polityczności nie była więc połączona z jakimkolwiek rodzajem działania koniecznym do tego, aby wprowadzić i utrzymać zasady ładu w zbiorowości ludzkiej – porządek (nawet rozpoznany w drodze noetycznego oglądu Absolutu), który wymagałby przymusu w celu swego ustanowienia, wiązałyby się z definicji z tym, co konieczne, a więc nie byłyby w ogóle polityczne, gdyż nie byłyby domeną wolności.

Absolutna, niepodważalna władza oraz dziedzina polityczna, ściśle rzecz biorąc, wzajemnie się wykluczały<sup>15</sup>.

---

15 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 33.

Tylko człowiek – zdaniem Greków w interpretacji H. Arendt – jest w stanie (dzięki temu, że posiada zdolność mówienia) ustanowić taki rodzaj wspólnoty, który pozostaje wolny i nie jest efektem i dziedziną jakiegoś rodzaju konieczności – w tym też w części wyraża się specyficznie ludzki tryb egzystencji.

Zasadniczej opozycji tego, co polityczne i społeczne, tego, co wolne i konieczne, odpowiada opozycja między tym, co oparte na mowie, słowach, argumentach i racjach a tym, co oparte na sile i przemocy. Polityka w *polis* była prowadzona w słowach zmierzających do przekonania, rozgrywała się w argumentacyjnym sporze publicznym między równymi obywatelami.

*Polis* nie bez racji nazywano najbardziej rozmownym spośród wszystkich ciał politycznych<sup>16</sup>.

Pojawienie się przymusu oznaczało zaś koniec polityki.

Być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc. Dla Greków zmuszanie poprzez przemoc, rozkazywanie w miejsce perswazji, to przedpolityczne sposoby postępowania charakterystyczne dla życia poza *polis*<sup>17</sup>.

Wedle stanowiska deliberacyjnego twierdzenie, że człowiek jest *zoon politikon*, wiązałoby się zatem z faktem, iż posiada on naturalną zdolność mówienia i że owa potencjalność realizuje się w sferze tego, co polityczne, gdzie możliwy jest argumentacyjny, racjonalny, wolny spór dotyczący tego, co sprawiedliwe, dobre, słuszne itp. i gdzie instancją rozstrzygającą są przekonywujące racje, nie zaś siła. Dlatego też pogląd deliberacyjny mimo pewnych podobieństw, wyraźnie różni się w aspekcie koncepcji politycznej natury ludzkiej od poglądu perfekcjonistycznego. Twierdzenie Tomasza z Akwinu, iż człowiek jest z natury polityczny, to znaczy społeczny<sup>18</sup> lub też koncepcja społecznej natury ludzkiej MacIntyre'a, wedle której to praktyki społeczne są szkołą cnót i drogą realizacji

---

16 Tamże, s. 31.

17 Tamże, s. 32.

18 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, z. 96, art. 4 oraz z. 109, art. 3.

*telos* człowieka<sup>19</sup> – zaciemniają dystynkcję między tym, co społeczne a tym, co polityczne, sprowadzają drugie do pierwszego i są po prostu innymi stanowiskami.

2. Archetypowym przykładem stanowiska określanego jako deliberacyjne, odnajdującego istotę człowieka w mowie i racjonalnej dyskusji o kwestiach najważniejszych dla indywidualnego i zbiorowego życia ludzi jest Sokrates, zaś jego aforystycznym wyrazem słowa z *Apologii*, iż „bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”<sup>20</sup>. Istnieje zasadnicza różnica między tym, co w wydaniu Platońskim oferuje stanowisko perfekcjonistyczne, które opiera się na komunikowaniu, w przemyślanym i skrojonym na miarę słuchaczy sposób, odkrytej przez filozofa prawdy a wspólnym, racjonalnym i krytycznym dociekaniem spraw nurtujących wszystkich obywateli, które odnajdujemy u Sokratesa. Sokratejski rozum kieruje się w stronę prawdy i nie unika żadnych ważnych dla człowieka problemów. Działa on jednak we wspólnocie obywatelskiej, obca jest mu Platońska niechęć do agory wyrażająca się w twierdzeniu, że wielcy filozofowie od młodości nie znają drogi na rynek. W poglądzie deliberacyjnym dyskusja, dialektyka jest jedyną drogą zapewniającą postęp poznawczy, moralny i polityczny. Sokrates nie przychodzi z gotową odpowiedzią, nie wygłasza prawdy, którą wcześniej ujrzał okiem duszy. Wprost przeciwnie, jest bezpłodny i wszystko, co robi, pomaga współobywatelom pozbyć się przekonań fałszywych, utartych, konwencjonalnych sądów zwalniających ich od myślenia. Dlatego też wszystkie dialogi Sokratejskie kończą się niekonkluzywnie – żadna absolutna prawda nie jest tu komunikowana.

Bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam<sup>21</sup>.

W poglądzie deliberacyjnym nie ma żadnego filozofa, który opuszczałby wspólnotę, wychodził z jaskini czy osiągał jakiś Bo-ski punkt widzenia, z którego oglądałby prawdę komunikowaną

---

19 Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 1996, s. 338, *passim*.

20 Platon, *Obrona Sokratesa*, 38a.

21 Platon, *Menon*, 80c.

następnie z góry zwykłym śmiertelnikom, ślepym na metafizyczną istotę rzeczywistości. Wszystko dokonuje się tu, w tym świecie, we wspólnej przestrzeni znaczeń i problemów podzielanych przez obywateli republiki. Sokrates nie opuszcza jaskini, nie wspina się na wzgórze, nie abstrahuje od tego, co partykularne, lecz zostaje w mieście, na agorze i tu, razem z innym prowadzi najkrytyczniej, najodważniej i najracjonalniej, jak to możliwe, dociekania nad sprawiedliwością, pobożnością czy wspólnym dobrem związku politycznego. Punktem wyjścia metody Sokratejskiej jest istniejąca w danej wspólnocie moralność, instytucje polityczne, intuicje moralne mieszkańców „gęstego” świata społecznego. Zaś owe intuicje, opinie (*doxai*) jako przedrefleksyjne, przedteoretyczne czy przedfilozoficzne spostrzeżenia świata moralnego wymagają nie zlekceważenia czy porzucenia, lecz krytycznego naświetlenia i skorygowania.

W tak rozumianej polityce siła i przymus są zawsze porażką. Odwołuje się ona bowiem do rozumu ludzkiego i jest obszarem argumentacji i przekonywania. Natomiast dyskusja, krytyczne dociekania i racjonalny spór mogą przebiegać tylko między równymi obywatelami. Żaden z poglądów nie jest tu z góry prawdziwy lub lepszy niż inne – wszystko podlega Sokratejskiemu badaniu. Także prawda w rozumieniu stanowiska perfekcjonistycznego, odkrywana w samotności przez uprzywilejowanych, ma charakter despotyczny – wyklucza bowiem dyskusję, a co za tym idzie, kończy politykę jako obszar wolności oraz zatrzymuje myślenie. To, co polityczne, jest przestrzenią opinii (*doxai*) i ich krytycznego, racjonalnego sprawdzania w drodze deliberacji. Tutaj też narzędziem wspólnych dociekań jest rozum, a celem prawda – czym innym jest jednak jej posiadanie, a czym innym poszukiwanie i wykluczanie miejsc, w których znaleźć jej nie można.

### DYSKUSJA

Przedstawiliśmy cztery sposoby rozumienia politycznego wymiaru kondycji ludzkiej. W poglądzie indywidualistycznym człowiek jest *zoon politikon* nie na mocy swej natury, lecz z konieczności stwarzanych przez zewnętrzne wobec niego okoliczności. W stanowisku hegemonistycznym to sama natura ludzka jest konstytuowana

i rekonstruowana przez politykę, czyli sieć dyskursów prawdziwościowych. Perfekcjonistyczny sposób myślenia widzi we właściwie urządzonym społeczeństwie i związku politycznym odpowiednie środowisko do tego, aby zaktualizować ludzkie możliwości rozpoznane w drodze refleksji najczęściej metafizycznej. Z kolei być *zoon politikon* w ujęciu deliberacyjnym oznacza, że w bardzo specyficznym rodzaju wolnej wspólnoty politycznej możliwa jest realizacja właściwej człowiekowi doskonałości, czyli zdolności mówienia, argumentowania, dociekania i racjonalnego dyskusowania o problemach przede wszystkim moralnych.

Każdy z tych antropologicznych poglądów na polityczną stronę natury ludzkiej rodzi doniosłe implikacje dla tego, jak rozumiana, oceniana i prowadzona będzie polityka. W przypadku koncepcji indywidualistycznej można by spodziewać się tendencji do ograniczania sfery politycznej do kwestii technicznych, kładzenia szczególnego nacisku na zagadnienia ekonomiczne – niezwykle istotne z punktu widzenia egoistycznych celów jednostek. Z dużym prawdopodobieństwem scena publiczna byłaby też wyjąłowiona z dyskusji dotyczących kluczowych kwestii moralnych i religijnych, wizji dobra wspólnego, cnót politycznych i osobowych czy w ogóle dzielnego życia wspólnoty i jej obywateli – wszystko to byłoby bowiem traktowane jako przynajmniej tematy zastępcze i nieistotne. Jedną z przyczyn takiego ukształtowania sfery publicznej byłoby charakterystyczne dla stanowiska indywidualistycznego przekonanie, że rolą ustawodawcy, polityki, państwa jest jedynie stworzenie jak najlepszych warunków do tego, aby obywatele mogli realizować swoje pragnienia i cele, bez względu na to, jakie one są – pod warunkiem, że nie wchodzą w bezpośrednią kolizję z pragnieniami i celami innych jednostek. Przy indywidualistycznej wizji *zoon politikon* można spodziewać się polityki technokratycznej i jednocześnie stabloidyzowanej (osobiste wady polityków przyciągają bowiem uwagę tak samo, jak dobra rozrywka w telewizji), gdyż wypłukanej z poważnych dyskusji moralno-publicznych (tematy zastępcze).

Hegemonistyczne ujęcie *zoon politikon* może z kolei skutkować znaczną radykalizacją polityki i sprowadzeniem debaty publicznej do wymiaru wojny ideologicznej czy kulturowej. Jeśli wszystko jest jedynie jakąś pozycją na froncie, wówczas sfera publiczna nie może być rozumiana jako przestrzeń racjonalnej dyskusji, w której

wygrywać bądź przegrywać mogą tylko argumenty i racje, ale obszar starcia wrogich armii. Kantowskie rozróżnienie na instrumentalne (czyli manipulacyjne – używające wszelkich skutecznych środków, aby osiągać cele mojej partii) i nieinstrumentalne (czyli takie, gdzie jedynym sposobem przekonania mojego interlokutora jest przedłożenie mu najlepszych racji, które ja sam uznaję i pozostawienie ich jego racjonalnej ocenie i autonomicznej decyzji) relacje międzyludzkie traci tu znaczenie – wszystko jest bowiem partykularnym dyskursem prawdziwościowym; jeden rodzaj hegemonii zastępuje inny jej rodzaj – nie ma nic poza tym. Jeśli zaś argumentacja i rozum zostają zdezwuouwane, ich miejsce zajmują „inne socjotechniki” – główną rolę w polityce zaczyna odgrywać „piar” i zabiegi marketingowe. Z drugiej zaś strony można spodziewać się znacznej radykalizacji w kontekście istniejącego ładu – nie tyle politycznego, co raczej kulturowego. Kiedy wypracowany przez wieki sposób wspólnego życia, trwałe instytucje społeczno-polityczne czy specyficzna dla danego państwa struktura społeczna demaskowane są jako opresywne i hegemoniczne, wtedy nie istnieje już wiele powodów, aby pozostawić choćby kamień na kamieniu ze starego, fałszywego, przedrewolucyjnego porządku. Sposoby działania są tu kwestią raczej wtórną i zależną od kontekstu na przykład międzynarodowego – czym innym były te przedsięwzięte w 1917 roku w Rosji, czym innym są uświadamiające warsztaty walczące z fałszywą świadomością.

W przypadku poglądu perfekcjonistycznego można by spodziewać się pewnego dystansu, wstrzeźliwości bądź niechęci w stosunku do demokracji. Ustrój demokratyczny nie ma kontaktu z prawdą, dominuje w nim sofistyczny typ obywatela, rządzi się on mniemaniem i fałszem. Polityka ukierunkowana na realizację konkretnego dobra wspólnego, odkrytego przez nielicznych mędrców mających dostęp do prawdy, nie wymaga już dyskusji czy debaty nad tym dobrem, obywatelska forma uczestnictwa w polityce nie jest potrzebna – każdy powinien raczej zajmować się swoimi obowiązkami wynikłymi z ról społecznych, które odgrywa, robić dobrze to, co do niego należy, nie zaś mieszać się do polityki. Obywatele winni być posłuszni rozkazom władzy, gdyż zmierzają one do ich właściwie rozpoznanego dobra. Należy się tu spodziewać pewnej formy autorytarnego trybu udziału w sferze politycznej – poddańczy typ kultury politycznej wedle teorii Almonda i Verby byłby w tym wypadku pożądany.

Deliberacyjny sposób myślenia o *zoon politikon* może rodzić politykę republikańską z „gęstą” i szeroką sferą publiczną, opartą na racjonalnych dociekaniach i dyskusji nad dobrem wspólnym oraz kwestiami cnót obywatelskich, wizji sprawiedliwości czy dobrego życia. Efektem tego rodzaju antropologii mogłaby być silna wspólnota polityczna, połączona – jak widział to Arystoteles – więzami obywatelskiej przyjaźni oraz cnotą patriotyzmu. Wyrazista tożsamość tej wspólnoty opierałaby się na cenieniu i przywiązaniu do ideałów wolnej dyskusji, zaangażowaniu w sprawy publiczne, rozstrzygania problemów w drodze racjonalnej debaty za pomocą argumentów. Deliberacyjny rozum publiczny byłby też w tej mierze nie tylko konstytucją tożsamości związku politycznego, ale i obroną oraz barierą dla wchodzenia na scenę publiczną z jednej strony stabloidyzowanej polityki (polityki odracjonalnionej), z drugiej zaś fundamentalizmów, które nie uznają racji, lecz fanatycznie głoszą swą wiarę (antyracjonalizują politykę). Związki między obywatelami miałyby charakter przypominający to, co Michael Sandel<sup>22</sup> określił mianem szacunku deliberacyjnego – jako przeciwstawionego charakterystycznemu dla indywidualistycznej antropologii szacunkowi liberalnemu. Wedle koncepcji liberalnej szanujemy przekonania polityczne, moralne i religijne naszych współobywateli, ignorując je, pozostawiając nienaruszonymi, prowadząc debatę publiczną bez odwoływania się do nich. Wedle koncepcji deliberacyjnej szanujemy te przekonania przez angażowanie się w nie, krytykowanie, debatowanie nad nimi, czasem kontestowanie, czasem słuchanie ich, uznawanie racji i uczenie się od nich. Po deliberacyjnym rozumieniu *zoon politikon* można by więc spodziewać się polityki republikańskiej, opartej na cnotach obywatelskich zakorzenionych w naszej zdolności do mówienia, dyskusowania, argumentowania oraz na kompatybilnym z tym decydowaniu i działaniu.

W zaprezentowanym w tym eseju rozumowaniu można wskazać wiele argumentów oraz wyprowadzić wiele implikacji uzasadniających siłę stanowiska deliberacyjnego i jego zgodności z jednej strony ze znaną w naszej cywilizacji od czasów Sokratesa tradycją postrzegania polityki jako sfery wolności i racjonalnej debaty o dobru

---

<sup>22</sup> Por. M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 217-218.

publicznym, z drugiej zaś ze strukturą współczesnego pluralistycznego społeczeństwa świata zachodniego. W tym miejscu chcielibyśmy, w ramach podsumowania, wzmiankować tylko kilka takich argumentów. Zasadniczą kwestią jest fakt, że każde z trzech stanowisk – indywidualistyczne, hegemonistyczne i perfekcjonistyczne – z różnych powodów, na mocy różnych przesłanek rodzi względnie identyczny efekt, jakim jest ograniczenie bądź całkowite zabicie racjonalnej dyskusji publicznej. Jest to zduszenie Sokratejskiego impulsu z trzech różnych pozycji: kapitulacji rozumu w poglądzie indywidualistycznym, wrogości wobec rozumu w poglądzie hegemonistycznym oraz ostatecznego tryumfu rozumu w poglądzie perfekcjonistycznym. Można dodać do tego jeszcze po jednym argumentem krytycznym dla każdego z tych trzech stanowisk. Pogląd indywidualistyczny odmawia rozstrzygnięcia zasadniczych kwestii politycznych i moralnych w drodze racjonalnej dyskusji – przez to jednak rozstrzyga je jakby „tylnymi drzwiami” i już niestety nie w oparciu o rozum. Hegemonistyczny sposób myślenia nie widzi jasnej i niedającej się zanegować różnicy między racją a siłą – jeśli twierdzi, że wszystko jest jakimś rodzajem dominacji, to pogląd ten nie jest już racją, ale kolejnym, partykularnym rodzajem dominacji. Stanowisko perfekcjonistyczne porusza się w ramach określonego, niezwykle doniosłego rodzaju metafizyki, w ramach którego samo się uzasadnia (zresztą skutecznie) przeciw odrębnym od niego, słabszym poznawczo poglądom – zdaje się jednak nie dostrzegać, że może być inny rodzaj metafizyki, w którym to zadanie samouzasadnienia jest dużo trudniejsze. Prezentuje on bowiem metafizykę wertykalną. Świat jest podzielony na to, co w górze i to, co na dole, na tamten świat Idei i ten świat cieni, na niebo i piekło (lub niebo i ziemię), na duszę i ciało. To, co ważne, nie jest na tym świecie, lecz w innym, wyższym świecie, w rzeczywistości wiecznych Form lub Absolutu. Z owej góry poucza się ten gorszy świat – relacja jest tu wertykalna. Poglądowi deliberacyjnemu bliższa jest natomiast inna metafizyka – metafizyka horyzontalna<sup>23</sup>. Można ją odnaleźć w tradycji żydowskiej, a wydaje się, że także Sokrates zbliża się do niej.

---

23 Na różnicę między wertykalną (np. Platónską czy chrześcijańską) a horyzontalną/energetyczną (np. żydowską i w pewnym stopniu także Sokratejską) metafizyką (transcendencją) zwrócił mi uwagę prof. M. Szulakiewicz.

Nie tamten świat się liczy, lecz ten, w którym teraz razem żyjemy. Prawdy nie odkrywa się poprzez „drogę w górę”, lecz na płaszczyźnie wspólnych znaczeń, w dialogu i rozmowie z równymi, w interakcji, w działaniu – interpretując krytycznie to, co jest między nami. Różnicę tę wydaje się oddawać Hannah Arendt, analizując uzasadnienie dla wypicia cykuty, jakie przedstawia Sokrates:

Sokrates mówi coś bardzo odmiennego od tego, co Platon każe mu powiedzieć w *Fedonie*. W *Obronie* Sokrates powiada bliźnim, dlaczego będzie żył, a także dlaczego, choć życie jest mu „drogie”, nie boi się śmierci; w *Fedonie* zaś wyjaśnia, jak kłopotliwe jest życie i dlaczego miło będzie umrzeć<sup>24</sup>.

Otóż będzie on żył, dlatego aby myśleć, wspólnie dyskutować, racjonalnie dociekać – umrze zaś nie dlatego, że gdzieś w górze jest prawdziwy świat, w którym osiągnie spełnienie, lecz dlatego, że życie tu, na tym świecie, między współobywatelami pozbawione rozważania i myślenia „nie jest warte przeżycia”.

#### SŁOWA KLUCZOWE

**polityka, natura, wspólnota, Sokrates, demokracja**

#### *Summary*

Łukasz Dominiak, *The Four Concepts of 'zoon politikon': Remarks Concerning the Problem of the Political Nature of Man*

The article examines four different models of understanding the concept of *zoon politikon*. It is presupposed that this classical notion can still serve as a means of description of the fundamental tenets of political life as it appears within contemporary political communities. The first model taken into consideration is called “the individualistic concept” and it generally tends to reduce the political space to the issue of economic management. The second model, “hegemonistic”, makes the public debate nothing more than a war of ideologies. The third model amounts to the “perfectionist view” and it seems necessarily involved in wise or just men’s looking down on their fellow citizens, so it carries

---

24 H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 233.

the conviction that some people may be possessed of truth whereas in democracy there can be only various opinions about what is true or just. The fourth model, "deliberative", is the most relevant one in the context of contemporary politics. Here the central, epitomic figure is Socrates, who does not possess the truth but is constantly seeking for it and searching possible answers in the realm of opinions, thus gaining excellence as humanly possible.

**Łukasz Dominiak**, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Wydziale Politologii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.