

CYPRIAN MIELCZARSKI
Uniwersytet Warszawski

DEMOKRACJA A FILOZOFIA OD PLATONA DO POSTMODERNISTÓW

Kwestia relacji między demokracją a filozofią jest jednym z najbardziej fundamentalnych problemów intelektualnych i filozoficznych w naszych czasach. Ostatnio interesują się nią nie tylko przedstawiciele szeroko pojętych nauk polityczno-społecznych, lecz także reprezentanci różnych filozoficznych orientacji neopragmatycznych, liberalnych i postmodernistycznych¹. Dzieje się tak dlatego, że zagadnienie to ma charakter uniwersalny i dotyczy wielu praktycznych i teoretycznych poziomów - od edukacji szkolnej i akademickiej aż po sferę polityki i skomplikowanej oraz budzącej wiele kontrowersji relacji między technologią a aksjologią². Jest to problem bardzo istotny, ponieważ, niezależnie od tego, co mówi się na temat obiektywnego istnienia wartości, przedstawiciele najnowszych orientacji filozoficznych, oddziaływanie społeczne tradycyjnych wartości potęguje się i według prognoz futurologizujących politologów i socjologów będzie na pewno tworzyło istotne skutki społeczne w XXI wieku.

Aspekt filozoficzno-społeczny tej kwestii możemy ujrzeć w zasadniczym pytaniu: czy obecnie jesteśmy w stanie przewyższyć pradawną, bo wywodząc się od Platona, opozycję między filozofią a demokracją tworzącą nowy typ racjonalności przekraczającej zasady tradycyjnej racjonalności, będącej dziedzictwem zarówno filozofii klasycznej i myśli chrześcijańskiej, jak i tradycji oświeceniowej?

Aby zrozumieć dyskurs dotyczący tego pytania należy przypomnieć istotny klasyczny konflikt między filozofią i demokracją, cofając się do epoki demokracji ateistycznej. Platon uważał, że funkcjonowanie tego ustroju oparte jest na mniemaniach (*dóksa*) nie mających nic wspólnego z wiedzą (*episteme*), ponieważ są one jedynie indywidualnymi punktami widzenia, oderwanymi od prawdziwej rzeczywistości pojęciowej i moralnej, którą można poznać jedynie za pomocą racjonalnej analizy filozoficznej prowadzącej do poznania dobra i zła. W efekcie ludzie w demokracji nie kierują się wiedzą na temat dobra, lecz subiektywnymi i partykularnymi punktami widzenia.

¹ Przykładem może być tekst R. Rorty'ego *The Priority of Democracy to Philosophy*, w: M. D. Peterson, R. C. Vaughan (red.): *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge 1988, s. 257-284; wyd. pol. *Pierwsze stwo demokracji wobec filozofii*, przeł. P. Dehnel. „Odra”, 1992, 7-8, s. 22-30. Por. R. Legutko: *Soft ci i demokracja*, wyd. intern., www/omp.org.pl/legutko6.htm.

² Znamienne jest, że na wydziałach technicznych uniwersytetów kanadyjskich obowiązuje przysięga inżynierów egzamin z etyki technologii, który jest warunkiem dopuszczenia do zawodu.

W sferze politycznej powoduje to pluralizm wzajemnie konkurujących opinii i koncepcji - dlatego filozof nazywa demokrację „bazarem ustrojów”³, na którym przewagę zdobywają ci, którzy w największym stopniu potrafią przypodobać się większości, ta zaś nie może stanowić jakiejkolwiek gwarancji prawdy, ponieważ nie reprezentuje ani wartości, ani wiedzy - jest jedynie iluzją przewagi, która nie ma jakoś ontologicznej, ani aksjologicznej i moralnej. W ten sposób w praktyce politycznej mniemania, natychmiast po przegłosowaniu, zamieniają się w czyn i uzyskują walor niepodważalnej społecznie prawdy. Demokratyczna równość i wolność inicjatywy politycznej wyzwoliły u obywateli rywalizację egoizmów i partykularyzmów, która spowodowała chaos polityczny i moralny, oparty na przypadkowych opiniach i działaniach⁴.

Nauka sofistów, oparta na relatywistycznych podstawach teoriopoznawczych, według Platona wzmagającą wulgaryzację życia politycznego i obywateli, ponieważ uczyli oni sztuki przekonywania w życiu publicznym przyczyniając się w istotnym stopniu do panowania mniemania i opinii, a nie wiedzy, oraz do podejmowania decyzji wynikających z indywidualnych lub grupowych interesów. Wychowanie oparte na retoryce uważał filozof za zgubne, ponieważ było ono pozbawione fundamentu etycznego. Uczeń sofistów Kallikles był przeciwnikiem filozofii jako nauki kształtującej postępowanie człowieka w sferze społecznej, o czym wiadczy jego słowa: „Bo filozofia to, wiesz, Sokratesie, rzecz wcale miła, jeżeli ktoś w miarę pobawi za młodu. Ale jeżeli ktoś w niej tkwił dłużej niż potrzeba, to gotowe zepsucie człowieka. Bo gdyby nawet miał naturę dzielną, to jeżeli zbyt długo w życiu filozofował, nadmierne nie nabędzie do wiadczenia w niczym z tych rzeczy, z którymi musi być obyty każdy, kto ma zostać dobrym i pietyknym, i szacownie znanym obywatelem. Nie nabiera się przecież nadmierne do wiadczenia w zakresie praw, wedle których płynnie życie w państwie, nie nabiera się wprawdy w słowach, których potrzeba w obcowaniu i stosunkach z ludźmi i prywatnych, i publicznych w ogóle znajomości życia zanika wtedy w zupełności. I niech się któryś wezmie do jakiegokolwiek czynności publicznej czy prywatnej, robi się mieszy, zupełnie tak samo, jak wyobraź sobie, mieszy b dzie polityk, gdyby przyszedł na wasze dyskusje i roztrząsania”⁵. Filozofia pojawia się tutaj jako dziedzina, która nie daje właściwego pojęcia o skutecznym działaniu prowadzącym do zaszczytów publicznych, ponieważ jest to nauka oderwana od życia, nie przynosić żadnej wiedzy na temat państwa i prawa, ani umiejętność przekonania kogokolwiek w życiu publicz-

³ *Państwo*, 557 d.

⁴ Por. R. Legutko: *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*. Kraków 1990, s. 56-60 *et passim*.

⁵ Platon: *Gorgiasz*, 484 c-e (tłum. W. Witwicki).

nym i prywatnym - jest zatem nieprzydatna w ustroju demokratycznym. Stanowi zaprzeczenie nie tylko retoryki, ale także wszystkich zasad funkcjonowania politycznego. Kallikles uosabia cechy jednostki wychowanej przez sofistów, w jego słowach widać konflikt między intelektualizmem i idealizmem filozofii a pragmatyzmem w realnym postępowaniu, prowadzącym do sukcesu zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym.

Te napastliwe wobec filozofii słowa bezwzględnie polityka mają istotny sens wytopiony i wychowawczy, ponieważ problem przeciwstawienia zasad filozoficzno-moralnych brutalnym czy sto wymogom życia praktycznego, a w szczególności życia politycznego pojawia się w doktrynach wszystkich niemal antycznych szkół filozoficznych. Opozycja ta stała się typowym motywem literatury filozoficznej i moralistycznej zarówno w Grecji jak i w Rzymie, wystarczy wspomnieć *Państwo* Platona, rozważania Arystotelesa na temat życia aktywnego i kontemplatywnego⁶ oraz problematykę etyczną Cycerona i Seneki. U wszystkich tych autorów etyczna refleksja na temat państwa i prawa nawiązuje do istotnego zagadnienia filozoficznego, jakim dla Greków była relacja między sferami, którą określano słowem *theoria*, co oznacza teoretyczne rozważanie i analizę rzeczywistości, a działaniem - *praxis*. W rzeczywistości spór między Platonem i sofistami w sferze politycznej i społecznej był sporem między zasadami wyznaczanymi przez filozofów a wymogami praktyki politycznej - spór ten jest pierwszym w dziejach cywilizacji ródziemnomorskiej konfliktem wartości z pragmatyzmem. Jego istotą stanowi rudymenarna opozycja między normatywną teorią i realistycznymi praktykami - chronologicznie jest to pierwsze przeciwstawienie między *theoria* i *praxis* w historii filozofii europejskiej. Idealistyczna koncepcja zawarta w platońskim *Państwie* jest totalną próbą uczynienia teorii filozoficznej praktyką polityczną, co okazało się niemożliwe do spełnienia we wszystkich dotychczasowych epokach.

Oczywiście w różnych czasach rozmaicie interpretowano intencje Platona⁷ - na przykład Cassirer uważał⁸, że filozof ten wykluczał rzeczywistą realizację swoich ideałów, ponieważ dostrzegał różnicę nie do usunięcia między państwem funkcjonującym na ziemi, a boskim państwem idealnym, podobnie jak później w. Augustyn rozróżnił *civitas terrena* i *civitas divina*, które miały powstać dopiero po nieuchronnej klisze imperium rzymskiego, czyli po końcu świata. Popper uznał koncepcję Platona za archetyp i symbol

⁶ *Etyka nikomachejska*, 1095 b-1098 a, 1177 a-1179 a. Zob. A. W. H. Adkins: *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*. "Classical Philology", 73, 4 (1978), s. 297-313.

⁷ Zob. R. Legutko: *Krytyka*, s. 115-127.

⁸ E. Cassirer: *The Myth of the State*. New Haven and London 1966, s. 63.

odwiecznego buntu przeciw wolno ci, dyktowanego intelektualnym i etycznym pragnieniem uzdrowienia chorego społeczeństwa⁹.

U wielu autorów antycznych, szczególnie w popularnej literaturze moralistycznej relacja między *theoria* i *praxis* nigdy nie była rozważana tak bezwzględnie i bezkompromisowo, jak czynił to Platon, który uważał, że nie wicie nigdy nie będzie dobrego i sprawiedliwego państwa, jeżeli rząd nie obejmą filozofowie, ponieważ tylko oni mają wiedzę na temat dobra i zła¹⁰. W odniesieniu do myśli i praktyki politycznej relacja między filozoficzną analizą a działaniem zamienia się często w przeciwstawienie, które ma szczególne znaczenie aksjologiczno-etyczne i dotyczy dwóch aspektów. Po pierwsze, odnosi się do kwestii sensu etycznego w działaniu politycznym - zarówno jeżeli chodzi o sformułowanie celu polityki czy ustroju, jak i o określenie moralnych granic właściwego postępowania w warunkach wyznaczonych przez realia polityczne. Aspekt ten niewątpliwie ma charakter raczej moralistyczny niż teoretyczno-ustrojowy, dlatego w wielu epokach był roztrząsany przez najwybitniejszych twórców literatury europejskiej od Szekspira do Alberta Camusa. Natomiast aspekt drugi dotyczy przeciwieństwa między filozoficzno-teoretycznym modelem ustrojowym, a rzeczywistymi wymogami realnych uwarunkowań polityczno-prawnych. Typowym przykładem takiego przeciwieństwa jest opozycja teoretyczna i praktyczna między platońskim modelem państwa idealnego, a realiami politycznymi w *póleis* greckich. Tacy sofisci jak Protagoras i Gorgiasz uważali, że zasady prawno-ustrojowe mają charakter względny, ponieważ są tworzone przez ludzi i zależą od warunków społecznych, co było zgodne z ich ogólnym relatywizmem teoriopoznawczym i politycznym. Zapoczątkowali oni utylitarystyczne pojmowanie kwestii ustrojowych, co oznaczało odrzucenie jakichkolwiek teoretycznych i filozoficznych założeń polityki - zwulgaryzowaną formą ich orientacji jest postawa Kalliklesa, który potępiał filozofię jako podstawka do skutecznego działania, a w szczególności politycznego.

Ekspozycja poglądów sofistów Platon ukazuje problem relacji między filozofią a ustrojem politycznym, stanowi czy bardzo istotne zagadnienie, szczególnie aktualne w naszej epoce. Teoretycy i badacze dzisiejszej demokracji wywodzą się z różnych dyscyplin społecznych i humanistycznych oraz liberalni publicyści przeważnie jednoznacznie orzekają, że jakiegokolwiek mieszanie polityki z filozofią stanowi zagrożenie dla skutecznego funkcjonowania współczesnej demokracji, która wymaga nade wszystko pragmatyzmu i dialogu społecznego, a nie ortodoksyjnej ideologii opartej na jakich-

⁹ Zob., K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*. Princeton 1971 (1 wyd. 1947); por. wyd. pol. *Spółczesne otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska. Warszawa 1993, s. 192-194, 211 *et passim*.

¹⁰ Por. *Państwo*, V, 473 d.

kolwiek zało eniach teoretycznych - obecnie jest to niemal powszechnie panująca opinia i należy ją uznać za kontynuację formacji wiatopoglądowej stworzonej przez sofistów. Teza ta potwierdziła historia XX wieku - w obszarze oddziaływania kultury zachodniej wszystkie próby zmierzające do zastosowania modelowych teorii filozoficznych jako podstawy funkcjonowania państwa skończyły się tragicznym niepowodzeniem mimo tego, że uciekały się przeważnie do siły i gwałtu wobec obywateli. Co więcej, na podstawie naszych bolesnych doświadczeń społecznych możemy stwierdzić, że zastosowanie jakiegokolwiek normatywnego modelu ustrojowego może się dokonać tylko i wyłącznie pod przymusem, ponieważ żadne społeczeństwo, niezależnie od jego stopnia rozwoju, jak dotychczas nie przyjęło dobrowolnie narzuconego z góry teoretycznego systemu wartości i wynikających z niego zasad praktycznego funkcjonowania społecznego - jaskrawym przykładem mogą być totalitaryzm sowiecki i nazistowski oraz maoizm, którego rodowód również wywodzi się z europejskiej lewicowej tradycji intelektualnej, nawiązując do idealistycznych rozważań ustrojowych.

Począwszy od Renesansu dyskusje wielu pisarzy politycznych na temat relacji między filozofią a polityką są w istocie przetworzoną kontynuacją tej problematyki, która jest istotą sporu między Sokratesem i sofistami w dialogach Platona. Kwestia przeciwstawienia teorii filozoficznej i praktyki politycznej występuje szczególnie często u autorów epoki Oświecenia, reprezentujących wszystkie ówczesne formacje polityczne i wiatopoglądowe, także te konserwatywne, które przywiązane były do tradycyjnych wartości religijnych, doktrynalnych i społecznych. Dobrym przykładem może być Edmund Burke (1729-1797), filozof i polityk brytyjski zwany ojcem konserwatywnego liberalizmu, namyślny krytyk rewolucji francuskiej i przeciwnik teorii umowy społecznej Rousseau¹¹. Uważał on, że wszelkie teoretyczno-filozoficzne problemy poruszane w sferze publicznej są szkodliwe, ponieważ budzą ducha niezgody i fanatyzmu¹² - wynikałoby z tego, że filozofia jest przeszkodą dla stabilnego politycznego funkcjonowania społeczeństwa. Jednak Burke był czytelnie aprobatywny dla indyferentyzmu metafizyczno-doktrynalnego z nastawieniem antyracjonalistycznym, jako że, według niego, jakakol-

¹¹ Burke był myślicielem bardzo ambiwalentnym, bronił na przykład demokracji amerykańskiej, ponieważ uważał, że wyrasta ona z brytyjskiej tradycji liberalnej, natomiast zwalczał rodzime siły demokracji francuskiej ukazując jej groźny, złowieszczy i diaboliczny potencjał - przewidział między innymi epokę krwawego terroru jakobinów, co przyniosło mu wielkie uznanie u monarchistów. Jego najbardziej znanym dziełem jest pamflet polityczny na rewolucję francuską, który stał się manifestem jej przeciwników: *Rozważania o rewolucji we Francji* (1790), wyd. pol. tłum. D. Lachowska. Warszawa 1994. Zob. wstęp P. Kłoczowskiego oraz najwybitniejszą biografię Burke'a: C. B. Cope: *Burke and the Nature of Politics*. University of Kentucky Press 1957 (vol. 1) i 1964 (vol. 2).

¹² L. Strauss: *Natural Right and History*. Chicago 1959; tłum. pol. T. Górski: *Prawo naturalne w wieloletniej historii*. Warszawa 1969, s. 281 n.

wiek ingerencja teorii w polityk prowadzi zwykle do zamieszania i chaosu, ponieważ nie ma na osi gn prawdy w działaniu politycznym posługują się rozumem - jest to racjonalistyczna uzurpacja niezgodna z tradycją polityczną, która jedynie może decydować o właściwościach stosowanych środków prawnych i politycznych. Tego typu tezy są klasycznym przykładem antydealistycznego ewolucjonizmu prawno-politycznego, który ma swoje korzenie w postawie klasycznych sofistów. Rozum bowiem zawsze oderwany od konkretnych realiów życia politycznego - to mniemanie odnosi się tak ogólnie do naturalnego uznania zasadniczej różnicy między praktyką a teorią normatywną. Taki sposób rozumowania stanowi kontynuację indyferentnej doktrynalnie orientacji solistycznej, będącej zaprzeczeniem radykalnych platońskich ideałów politycznych. Postawa Burke'a stanowi atak na racjonalistyczny doktrynalizm, a jego poglądy, chociaż typowo zachowawcze, można uznać za pierwsze systematyczne uzasadnienie demokratycznej orientacji antyideologicznej.

Miejscem roztrząsania teorii filozoficznych powinny być szkoły, a nie forum publiczne¹³ - te pragmatyczne słowa u konserwatywnego myśliciela zwracają szczególną uwagę. Rozumowanie tego teoretyka nie jest jednak oparte na relatywizmie moralnym i politycznym, ponieważ przekonywał on, że istnieje obiektywne potwierdzenie natury prawa - jest nią tradycja polityczna danego narodu. Prawa ustrojowe powinny być wypracowane przez długotrwały rozwój historyczny. Wolno więc, praworzędno i struktury politycznej nie można zaprojektować, ani zaplanować, można je jedynie odziedziczyć, dlatego uważał Burke, że liberalna konstytucja brytyjska jest prawowita, ponieważ stanowi rezultat wielowiekowego procesu, którego początek sięga *Wielkiej Karty Wolności* (1215 r.)¹⁴. Natomiast konstytucja francuska zasługuje jedynie na potępienie, ponieważ jest arbitralnym tworem racjonalistycznych myślicieli, których nazywa *sofistami*, co oznacza, że kojarzył tę formację z abstrakcyjnym nowinkarstwem politycznym, opartym na wyrozumowanych teoriach - najbardziej skrajnym przykładem takich teorii jest, wzorując się na platońskich ideałach, obfita twórczość wiceciowych utopistów komunistycznych¹⁵. Tezy tego brytyjskiego praktyka politycznego są radykalnym odrzuceniem charakterystycznej dla tej epoki optymistycznej wizji, według której można racjonalnie zaprojektować niezgodny z tradycją prawną słuszny urząd, zapewniający wszystkim sprawiedliwe życie oparte na powszechnym dostatku dóbr, równości i wolności. Spekulatywne poszukiwania tworzą złudzenie stworzenia optymalnego

¹³ *Ibidem*, s. 282.

¹⁴ Burke: *Rozważania...*, s. 50-52.

¹⁵ Najwybitniejszymi z nich są: J. Meslier (1664-1724), znany tylko z nazwiska Morelly (poł. XVIII w.) oraz G. Mably (1709-1785).

ustroju, co jest szkodliwe, ponieważ może spowodować niezadowolony lud i utrudni przeprowadzenie racjonalnych reform - ludzie, kierując się idealistycznymi założeniami, mogą stracić poczucie zdrowego rozsądku politycznego i stanąć podatni na argumentację dogmatyków. Burke sądził, że nie należy opierać ustroju zarówno na ustalonych wyrozumowanych systemach, ani na jakiegokolwiek teorii metafizycznej. Zawsze w znaczeniu pejoratywnym używał terminów „metafizyk” i „metafizyka”¹⁶, jego zapatrywania są zatem ostatecznym zerwaniem z Platonskim idealizmem politycznym i stanowi obronę praktycznej mądrości wynikającej z kumulacji tradycji. Jest on twórcą historyczystycznego konserwatyzmu - rewolucja jest złem, ponieważ zaprzecza ciągłość procesu historycznego, a powstała w jej wyniku umowa społeczna jest nienaturalna, jako że urząd zgodny z naturą musi wynikać z tradycji historycznej narodu i państwa. Burke był zatem obrońcą pozytywnego ewolucjonizmu ustrojowego, nie mającego nic wspólnego z metafizycznymi i racjonalnymi uzasadnieniami funkcjonowania państwa. Krytykując podstawy teoretyczne rewolucji francuskiej okazuje się on anty-indywidualistycznym przeciwnikiem sofistycznej koncepcji umowy społecznej, jednak z sofistami łączy go przekonanie, że każda jednostka funkcjonuje w określonej zbiorowości i dlatego musi przestrzegać jej zasad¹⁷ - ta zbiorowość jest ukształtowany historycznie naród i państwo.

Poglądy tego konserwatysty, zgodne z brytyjskim umiłowaniem tradycji, są jednak wyraźnym dowodem tego, że tak jak w intelektualnych środowiskach zachowawczych w owym czasie pojawia się przekonanie, że nie można opierać funkcjonowania państwa na jakimkolwiek systemie doktrynalnym. Z jednej strony Oświecenie jest epoką zerwania bezprecedensowego związku między metafizyką a teorią państwa i prawa, ale jednak w tym samym czasie niektórzy teoretycy chcą stworzyć racjonalne filozoficzne projekty ustrojowe i uczynić je zamiast religii podstawą funkcjonowania państwa (skrajnym przykładem są ówczesni komuniści). Rorty uważa, że wówczas zaczął się proces, który doprowadził do tego, że filozofia stała się dla intelektualistów substytutem religii¹⁸. Powstanie nowych doktryn totalitarnych, które wymyśliли filozofowie, byłoby potwierdzeniem tej tezy w sferze teorii państwa i prawa. Ponadto faktem jest, że w XX wieku wielu filozofów, artystów i intelektualistów - przykładem może być Sartre - zdeorientowanych i zrozpaczonych pustką ogłoszoną przez Nietzschego „mierci Boga” dało się uwieść „nowej religii”, jak był komunizm i maoizm.

¹⁶ Strauss, op. cit., s. 282.

¹⁷ O filozoficznych, społecznych i politycznych aspektach nauki sofistów zob. C. Mielczarski: *Spółeczna i polityczna myśl sofistów - Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 50 (2005, w druku).

¹⁸ Zob. P. Dehnel: *Richard Rorty. Filozofia bez filozofii*. „Odra”, 1992, 7-8, s. 23 et passim.

Przykład Burke'a wiadczy, że antytotalitarne tendencje liberalne były obecne już w różnych kierunkach myśli o wieceniowej. Nie tylko on ostrzegł przed absolutyzowaniem zarówno religijnych, jak i racjonalnych systemów w sferze społeczno-politycznej. Przede wszystkim typowo relatywistyczne poglądy Monteskiusza zapoczątkowały nowe, wyzwolone od wszelkich ograniczeń doktrynalnych, podejście do kwestii ustrojowo-prawnych. Uważał on, że właściwe prawa nie wymagają ani boskiego, ani naturalnego uzasadnienia, ponieważ są zależne od warunków geograficznych, społecznych i historycznych - na tym polega „duch praw”. Jego dzieło jest przekonującym argumentem przeciw wszystkim dogmatycznym doktrynom politycznym i filozoficznym - możemy je tak uważać za wiecznie aktualny symbol postawy antyplatońskiej w sferze polityki. Monteskiusz, podobnie jak Burke sądził, że filozofia i metafizyka w żadnym wypadku nie mogą być podstawą tworzenia praw. Obaj ci pisarze polityczni w sferze relacji między filozofią a polityką są spadkobiercami utylitarno-relatywistycznej orientacji, którą stworzyli starożytni sofisci, i która była przeciwna platońskiej koncepcji normatywnej. Otwarty stosunek Monteskiusza do kwestii systemów ustrojowych zasługuje na podkreślenie, ponieważ epoka Owieceniowa była czasem formułowania różnych idealistycznych i racjonalnych projektów ustrojowych. Niektóre z nich brały się z fascynacji demokracją ateńską i republikanizmem rzymskim, którego symbolem był Ciceron i jego teoria państwa i prawa, często interpretowana tendencyjnie w sposób nadmiernie idealistyczny i demokratyczny. Sam Rousseau miał wyraźnie nierealistyczny sentyment do bezpośredniej demokracji ateńskiej, domagał się między innymi, aby zasady suwerenności ludu opierać na funkcjonowaniu zgromadzeń ludowych, podobnie jak działało to w Atenach, co oczywiście było praktycznie i politycznie niewykonalne nawet w mniejszych państwach europejskich, nie mówiąc o Francji. Jego koncepcja państwa, jako umowy społecznej „wszystkich ze wszystkimi” w celu zapewnienia wolności i równości, jest kontynuacją idei konwencjonalizmu teoriopoznawczego i prawnoustrojowego, stworzonego przez formację klasycznej sofistyki. Doktryna Rousseau oparta była na głębokim przekonaniu, że realizacja „woli powszechnej” wszystkich obywateli jest jedynym lekiem na wszystkie choroby cywilizacji, niwelującym wszelkie partykularyzmy i interesy grupowe oraz partyjne. Zasada woli powszechnej była o wieceniowej transformacji greckiego pojmowania wolności obywatelskiej jako podporządkowania jednostek nadrzdnym prawom wspólnoty społecznej. Natomiast, jeżeli chodzi o konkretną treść praw Rousseau uważał, podobnie jak Monteskiusz, że zależna ona powinna od warunków społecznych i naturalnych. Obaj ci tytani epoki są patronami konwencjonalistycznego nurtu myśli społeczno-politycznej, który ostatecznie obalił całą dawną filozofię państwa i prawa, opartą na

transcendentalnych uzasadnieniach. Oczywiście ci przyczynił się do tego popularny w owej epoce nurt materialistyczno-utyliitarny. To Paul Holbach, a nie Marks, powiedział po raz pierwszy, że religia to „opium dla ludu”. Hume, idąc śladami sofisty Protagorasa twierdził, że nie można udowodnić prawdziwości wiary, a zatem niemożliwa jest racjonalna teoria Boga. To samo ci człowiek nie szuka zasady wiary, lecz percepcja otaczającego go świata. Wolno to autokreacja, a nie tylko wypełnianie obowiązków narzuconych przez tradycję.

Utyliitarni ci twierdzili, że każda jednostka kieruje się względami użytecznymi, które są podstawowymi kryteriami oceny rzeczywistości. Bentham uważał, że nie można mówić o interesie społeczeństwa nie rozumiejąc, na czym polega interes jednostek. Helwecjusz sądził, że interes własny i zaspokojenie pragnień jest rzeczywistym motorem działania ludzi - moralnie podlega prawom interesu. Idąc tropem Montaigne'a sądził, że adekwatnie nie da się określić natury człowieka, ponieważ jest ona zmienna, nieokreślana i niejednorodna. Kategorie dobra i zła w dotychczasowym ich rozumieniu nie są kategoriami, za pomocą których można opisać istotę człowieka. Prawdziwe cnoty możemy określić jedynie użyteczność - najlepsze jest to, co najlepiej służy największej liczbie ludzi¹⁹. Czytając powyższe tezy stanowicie zapowiedź dwudziestowiecznego pragmatyzmu, nietrudno zauważyć, że racjonalistyczno-utyliitarny zwrot, jaki dokonał się w tej epoce, przypomina pod wieloma względami racjonalistyczną emancypację wieku sofistów i Sokratesa - reakcją na tę emancypację była fundamentalistyczna etycznie i ontologicznie filozofia Platona, której najbardziej normatywnym elementem stała się koncepcja idealnego państwa, zgodnego z cnotą, rozumem i naturą.

Z podobną reakcją mamy do czynienia po rewolucji francuskiej, kiedy to rozkwitła, formująca romantyczny postaw, idealistyczna filozofia niemiecka oraz konserwatywna myślenie polityczne. Doktryna Kanta była próbą obrony klasycznej metafizyki i „najwyższego dobra moralnego”. Idea transcendentalnego absolutu pojawia się także u Fichtego, który uważał, że wszelka wiedza ma charakter obiektywny, a jej fundamentem jest tradycyjnie pojęta filozofia, oparta na apriorycznych formach poznania. Z kolei w ówczesnej myślenie konserwatywnej mamy do czynienia z reakcją wymierzoną przeciw racjonalistycznej filozofii pojmowanej jako obrazoburczy twór rewolucji, która rzeczywiście wyzwoliła wszystkie wyemancypowane -izmy kształtujące ówczesne postawy światopoglądowe. Najwybitniejszym przykładem tej reakcji są poglądy de Maistre'a, który był przeciwnikiem umowy społecznej i idei postępu; twierdził wprost, że władza pochodzi od Boga, a wszelka legislacja powinna być oparta na porządku boskim. Tworzenie

¹⁹ S. Filipowicz: *Historia myślenia polityczno-prawnej*. Gdańsk 2003, s. 242-248.

narodu i państwa za pomoc racjonalnych i konwencjonalistycznych założeń jest uzurpacja rozumu, który, oddzielony od wiary, musi popaść w zgubnych i doprowadzi do upadku człowieka - dlatego de Maistre był przeciwnikiem konstytucji. Podobne poglądy głosili romantycy posuwając się nawet do krytyki prawa pisanego, które nie może zastąpić ducha i to samo ci narodowej, opartej na przeszłości i głębi bokiej symbolice mitycznej. Pod wpływem romantyzmu ukształtowała się niemiecka historyczna szkoła prawnicza. Jej twórcą był Fryderyk Karl von Savigny, który, podobnie jak Burke uważał, że państwo i prawo jest emanacją ukształtowanego historycznie ducha narodu i zdecydowanie preferował prawo zwyczajowe - według niego ustroje stworzone za pomocą utilitarnego rozumu wyzbytego zakorzenienia w przeszłości są skazane na porażkę.

W XIX wieku, kiedy kształtowały się współczesne klasyczne postawy wiatopoglądowe, mamy do czynienia z pełnią i zróżnicowaniem palet postaw wobec demokracji. Głównym i konsekwentnym jej zwolennikiem był John Stuart Mill, który uważał, że jest to najlepszy urząd, ponieważ wolność uczy człowieka aktywności i umiejętności podejmowania wiadomego wyboru, co związane jest z kształtowaniem charakteru i poczucia odpowiedzialności. Według tego liberalnego filozofa to samo i osobowość człowieka formuje się poprzez aktywność w sferze publicznej, której swobodne funkcjonowanie jest głównym cechem demokracji - z pewnością ci postawa taka jest nową formą kontynuacji tradycji paidei obywatelskiej, stworzonej przez sofistów. „Praktyka polityczna” jest w istocie „moralnym wykształceniem”²⁰. Niewątpliwie poglądy Mill'a nawiązują do koncepcji Machiavellego - jego *virtù* to cnota i dzielność, która jest w istocie umiejętnością indywidualistycznej autokreacji w warunkach konkurencji ze strony innych. Jednak ten brytyjski apologeta wolności nie był rzecznikiem relatywizmu jako istoty demokracji. Przeciwnie - uważał, że jedynie demokratyczna wolność słowa zapewnia warunki, w których możemy poszukiwać prawdy. Z jego rozważań wynika, że akceptacja relatywizmu poznawczego oznaczałaby zamknięcie dyskusji na temat tego, co słuszne, a to byłoby zahamowaniem postępu²¹.

Alexis de Tocqueville, uważany obecnie za jednego z największych teoretyków demokracji, stwierdził, że dzieje naszej cywilizacji są naturalnym ciągiem zdarzeń i procesów prowadzących do coraz większej równości, stanowi jej istotę tego ustroju. Jegodzieło *O demokracji w Ameryce* (1835-1840) przepełnione jest fundamentalną kwestią: czy istnieje określony sposób myślenia i powszechnie uznane zasady, które możemy uznać za wyznacznik demokracji? Podobnie jak inni krytycy tego ustroju od czasów Platona, pod-

²⁰ Por. *ibidem*, s. 334 i 329 nn.

²¹ Zob. J. St. Mill: *On Liberty*, II; por. wyd. pol. *O wolności*, w: *Utilitaryzm, O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa 1959, zob. s. 184n, 192; por. Legutko, op. cit., s. 133.

kreślał niebezpieczeństwa płynące z panowania opinii publicznej, która stała się nowym rodzajem religii i fetyszem demokracji. Jej dominujące cechy to: zanik autorytetów, panowanie mas kształtujących powszechnie akceptowane „prawdy”, upadek filozofii i triumf pospolitych mniemań narzucanych przez większość, której tyrania zagraża jednostkom. Skutkiem tej tyranii jest izolacja, wyobcowanie i zanik tożsamości. Zgodnie z duchem Oświecenia, skuteczność demokracji uzależniał od poziomu edukacji oraz aktywnego i wiadomego udziału obywateli w życiu publicznym - wolno pojmował jako swobodę politycznego działania i równość szans. Francuski obserwator amerykańskiej rzeczywistości nie wierzył jednak, aby wiara w wolność i równość była dostatecznym czynnikiem ideologicznym stabilizującym demokrację. Dlatego jako fundament wychowawczy i niezbędny element tej formacji uważał religię podkreślając, że wszelkie ludzkie działania i obowiązki wywodzą się z idei Boga, od której pochodzą wszystkie inne idee²². Tocqueville, jakkolwiek zdawał sobie sprawę, że istotą demokracji jest niezależność i zmienność, dążył do zrozumienia, że religia przeciwdziała chaosowi i powściąga negatywne cechy człowieka. Ujawniają się one w demokracjach, a są to hedonistyczne rozpasanie bogactwa i instynktów. Dlatego niektórzy zarzucają mu instrumentalne traktowanie wiary, które pojawiło się już u sofistów, a później u Machiavellego. Tak czy inaczej, Tocqueville powtarza platoński argument, że bez Boga nie ma państwa!. Religia jest zatem niezbędnym ogólnoludzkim tożsamości uzupełniając formację demokratyczną, zaporą dla namiętności i fundamentem naszej cywilizacji i kultury, stanowi aksjologiczne spoiwo społeczne, nie można jednak posługiwać się nią jako narzędziem w walce o władzę²³ - trzeba przyznać, że stanowisko takie jest bardzo liberalnym i nowoczesnym rysem osobowości tego autora.

Wybitnym reprezentantem antydemokratycznej orientacji był Hegel, namiętny krytyk umowy społecznej i społeczeństwa liberalnego, które kojarzył, podobnie jak Platon, z rozkładem ontologicznym i moralnym. Sądził, że funkcjonowanie jednostek w relacjach opartych na utylitarnych interesach indywidualnych i grupowych jest przyczyną zaniku głębszych wartości społecznych, dezintegracji osobowości i zaniku poczucia tożsamości - rywalizacja partykularyzmów w każdym wypadku nie prowadzi do harmonii, jak twierdził to liberałowie. Społeczeństwo obywatelskie pojmował jako niepełne i bardzo powierzchowne formy egzystencji człowieka²⁴, której istota zawiera się w absolutnym podporządkowaniu jednostki idei państwa. U Hegla, podobnie jak wcześniej u Rousseau i później u Marksa, widzimy wyraźne

²² Zob. M. Król: *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk 2003, s. 138 n.

²³ Por. *ibidem*, s. 142.

²⁴ Zob. Legutko, op. cit., s. 134.

pragnienie podporządkowania jednostki społeczeństwu i państwu, które w XX wieku objawiło się we wszystkich formacjach totalitarnych. Filozof ten twierdził, że społeczeństwem powinno kierować „jedno decydujące indywidualium”, był zatem zwolennikiem pruskiej monarchii absolutnej, ponadto gloryfikował wyraźnie normatywne i policyjne funkcje państwa oparte na sile.

W drugiej połowie XIX wieku najbardziej wyrazistym i prowokującym krytykiem demokracji był Nietzsche, który konsekwentnie atakował wszystkie ideologie społeczne i formacje kulturowe oparte na równości, zarówno lewicowe, jak i chrześcijańskie. W zasadzie cała jego filozofia nasycona jest antyegalitaryzmem i kultem wyszłego, twórczego, energicznego i „dostojnego” indywidualium, które kreuje rzeczywistość. Sprzeciwiał się zasadzie równości wobec prawa i odrzucał ideał sprawiedliwej społeczności, uważał ją za zagładę indywidualności jednostki - równouprawnienie jest zagrożeniem dla sił twórczych, a tym samym dla kultury. Dlatego Nietzsche był zwolennikiem idei cesarstwa, które pojmował jako właściwą, hierarchiczną formę państwa, społeczeństwa i całej kultury - „porządek kastowy” jest „porządkiem naturalnym”, który zapewnia właściwe funkcjonowanie indywidualności. Mimo całej swej indywidualistycznej i relatywistycznej dezynwoltury filozof ten był, w odniesieniu do sfery społecznej, pórnym i archaicznym w swojej epoce epigonem Platona - domagał się na przykład, aby społeczeństwo dzieliło się na dwie kasty: ludzi pracujących (odtwórczo - red.) i ludzi wolnych (panów-twórców - red.), co uważał za warunek funkcjonowania wyszej kultury. Krytykował zarówno kapitalistyczny „kultur przemysłowy” oparty na uniformizacji i sprzedaży, jak i socjalizm twierdzący, że jest to „unicestwienie indywidualium” i „zbiorowe zwyrodnienie” człowieka. Kultura sprzedaży i automatycznego, niewolniczego produkowania i konsumowania dóbr powoduje dehumanizację i tworzy iluzję wolności. Z kolei ideał powszechnego dobrobytu niweczy podłoże dla silnych indywidualności i jednostek kreatywnych o wyjątkowej energii (por. *Ludzkie, arcyłudzkie*, 235)²⁵. Demokracja jest zatem zaporą dla woli życia, która jest kluczowym pojęciem indywidualistycznej etyki Nietzscheańskiej. Obecnie uważa się tego autora za proroka zagłady kultury w XX wieku - zagłady, którą niesie ze sobą nieuchronnie demokracja, ponieważ jej istotą jest sprzedaż, równość i zabójczy dla cywilizacji uniformizm kulturowy. Człowiek demokratyczny według Nietzschego jest pusty, wyzbyty wartości i wielkich idei. Filozof przewidywał zwycięstwo tego ustroju w XX wieku i postrzegał demokratyzację w sferze kultury i sztuki za ostateczne unicestwienie prawdziwych wartości, opartych na ekspresji tego, co oryginalne, wzniosłe i nieprzeciętne. Jego wizja społeczeństwa była całkowicie sprzeczna z obecnymi ideałami

²⁵ Zob. Z. Kuderowicz: *Nietzsche-fenomen kultury nowoczesnej*. „Edukacja filozoficzna”, 14 (1992), s. 184.

powszechnego dostępu do kultury, wszechogarniającej socjalizacji formacji demokratycznej i ogólnej polityki wyrównywania szans wszystkich jednostek. Cała filozofia Nietzschego jest totalnym zaprzeczeniem demokracji, którą autor *Antychrysta* postrzegał jako koniec człowieka, kultury i prawdziwej sprawiedliwości, pojmowanej jako naturalne wywyższenie tych, którzy na to zasługują (tak samo uważał Platon). Oczywiście najbardziej kontrowersyjnym, a obecnie dla nas niemal karykaturalnym elementem jego doktryny, jest koncepcja nadczłowieka, czyli indywidualności, która, w odniesieniu społecznym, swoim istnieniem i twórczością nadaje sens egzystencji pozostałym zwykłym ludziom, składającą swoim podporządkowaniem konieczną ofiarę na rzecz genialności wybitnych jednostek.

Interpretacja Nietzschego zawsze powodowała kontrowersje i sprzeczne opinie. Jedni widzieli w nim wielkiego i ostatniego humanistę oraz porażającego proroka końca prawdziwej cywilizacji. Inni oskarżali go o stworzenie wszystkich zniewalających i groźnych archetypów myślenia autorytarnego, elitarnego, reakcyjnego i totalitarnego. Oczywiście przyczynił się do tego fakt, że naziści zaadaptowali do swoich celów jego ideę nadczłowieka i rasy panów. Mimo to, w XX wieku kwestie nietzschowskie roztrząsali wszyscy ci artyści i filozofowie, którzy odczuwali trwogę powodowaną skutkami erupcji egalitaryzmu i agnostycyzmu - wystarczy wspomnieć Spenglera, Ortega y Gasset, Webera, Tomasza Manna i egzystencjalistów, a nawet myślicieli chrześcijańskich, takich jak Mounier. Z pewnościami problemy, które prowokował ukazał Nietzsche, są nadal aktualne, ponieważ dotyczą one konfliktu między tradycyjnymi wartościami opartymi na duchowości, hierarchii i wysokim stylu, a kulturą masową, która jest powszechnie dominującym elementem i symbolem współczesnej demokracji. Uniformizm kulturowy globalizacji, dla niektórych, jest spełnieniem czarnych przepowiedni tego filozofa. Należy jednak podkreślić, że zasadnicza jego teza nie potwierdziła się - ustrój demokratyczny nie okazał się systemem blokującym rozwój osobowości i energii twórczej. Przeciwnie, sprawdziła się teza Tocqueville'a, że demokracja zapewnia człowiekowi największe możliwości rozwoju²⁶. Obserwując pozycje najwybitniejszych jednostek w naszej epoce łatwo dostrzec, że najbardziej kreatywne indywidualności łamią dotychczasowe bariery kulturowe, naukowe i technologiczne. W tym aspekcie potwierdziła się myśl Nietzschego, że rolę najwybitniejszych osobowości jest być „ponad” wszelkimi ograniczeniami narzucanymi przez każdą dotychczasową tradycję.

Dzisiejsi postmoderniści i pragmatycy idą tropem hermeneutyki kulturowej Nietzschego, który mówił, że świat jest subiektywnym „przedstawi-

²⁶ Por. M. Król, op. cit., s. 140.

niem” lub „wykładni”, czyli kreacji dokonanej przez aktywny podmiot²⁷. Nie ma jedynego transcendentnego (lub transcendentalnego) sensu wiata, istnieją nieprzeliczone sensy uzależnione od aktywności, kreatywności, predyspozycji i uwarunkowań podmiotów. Filozofia postmodernistyczna jest w istocie antyplatonistycznym i nietzscheanistycznym dowartościowaniem mniema, które są nieustannie i koniecznym re-interpretacją rzeczywistości - naturalnych cech tych mniem jest zmienność i kreatywna subiektywność. Możliwość powiedzenia, że „dekonstrukcja” jest stałym „przewartościowaniem wszystkich wartości” ujętym w aspekcie konkurencyjności ze strony innych przewartościowań. Kryteria tej konkurencyjności nie mogą być oparte na jakichkolwiek obiektywnych, naukowych, estetycznych bądź religijnych podstawach, ponieważ nie ma absolutu poznawczego, i w ogóle teoretycznego, nie istnieje. Postmoderniści są zatem dziedzicami tradycji teoriopoznawczej wywodzącej się od sofistów i sceptyków. Rorty twierdzi, że wszystkie doktryny i systemy są konwencjami, „grami”, „słownikami” lub uzurpacjami intelektualnymi. Tak przygodnym uzurpactwem może być zarówno jakaś teoria prawa natury, jak i każdy teoretyczny model człowieka czy państwa. W tym kontekście stawia pytanie, czy liberalna demokracja potrzebuje filozoficznego uzasadnienia, i odpowiada na nie zdecydowanie negatywnie twierdząc, że z punktu widzenia praktycznego i politycznego funkcjonowania tego ustroju, wszelkie systemy i paradygmaty, zarówno metafizyczno-moralne, jak i racjonalne (w tradycyjnym ujęciu o wieceniowym) są irrelewantne²⁸. Pragmatyk ten daje do zrozumienia, że wszystkie modele wiata i człowieka oparte na określeniu „ja”, „poznaniu” czy „życiu” są jednakowo uprawnione w ustroju opartym na wolności - dlatego dla dobra osiągnięcia demokratycznych celów politycznych wskazana jest zrównoważona obojętność wobec wszystkich postaw doktrynalnych. Mieszanie polityki z filozofią nie jest zasadne, ponieważ jest sprzeczne z typowymi dla demokracji i jedynie skutecznymi racjonalnymi celami. Wszystkie -izmy mogą prowadzić do nietolerancji i fanatyzmu, które są zagrożeniem dla demokracji. Dlatego nie potrzebuje ona żadnej „antropologii filozoficznej” uzasadniającej podejmowanie określonych działań, decyzji ustrojowych i konstrukcji społecznych. Demokracja jest praktyczno-politycznym problemem dotyczącym współdziałania jednostek, a nie obiektywizacją określonych wartości, planu historycznego czy tej określonej teoretycznej natury człowieka. Należy zatem dać pierwszeństwo pluralizmowi demokracji, a nie filozofii. Spory moralne i polityczne mogą na sprowadzać do ogólnych zasad, o ile traktujemy owe zasady jako podstawę osiągnięcia zgody społecznej. Natomiast podstawy filozoficzne

²⁷ Zob. M. P. Markowski: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 2001 (2 wyd.), s. 103-109, por. 98 n.

²⁸ R. Rorty, op. cit., wyd. pol., s. 29; por. s. 25 n *et passim*.

konstytuując określony model człowieka należy odrzucić, podobnie jak Jefferson odrzucił *Pismo wi te* jako paradygmat polityki, chociaż był człowiekiem głąboko wierzącym.

Co więcej, tak ogólnie przyjęte wzorce demokratyczne nie wynikają z jakichkolwiek obiektywistycznych założeń. Liberalny teoretyk sprawiedliwości, Rawls twierdził: „Filozofia rozumiana jako poszukiwanie prawdziwego niezależnego porządku metafizycznego i moralnego nie może dostarczyć żadnego powszechnego uzasadnienia dla politycznej koncepcji sprawiedliwości w ramach społeczeństwa demokratycznego”²⁹.

Wywody Rawlsa i Rorty’ego, idące tropem sofistów, Burke’a i Monteskiusza potwierdzają klasyczną tezę liberałów, według której przestrzeń demokratyczna będzie zawsze wypełniona różnymi, wzajemnie niewspółmiernymi, a często przeciwnymi koncepcjami „najwyższego dobra”, „natury” i „człowieka”³⁰. Jeśli uznamy za pragmatyków i postmodernistów, że filozofia nie może mieć pretensji do obiektywizmu i naukowego uzasadniania wiary, klasyczna opozycja między filozofią i demokracją przestaje być istotnym problemem epistemologicznym. Niewątpliwie potwierdzają oni powszechną opinię, że warunkiem skutecznego funkcjonowania demokracji jest szeroko pojęty „koniec ideologii”, co oczywiście nie może oznaczać całkowitej filozofii pojmowanej jako analiza funkcjonowania człowieka w wolnym społeczeństwie. Najwybitniejszym przykładem takiej koncepcji filozofii jest teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, który uważa, że obecnych warunków egzystencji społecznej, a także współczesnego człowieka nie można opisać za pomocą jakiegokolwiek systemu metafizycznego. Dlatego należy odejść od, jak to określają, tradycyjnej „racjonalno-kognitywno-instrumentalnej” na rzecz „racjonalno-komunikacyjnej”, której celem jest analiza „stosunków intersubiektywnych” między komunikującymi się jednostkami³¹. Nowy, pluralistyczny i antyobiektywistyczny racjonalizm powinien być zorientowany społecznie, a nie „meta-fizycznie” i „meta-epistemologicznie”. W tym społecznym ujęciu zadaniem filozofii jest badanie aktów konstytuujących porozumienie, współdziałanie, oddziaływanie i dialog, a nie tworzenie założeń epistemologicznych, metafizycznych i aksjologicznych. Według tej koncepcji, zadaniem filozofa jest badanie wpływu kontekstów historycznych i społecznych na procesy komunikacyjne. Takie traktowanie filozofii wywodzi się z opcji fenomenologicznej, dezaktualizuje cały aksjologiczny kontekst opozycji między filozofią i demokracją. Haber-

²⁹ J. Rawls: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. "Philosophy and Public Affairs", 14 (1985); cyt. wg Rorty, op. cit., s. 26.

³⁰ Por. J. St. Mill: *On Liberty*, II; zob. wyd. pol.: op. cit., s. 148-151, por. s. 133.

³¹ J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1999, s. 639-640.

mas zajmuje si „wiatem prze ywanym” przez jednostki i wpływem tego wiata na społeczne procesy komunikacji, a nie konsekwencjami fizjologicznymi i kulturowymi tradycyjnych przeciwie stw, tworząc spór wokół demokracji takich, jak potoczna opozycja między prawdą i relatywizmem, wartością i skutecznością, idealizmem i pragmatyzmem, moralnością i permissywnością, kulturą i antykulturą. Filozofia Habermasowska tworząc założenia indyferentnej epistemologicznie i „afilozoficznej” doktryny komunikacji jest współczesną próbą odpowiedzi na pytanie ze strony filozofii o demokrację, które obecnie oznacza dyskurs na temat: czy rzeczywiście można stworzyć i upowszechnić (!) nowy pragmatyczny racjonalizm filozoficzny i społeczny, czy zniweluje on wymienione wyżej przeciwieństwa i czy będzie wystarczającym spoiwem współczesnej formacji demokratycznej?

Summary

The author presents the essence and the ancient origin of the controversy between the idealistic and normative principles of philosophy and the utilitarian attitude of democracy. This opposition is universal and can be seen on many levels: in education (both in schools and in universities), ethics, politics, and in relations between technology and axiology. The conflict arose in the period of the Athenian democracy. According to Plato the democratic constitution is totally opposed to truth, values and knowledge, because it is based on opinions (*doxai*). The spirit of democracy is reflected in the relativistic and pragmatic art of persuasion, taught by the sophists and contrary to rational philosophical analysis leading to cognition of good and evil. Plato and the sophists gave rise to the opposition of theory and praxis, emphasized by the classical philosophy. The fundamental aspect of that opposition is the contrast between a philosophical theoretical model of a constitution and the requirements imposed by political and legal realities. The article contains a general comparison of several philosophers' views on that subject. Among others, the author discusses the opinions of Burke, Montesquieu, Mill, Tocqueville, Nietzsche, and the contemporary liberals and postmodernistic pragmaticists who are convinced that modern democracy needs no philosophical justification because all systems and paradigms created by moral and by rationalistic thinking are „irrelevant” (Rorty) in regard to democracy. Life in democracy will be always the meeting point of various, in compatible, and often contrary, normative ideas. Habermas, on the other hand, sees the task of philosophy, adjusted to the requirements of our times, in investigating acts that produce agreement, cooperation, influence and dialogue, and not in creating epistemological, metaphysical and axiological systems that would serve as the basis for politics.