

Ł u k a s z K o w a l i k

Wojna, utopia, wspólne życie

presbytēs ōn ēti paizei
(Platon, *Meneksenos*, 236c)

Jacek Hołówka, *Dzienniki filozoficzne*: t. 1: *O polityce przemocy*, t. 2: *O ustroju idealnym*, t. 3: *O państwie wynegocjowanym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, 314 + 316 + 352 s.

Ukazały się trzy tomy esejów prof. Jacka Hołówki, w których etyk, filozof analityczny, a do niedawna redaktor naczelny „Przeglądu Filozoficznego” przybliży sławne postacie z dziejów filozofii polityki oraz komentuje ich poglądy. Trzy tomy dotyczą kolejno: władzy narzucanej siłą (*O polityce przemocy*), wizji utopijnych (*O ustroju idealnym*) oraz koncepcji umowy społecznej, które doprowadziły do wytworzenia współczesnych form demokracji liberalnej (*O państwie wynegocjowanym*).

Trzeba podkreślić, że pierwszy tom dotyczy przede wszystkim wojny, a tylko częściowo polityki wewnętrznej opartej na przymusie (państwo autorytarne). Książka na temat wojny nabrała nieoczekiwanie aktualności po ataku Rosji na Ukrainę 24 lutego 2022 roku. Dotyczy to zwłaszcza ostatniego rozdziału, „O wojnie sprawiedliwej”, opowiadającego, jak prowadzenie wojny jest pojmowane we współczesnym świecie – a dokładniej, jak było pojmowane, gdy jeszcze wydawało się, że po długich dziesięcioleciach, jakie upłynęły od końca II wojny światowej, nie będzie już w Europie możliwa agresja wojenna jednego państwa na drugie.

1. Kto mówi?

Charakterystyczne cechy stylu filozoficznego prof. Hołówki są następujące. Po pierwsze, wydaje mu się nużące powtarzanie dobrze znanych sformułowań, które student może usłyszeć na wykładzie lub znaleźć w podręczniku. Dlatego np. prof. Hołówka nie pisze o „teoriach umowy społecznej”, tylko o „państwie wynegocjowanym”, a wyjaśniając pojęcie przedmiotu idealnego u Platona, nie odwołuje się do „piękna samego w sobie”, tylko do schematu działania automatycznej skrzyni biegów w samochodzie (Hołówka 2021b, s. 12–13).

Po drugie, prof. Hołówka lubi doszukiwać się wieloznaczności, niespójności lub niestałości w poglądach omawianych filozofów. Dlatego np. podkreśla, że inną koncepcję wykladał Platon w *Państwie*, a inną w *Prawach*, podobnie John Rawls w *Teorii sprawiedliwości* i w *Liberalizmie politycznym*, a John Stuart Mill w *Utylitaryzmie* i w rozprawie *O wolności* itd. Często też sięga prof. Hołówka do różnych cytatów, sąsiadujących ze sobą w jednym dziele, i wskazuje, że budzą rozbieżne skojarzenia.

Po trzecie, prof. Hołowce obce jest dążenie do wzorcowego ujęcia jakiejś kwestii raz na zawsze w ściśle ustalonych terminach. Wręcz przeciwnie, jego żywiołem jest wielostronność, symultaniczność, różnorodność, tymczasowość, ulotność i zmienność. Filozofia analityczna w wykonaniu prof. Hołówki to filozofia Proteusza, słowna wirtuozeria – filozof jest magikiem, który na naszych oczach dokonuje dzieła przemiany sensów, metamorfozy znaczeń. Ludzką zdolnością do wynajdywania i śledzenia wielości nieoczekiwanych skojarzeń jest wyobrażnia. Być może też należałoby tłumaczyć ten styl uprawiania filozofii temperamentem sangwinicznym – którego znakiem rozpoznawczym jest błyskawiczne uleganie chwilowym inspiracjom, a następnie droga naprzód w poszukiwaniu nowych wrażeń, oczywiście także intelektualnych.

Poczucie humoru prof. Hołówki jest dobrze znane wszystkim, którzy mieli okazję się z nim zetknąć osobiście. Jest to poczucie humoru sokratejskie – wnikliwe, niespodziewane, czasem pozornie niedorzeczne, ale zawsze dobroduszne dla rozmówcy, poprawiające wspólny nastrój i ukazujące świat od pogodnej strony. Dlatego u każdego z omawianych autorów prof. Hołówka umie zarówno znaleźć jakiś pogląd godny uwagi, jak i wskazać pomysły niezręczne, źródło zbędnych nieporozumień i sofistycznych nadużyć.

2. Kogo poleca?

Jakie są własne poglądy prof. Hołówki? Czy łatwo jest odczytać z książki jego osobiste sympatie i antypatie?

Z całą pewnością prof. Hołówka woli podejście empiryczne, realistyczne i pluralistyczne od wszelkich uproszczeń, abstrakcji, aksjomatów, dogmatów,

kategorii, zasad, paradoksów, utopii i niesprawdzonych ideałów. Każda nazbyt jednostronna wizja świata budzi jego zniecierpliwienie, ponieważ natychmiast przychodzą mu na myśl wątpliwości. Woli oprzeć się na drobnych prawdach z życia codziennego, o ograniczonym zasięgu, ale dobrze sprawdzonych w osobistym doświadczeniu przez pokolenia zwyczajnych ludzi. Nie chce więc, aby filozofowie wtłaczali rzeczywistość w wydumane przez siebie, a rzekomo niewzruszone schematy.

Dlatego w pierwszym tomie prof. Hołówka najbardziej ceni Tukidydesa, przenikliwego historyka, który umiał samodzielnie napisać mowę, jaką rzekomo wygłosił Perykles, uzasadniając przystąpienie Aten do wojny peloponeskiej, a przy tej okazji dając wyraz wartościom drogim dla kultury ateńskiej – z jej demokracją, sztuką, swobodnym życiem i filozofią. Jednocześnie ten sam Tukidydes milcząco oskarża Ateny o prowadzenie brutalnej polityki przemocy, gdy opisuje negocjacje pomiędzy Atenami a nieszczęsną wyspą Melos. Jej mieszkańcy to typowi idealisci polityczni – wierzą w sprawiedliwość, w pomoc dobrych ludzi i bogów. Giną wszyscy, zmasakrowani przez Ateńczyków na mocy „prawa natury”, „prawa silniejszego”, które pozwala drapieżnikowi rozszarpać swą ofiarę.

U Ateńczyków, zwłaszcza w osobie ich wodza Peryklesa, dostrzega prof. Hołówka realizm, gotowość do wojny w obronie narodowych wartości, wśród których szczególne miejsce zajmuje kultura, i te cechy wydają mu się godne podziwu. Ale także ten lud uległ skłonności do nadużywania siły, budowania potęgi imperialnej, posługiwania się tytułową w pierwszym tomie „polityką przemocy”. Przyczyną była „pułapka [opisana przez] Tukidydesa”. Aby móc uniknąć wojny, trzeba być przygotowanym do wojny, ale ta gotowość zamienia się w wyścig zbrojeń, a on nakazuje niekiedy właśnie wywołać wojnę – z uzasadnieniem, że jest to wojna zapobiegawcza (prewencyjna). Tukidydes pierwszy opisał to błędne koło, a przez następne stulecia wiele mocarstw naśladowało bezwiednie tę politykę. Trzeba jednak odróżnić militarizm od wzniosłej idei obrony ojczyzny – w mowie Peryklesa zostaje zachowana pod tym względem wzorcowa równowaga. I tu prof. Hołówka nas zaskakuje, ponieważ śmiało postanawia ująć przesłanie Peryklesa w jedenastozgłoskowe wiersze, aby wyjaśnić, za jakie wartości żołnierz ateński ginął w wojnie peloponeskiej.

za wszelką cenę ochronić swe miasto
z muzyką, sztuką, sporem filozofów
i świątyniami, w których ludzie wznoszą
błagalne prośby o dobry los dzieci.
[...]

I łatwiej przyszło mu rozstać się z życiem
niż z miastem, w którym wzrastał jako chłopiec,
mając w pamięci ateńską swobodę,
mity, legendy, pomniki i łaźnie.

(Hołówka 2021a, s. 40)

Przypomina się napis na cmentarzu we Lwowie: *Mortui sunt ut liberi vivamus* – „Oni zginęli, żebyśmy mogli żyć wolni”.

W drugim tomie serii prof. Hołówka nie tak łatwo znajduje bliskie sobie poglądy. Tom ten zawiera różne utopijne koncepcje państwa, wobec których autor odczuwa zazwyczaj dystans, nawet jeśli próbuje docenić dobre intencje, jakimi kierowali się pomysłodawcy tych ustrojów. Utopijna forma rządów, stawiająca wszystko na jedną kartę i od niej uzależniająca szczęście obywateli, ma jednak skłonność, aby wyradzać się w jakiś rodzaj rządów autorytarnych czy totalitarnych lub jakąś odmianę dyktatury. Dlatego w tomie drugim prof. Hołówka zdaje się najbardziej sympatyzować z wnikliwą badaczką dyktatur i totalitaryzmów, Hanną Arendt, która dostarcza analizy socjologicznej kręgów władzy, jakie wytwarzają się wokół autorytarnego przywódcy państwowego.

Wreszcie w tomie trzecim, najbliższym sposobowi myślenia samego autora, prof. Hołówka za najbardziej inspirujące uważa zderzenie dwóch ściśle współczesnych prądów filozofii politycznej – liberalizmu i komunitaryzmu – prowadzących ze sobą łagodną, lecz nieustępliwą rywalizację. W ślad za znawcą tego współzawodnictwa, Danielem Bellem, prof. Hołówka proponuje przyjrzeć się spotkaniu żydowskiego liberała i katolickiej komunitarystki, którzy ulegają swemu wzajemnemu urokowi, ale też chcieliby dyskretnie ukształtować drugą stronę zgodnie z wyznawanymi przez siebie wartościami. Okazja przydarza się w paryskiej restauracji, a powód wydaje się z początku błahy: jak jeść tradycyjną francuską zupę cebulową z grzankami? Czy po prostu tak, jak się chce (liberał), czy też tak, jak nakazuje zwyczaj (komunitarystka)? Ten przypadek wydaje się prof. Hołowce szczególnie wdzięczny jako punkt wyjścia do dalszych analiz i do dalszego rozwoju liberalno-komunitarnego romansu.

3. O czym opowiada?

a) Wojna

W tomie pierwszym, *O polityce przemocy*, prof. Hołówka (2021a) ukazuje różne postacie powracającego w dziejach przekonania, że rządzenie polega na „wymuszaniu posłuszeństwa” (s. 7). Przekonanie takie wydaje się naturalne w stosunkach wojskowych, ponieważ żołnierz musi spełniać rozkazy dowódcy. Ale przez wątpliwą analogię także mężowie stanu kierujący państwem chcą rozkazywać reszcie obywateli, a obszar stosunków międzynarodowych widzą jako arenę walki. „Pułapka” opisaną przez Tukidydesa jest argumentacja, że „aby uniknąć walki w przyszłości, musimy walczyć teraz” (s. 10). Doprowadza

to państwa agresywne do uznania, że „nigdy nie warto zamieniać zwycięstwa na pokój” (s. 11).

Bezlitośni tyrani narzucają poddanym swoją wolę – i wszyscy zgadzamy się, że to niedopuszczalne. Ale czy mogą tak samo postępować dobrzy tyrani, tzn. władcy autorytarni prowadzący swój kraj do rozkwitu, a obywateli do szczęścia? Czy istnieją w ogóle „dobrzy tyrani”? Kimś takim pragnął być w starożytności władca Sycylii król Hieron I, jak to wynika z dialogu Ksenofonta z Aten. Czy warto ryzykować zawiść poddanych, przypisując sobie szczególne prawa? „To prawda, że tyran ma lepszych kucharzy, ale za to jest narażony bardziej niż ktokolwiek inny na celowe zatrucie” (s. 13).

Władcy autorytarni muszą żyć w stanie ciągłej podejrzliwości, traktując ludzi wokół jako mniej lub bardziej niebezpieczne figury i pionki w swojej grze. W renesansie Niccolò Machiavelli pragnął dowieść swej znajomości reguł polityki spisując w *Księciu* swoje obserwacje na temat bezwzględnej walki o władzę. Wartością nadrzędną jest tu skuteczność utrzymania się przy władzy i umiejętność narzucenia innym swej woli. Tak rozumiany talent polityczny (wł. *virtù*) to jednak w praktyce „śmiałość, która popycha do zbrodni” (s. 16).

W czasach nowożytnych odżył ideał „dobrej tyranii” – tym razem pod postacią monarchii absolutnej, sprawowanej przez królów mających na celu szczęście kraju i zamożność poddanych. Jedną z teorii takiego ustroju jest *Lewiatan* Thomasa Hobbesa. Warunkiem pomyślności jest nadal posłuszeństwo. Należy jednak być posłusznym nie tyle samowoli króla, ile prawom natury, które są prawami odkrywanymi przez rozum. Porządek czy ład państwowy – jest wymaganiem rozumu, a król tylko uosabia ten porządek. Przewodzenie wspólnocie politycznej nie jest przywilejem władcy, lecz jego obowiązkiem. Jeżeli władca nie będzie umiał wywiązać się z tego zadania – i zacznie postępować nierozumnie – musi być przygotowany na wojnę domową lub rewolucję, jak angielski król Karol I.

Wielka rewolucja francuska miała być obaleniem niesprawiedliwych rządów przemocy, ale jak wiadomo, sama szybko przeobraziła się w rządy przemocy. Ten tok wydarzeń starał się wyjaśnić Edmund Burke w *Rozważaniach o rewolucji we Francji*. Powraca u niego starożytna myśl, że demokracja niemająca poszanowania dla porządku prawnego wyradza się w rządy tłumu, czyli ochłokrację (którą my dzisiaj nazywamy czasem anarchią), a niedługo potem sięga po terror i przekształca się w dyktaturę.

Europa po wojnach napoleońskich próbowała wrócić do dawnej monarchii i szukając drogi środka sądzono, że poddani mają okazywać posłuszeństwo nie tyle z obawy przed represjami, co z własnej inicjatywy, w trosce o dobrze rozumiany interes wspólny, który wyraża się w utrzymaniu porządku państwowego. Takie konserwatywne oblicze miał projekt G.W.F. Hegla, aby podporządkować się „duchowi” zbiorowości, do której się należy. „Celowe pozowa-

nie na jednostkę wyizolowaną, samotną, odrębną i prywatną to błędne nastawienie” (s. 27–28). Młodzieńczy romantyzm musi ustąpić dojrzałej i odpowiedzialnej postawie obywatelskiej – jednostka z własnej woli powinna wesprzeć swoją wspólnotę, odnaleźć w niej własną tożsamość i chętnie zachowywać panujące obyczaje.

W epoce napoleońskiej wojna została otoczona nimbem chwały i ofiarnej służby, a dodatkowo uznano walkę za sztukę, która ma swoich znawców i wirtuozów – zwycięskich wodzów. Generał Carl von Clausewitz postanawia zbadać sztukę prowadzenia wojny i w tym celu pisze traktat *O wojnie*. Ponieważ wojna jest umiejętnością – nie może być prowadzona żywiołowo i wszelkimi dostępnymi środkami, lecz musi mieć swoje racjonalne reguły postępowania, składające się na teorię.

Wojna jako sztuka ustąpiła w XX wieku wojnie totalnej, wyzbytej zasad, prowadzonej bez litości i zmierzającej do zagłady przeciwnika za wszelką cenę, nawet w warunkach całkowitego wyrzeczenia się człowieczeństwa. Do takiej wojny doprowadził Europę niemiecki dyktator Adolf Hitler. W książce-manifeście *Mein Kampf* (wydanej ostatnio po polsku) można śledzić zawile, a jak dziś uważamy, także chorobliwe drogi jego myśli i emocji, które wydały złowrogięgo wodza, jego własny kraj zamieniły w system totalitarny, a kraje podbite w piekło na ziemi.

Czy po tych doświadczeniach można w ogóle trwać przy idei wojny jako środka uprawiania polityki? Jak powinno prowadzić się wojnę, żeby nie zamieniła się w wojnę totalną, źródło bezdyskusyjnego zła? Niemiecki emigrant w Ameryce, Hans Morgenthau, dawał wyraz przekonaniu, że gotowość sięgania po środki wojenne jest podstawą realizmu w polityce, i nie powinno się ulegać utopijnemu pacyfizmowi. Panujące współcześnie na Zachodzie poglądy na humanitarną formę prowadzenia wojen opisał Michael Walzer. „Jest to coraz częściej wojna zdepersonalizowana. Nikt nie patrzy przeciwnikowi w oczy” (s. 36).

Książka prof. Hołówki ukazała się kilka miesięcy przed wybuchem wojny na Ukrainie, gdy jeszcze wydawało się, że „głębszych komentarzy na temat wojny nie powinniśmy się spodziewać od filozofii w najbliższym czasie” (s. 312).

b) Utopia

Tom drugi, *O ustroju idealnym*, zawiera klasyczne wizje państwa stworzone przez wielkich filozofów i działaczy politycznych na drodze spekulacji, czyli w postaci narzuconego z góry schematu. Zdaniem prof. Hołówki (2021b), są to wszystko wytwory politycznego „idealizmu”, ponieważ metodą jest tutaj rzekomy wgląd w wewnętrzne zależności pewnego układu myślowego. Stosunek

samego prof. Hołówki jest do tych pomysłów zazwyczaj krytyczny. Przyczyna jest prosta: „Ludzie nie zechcą dobrowolnie żyć tak, jak zaleca Platon. Trzeba ich będzie poddać stałemu nadzorowi i zmuszać do posłuszeństwa” (s. 16). Filozoficzne teorie państwa zbyt często okazują się utopiami – wydają się dobrze opracowane, tylko dopóki pozostają tworem myślowym. Są jednak „idealistyczne” także w tym sensie, że nie liczą się z realiami ludzkiej psychologii. Często chciałyby tę psychologię zmieniać – i to siłą.

Nazwa „idealizmu” najmocniej zrosła się z filozofią Platona. Punkt dojścia jego spekulacji politycznych to instytucja Nocnej Rady z późnego dialogu *Prawa*. Ma być to władza oparta na autorytecie wiedzy (władza filozofów), ale z perspektywy historycznych prób realizacji takiej doktryny, widać tu „rządy kapłanów”, „rządy biurokratycznej oligarchii” (s. 19).

Arystoteles starał się być w swoich wnioskach bardziej życiowy i mniej konserwatywny, opisując swój „ustrój właściwy” (*politeia* – to samo słowo, co w tytule *Państwa* Platona, ale treść nieco inna; podobnie jak *eĩdos*, platońska „idea”, jest już u Arystotelesa tłumaczona jako „forma”, ponieważ inaczej się ją pojmuje). Ustrój ten można umownie nazwać „republiką obywatelską” (s. 22). Jest on w zasadzie demokracją, ale niezdegenerowaną (w rządy motłochu), a więc taką, w której obywatele reprezentują wysoki poziom etyczny i kierują się w życiu wzniosłymi wartościami (cnotą), a przede wszystkim wyczuciem dobra wspólnego. Taki stan Hegel nazywał „etycznością” czy „obyczajnością” (niem. *Sittlichkeit*), nie ukrywając, że wzoruje się na ustroju ateńskim. Ale przekonanie, że obywatele sami z siebie będą taki wysoki poziom etyczny zachowywać – jest właśnie nadzieją utopijną i w tym sensie system Arystotelesa (i Hegla) jest „idealizmem”.

Podobnie wyidealizowany charakter ma też ustrój rzymski zachwalany przez Cyncerona (za greckim historykiem Rzymu Polibiuszem) – ustrój idealny, bo rzekomo łączący w sobie elementy zarówno monarchii (władza konsulów), arystokracji (senat) i demokracji (zgromadzenia ludowe). Ten „ustrój mieszany” to gloryfikacja rzymskiej republiki ze „starych, dobrych czasów”, utopia rzutowana w przeszłość i przyszłość. Dokonał jej bowiem Cynceron, gdy w rzymskim życiu publicznym narastał kryzys zwiastujący wojny domowe, gdy ambitne jednostki – wielcy wodzowie, tacy jak Juliusz Cezar – zapragnęły sprawować w państwie władzę dyktatorską „pierwszego obywatela”, co, jeśli miałoby zostać utrwalone, wydawało się republikanom takim jak Cynceron zmierzać w stronę władzy despotycznej wschodnich królów. Historia pokazała, że tak właśnie się stało – i początkowy „pryncypat” rzymskiego cesarstwa, zachowujący przynajmniej puste pozory republiki, przerodził się później w orientalny „dominat”. Opowiadają o tym książki prof. Aleksandra Krawczuka, który w bieżącym roku kończy 100 lat życia (Krawczuk 1986, 1991).

Gdy do starożytnej teorii władzy cesarskiej dołączyła się teologia chrześcijańska, w Bizancjum powstała wizja teokratyczna, a na Zachodzie pojawił się

problem dwuwładzy cesarza i papieża, współlistnienia hierarchii świeckiej i duchowej. Odrębnym statusem instytucji Kościoła zajął się św. Augustyn w traktacie *O Państwie Bożym*. Jest to społeczność – znów, idealna, bo obejmująca np. także istoty niewidzialne, jakimi są anioły – celowo przeciwstawiona instytucji państwa ziemskiego, które opiera się na przemocy. Tak jak w biblijnych pradziejach Kain zabił Abla, tak też u założenia światowej potęgi, miasta Rzymu, Romulus zabił brata Remusa, gdy ten ośmielił się bezprawnie przekroczyć wyznaczone umową granice terytorialne. Od tej brutalnej, ziemskiej rzeczywistości, opartej na ludzkich namiętnościach, ma człowieka wyzwolić przynależność do niewidzialnego Państwa Bożego. Tylko że po pierwsze, ta koncepcja opiera się na wierze, a jak pisze prof. Hołówka: „Wiarygodność tych idei każdy osądza sam swym rozumem przyrodzonym” (s. 26). Po drugie, w warunkach doczesnych nośnikiem idei Państwa Bożego jest Kościół, instytucja ziemska i w tym sensie podatna na wszelkie nadużycia właściwe dla zwykłych śmiertelników.

Arystotelesowska perspektywa „dobra wspólnego”, o które dbać jest obowiązkiem władcy, powraca u wielkiego średniowiecznego arystotelika – św. Tomasza z Akwinu. Prof. Hołówka, omawiając tomistyczną teorię państwa, opiera się na niewielkim dziełku św. Tomasza, rozprawie *O władzy* (właśc. „O królowaniu”, *De regno*), napisanej z przeznaczeniem dla Hugona II, króla Cypru.

W historii myśli politycznej zasłynął też inny św. Tomasz – autor *Utopii*, św. Thomas More – ponieważ w 1935 roku został on kanonizowany w Kościele katolickim jako męczennik stawiający opór królowi-tyranowi Henrykowi VIII, który w duchu reformacji zerwał więzy z Rzymem i ogłosił się głową kościoła angielskiego. Nie wiadomo, czy sam Morus nie byłby zaskoczony takim obrotem sprawy – jego religijność pozostawała bardzo bliska ewangelicznej wizji powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa, a tego domagała się również reformacja, a w każdym razie zwolennicy gruntownej reformy pobożności, tacy jak Erazm z Rotterdamu. Także poglądy polityczne Morusa były swoiście renesansowe, zatem śmiało zmierzały do reformy świata, porzucenia zadawnionych zwyczajów i przeobrażenia stosunków międzyludzkich. Ale takie wezwanie do budowania społeczeństw alternatywnych często nabiera potencjału rewolucyjnego. Tym samym wiąże się z nim zagrożenie nieodłączne od wszelkich rewolucji. Do tych zagrożeń należy, po pierwsze, konieczność przymuszenia innych ludzi do szczęścia w utopijnym porządku. Po drugie: czy wizja życia, jaką proponuje nam utopia, nie jest czystym marzeniem, a zatem po prostu złudzeniem? Na wyspie Utopia ludzie pracują dobrowolnie, ochoczo, z radością, a wszystkiego dla wszystkich wystarcza. Można mieć cichą nadzieję, że tak kiedyś będzie wyglądać życie, ale starać się zmusić rzeczywistość, żeby taką była, to niebezpieczny krok wszelkich rewolucji. Na marginesie warto zauważyć, że do tradycji *Utopii* More’a nawiązuje także

np. wznowiona niedawno w przekładzie polskim „hipisowska” utopia Aldousa Huxleya *Wyspa*, jego ostatnia powieść (1962), umieszczona w egzotycznej scenerii, a oparta na zachodniej nauce i duchowości Wschodu (Huxley 2017).

Niemiecki socjolog Max Weber, w *Polityce jako zawodzie i powołaniu*, opisuje wzorowo spełnianą rolę obywatela-urzędnika w służbie swojemu krajowi. Także ta wizja, choć tak daleka od rewolucyjnej gwałtowności, pociąga, zdaniem prof. Hołówki, pewne wymagania utopijne. Na uwagę zasługuje jednak inspirująca koncepcja stanu urzędniczego jako pośrednika między rządem a opinią publiczną (resztą obywateli). Dziś jednak wiemy dobrze, że także biurokratyczna władza urzędników może nieznosnie uprzykrzyć życie obywatelowi.

Przed chwilą w związku z More’em stwierdziliśmy, że wiara w utopię zazwyczaj łączy się z pragnieniem przewrotu, rewolucji (nawet jeśli jest to pokojowa rewolucja hipisów, wierzących w *Wyspę* Huxleya). Prof. Hołówka omawia postacie dwóch sławnych rewolucjonistów rosyjskich: Włodzimierza Lenina (*Co robić?*) i Lwa Trockiego (*Zdradzona rewolucja*). Przypomina też dramatyczny, historyczny kontekst ich działalności.

Tom *O ustroju idealnym* kończy się przeprowadzoną przez Hannę Arendt analizą ustroju totalitarnego. Taki układ książki ma być przestrożą, że piękne marzenia, od których zwykle zaczynają idealiści i utopiści, mogą w realnym życiu rozwiać się jak sen, a rzeczywistość odwołująca się do utopii może przerazić nas spełnieniem koszmaru.

c) Wspólne życie

W tomie trzecim, *O państwie wynegocjowanym*, prof. Hołówka (2021c) przypomina historyczne koncepcje, które doprowadziły do powstania współczesnych konstytucyjnych państw demokracji liberalnej. Jest on przy tym zdania, że w dziejach namysłu nad ustrojem republikańskim (republika i demokracja to pojęcia bliskoznaczne, bo republika to po prostu demokracja pośrednia) dają się wyróżnić dwa nurty. W jednym z nich nacisk kładziony jest na konieczność podporządkowania się przez wszystkich obywateli wspólnym prawom. Ostatecznego uzasadnienia praw dostarcza konstytucja. Warto przypomnieć, że w języku angielskim słowo „konstytucja” oznacza po prostu ustrój państwowy, w postaci pewnej struktury sprawowania władzy, stąd tak niezrozumiałe na polskim gruncie rozróżnienia, jak „konstytucja niepisana” i „konstytucja spisana”. Dla nas konstytucja musi być spisana, bo jest aktem prawnym, a nie abstrakcyjną strukturą czy zbiorem zwyczajów. W drugim nurcie filozofii polityki kładzie się nacisk nie na podporządkowanie prawom, lecz na pierwotną swobodę jednostki i jej autonomię względem wspólnoty. Według zwolenników tego nurtu, państwo nie powinno człowiekowi niczego narzucać, lecz

wszelka współpraca jednostki z władzą ma być dobrowolna. Z tego względu, jeśli wspólnota ma w ogóle działać, a nie być narażana na ciągłe wstrząsy i rewolty oburzonych obywateli, należy wykształcać w obywatelach motywację do współpracy, w postaci poczucia odpowiedzialności za państwo. Inaczej obywatele mogą na każdym kroku odmawiać swojej zgody na odgórne postanowienia.

Historia nurtu konstytucyjnego zaczyna się w Oświeceniu, gdy po angielskiej wojnie domowej, w czasach Johna Locke’a, postanowiono oprzeć rozumienie polityki na nowych zasadach niż hobbesowskie posłuszeństwo naczelnikowi państwa (suwerenowi). Teraz suwerenem, niejako właścicielem państwa, jest cały naród, a jego wola wyrażana jest w postaci praw przez zbiorowe ciało przedstawicielskie (tj. parlament), które sprawuje nadzór nad rządem, doglądając, czy prawa są przestrzegane. Naprawdę więc w państwie rządzą nie pojedynczy ludzie, lecz prawa, ponieważ tylko prawa są wyrazem woli całej zbiorowości. Ściślej, zamiast o woli, należałoby mówić o rozumie. W optymistycznej, oświeceniowej wizji świata i człowieka, ludzie są z natury wyposażeni w rozum i dlatego prawa są przejawem uświadomienia sobie przez ludzi ich własnych potrzeb oraz zasad niezbędnych do spełnienia wspólnych zamierzeń.

W Oświeceniu francuskim odpowiednikiem Locke’a był Monteskiusz. Był on przedstawicielem ruchu prawników, którzy w epoce Ludwika XV (kluczowe były już po śmierci Monteskiusza wydarzenia lat 1765–66) postanowili odebrać królowi nadmiar władzy absolutnej i powierzyć go tzw. parlamentom, które jednak w tradycji francuskiej były zgromadzeniami sędziów. Prawnicy zebrani w parlamentach (a docelowo w jednym powszechnym parlamencie) mieli zatwierdzać wszystkie decyzje monarchy, a jeśli uznałiby, że decyzje króla są niezgodne z prawem, mogliby nie zezwolić na ich wprowadzenie w życie (por. Rostworowski 2004, s. 358–359, 584–586). W ten sposób powstała koncepcja politycznej władzy sędziów, którzy mają być trzecią władzą w państwie obok władzy ustawodawczej i wykonawczej, a bez ich zgody (sąd najwyższy, trybunał konstytucyjny itp.) władza nie może być sprawowana. We Francji, stawiając opór królowi, współpracowali ze sobą prawnicy, filozofowie i masoni. Czołowym przedstawicielem wszystkich trzech kręgów był Monteskiusz. W rozprawie *O duchu praw* Monteskiusz odróżnia republikę, monarchię i despotyzm, ale ponieważ stosuje metodę aluzji, ironii i niedopowiedzeń, nie możemy być pewni, czy jest zwolennikiem monarchii parlamentarnej (jak w Anglii), czy wszelką monarchię uważa za despotyzm, tylko nie jest z czytelnikiem szczery. W każdym razie Monteskiusz rzuca hasło cnoty obywatelskiej, jaką ma być „miłość równości”. Przyszli rewolucjoniści sądzili, że kierują się właśnie tą cnotą czy też miłością.

Jeszcze dalej francuską rewolucyjną koncepcję republiki rozwinął Jean-Jacques Rousseau. Jego hasłem była z kolei „wola powszechna”, której

zagadkowa natura nieustannie jest przedmiotem sporów i dyskusji. Czy widzieć w niej sumienie, niesamolubny głos serca, zwrócony ku dobru wspólnemu i łączący wszystkich obywateli w braterską wspólnotę? To brzmi sentymentalnie i utopijnie. Czy w praktyce „wola powszechna” nie stanie się narzędziem w rękach dyktatorów i zwolenników terroru, którzy swoje postęпки będą tłumaczyć odwołując się do tej nieuchwytniej kategorii?

Bardziej trzeźwa i wyzbyta emocji miała być filozofia polityczna Immanuela Kanta. Prof. Hołówka zatrzymuje się zwłaszcza nad *Projektem wieczystego pokoju*. Jednym z warunków osiągnięcia trwałego stanu równowagi w polityce międzynarodowej miało być wprowadzenie we wszystkich krajach ustroju republikańskiego

Zasada trójpodziału władz, którą według szkolnej wiedzy wprowadził Monteskiusz, nie zdobyłaby sobie w historii aż takiej sławy – i nie stałaby się, jak to dzisiaj obserwujemy, dogmatem, co do którego uważa się, że jego naruszenie prowadzi do totalitaryzmu – gdyby nie została przyjęta w konstytucji amerykańskiej. Prof. Hołówka wybiera, spośród tzw. ojców-założycieli ustroju amerykańskiego, Jamesa Madisonsa, aby dokładnie przyjrzeć się argumentom padającym w jego publicystyce na łamach czasopisma „Federalista”. Poglądy Madisonsa reprezentują pierwszy nurt republikański wyodrębniony przez prof. Hołówkę, ponieważ Madison podkreśla, że „republika opiera się raczej na prawie niż na woli ludu” (s. 201), a zatem obok izby niższej parlamentu (gdzie wyrażana jest „wola ludu”) powinna też istnieć izba wyższa, ostoja nadrzędnych wartości, wspólnego interesu całego kraju (federacji stanów). W Ameryce ponadto najwyższym aktem prawnym jest konstytucja, a ostatecznym interpretatorem konstytucji jest Sąd Najwyższy – spełniło się więc marzenie Monteskiusza o politycznej roli sędziów, bez których woli, zgodnej z wyznawaną przez nich „miłością równości”, żadna władza nie będzie mogła obowiązywać.

Na kontynencie europejskim kolejny filozoficzny etap na drodze ku doktrynie liberalnej wiąże się z twórczością Johna Stuarta Milla. Prof. Hołówka nie zatrzymuje się na klasycznych rozprawach *Utylitaryzm* i *O wolności*, lecz porównuje ich przesłanie z traktatem *O rządzie reprezentatywnym*: „ostatecznym celem społeczeństwa powinien być udział wszystkich we władzy najwyższej” – pisze tam Mill (s. 220).

Wśród ogólnie znanych nazwisk wielkich filozofów może dziwić postać polskiego socjologa Zygmunta Balickiego, który był jednym z wczesnych inspiratorów późniejszej polskiej „narodowej demokracji”. Myśliciel ten nie dożył jednak czasów dwudziestolecia międzywojennego, więc nie można go obciążać odpowiedzialnością za kształt, jaki przybrał ruch narodowy w kolejnych fazach swego rozwoju. Prof. Hołówka przywołuje Balickiego jako zwolennika pewnej koncepcji parlamentaryzmu. Z ruchem narodowym ma ta koncepcja tylko to wspólne, że parlament ma być miejscem poszukiwania zgody

narodowej, jednomyślności i braterstwa. Ta prosta idea sprawia dziś, że przecieramy oczy ze zdumienia, tak bardzo przywykliśmy do czegoś wręcz przeciwnego – parlamentu jako areny walki przeciwnych stronnictw. Ponieważ Balicki sądzi, że wykorzystuje tylko pojęcie „woli powszechnej” Rousseau, więc jego koncepcja może podlegać podobnym zarzutom o naiwność i utopijność.

Michael Oakeshott i Robert Nozick mają ilustrować dwie odmiany współczesnego liberalizmu. Obaj ci autorzy reprezentują daleko posuniętą nieufność wobec państwa i w ogóle wielkich zbiorowości (które Oakeshott określa łacińskim słowem *universitas*, czyli „społeczność powszechna”), mających skłonność do narzucania jednostce czegoś, czego ona sobie wcale nie życzy. W swojej koncepcji „liberalizmu konserwatywnego” Oakeshott broni więc prawa jednostki do prywatności, głosi sceptycyzm wobec wielkich zbiorowych doktryn i działań; chce, żeby zbiorowość zostawiła jednostkę w spokoju, pozwalając jej nie angażować się we wspólne sprawy, a nawet izolować się wobec społeczeństwa. Podobnie Nozick próbuje ograniczyć państwo do jego całkiem minimalnego wymiaru, graniczącego niemal z anarchią. Ale prof. Hołówka jest wobec tej ostatniej propozycji dość sceptyczny, wyczuwając w niej jakiś podkład niepotrzebnego, przesadnego uporu i awanturnictwa.

Przyszłość liberalnej demokracji należy do wzajemnego współdziałania (czy może raczej współzamieszkiwania) dwóch zasadniczych stronnictw: bardziej prawicowego (komunitaryzm) i bardziej lewicowego (liberalizm), z ożywczą domieszką rywalizacji (niekiedy powodującą większe napięcia światopoglądowe). Złotego środka między nimi poszukiwał John Rawls, który nie otrzymał w książce prof. Hołówki osobnego rozdziału (choć jego myśl jest omawiana w związku z komunitaryzmem), być może dlatego, że już w ubiegłym roku 2021 prof. Hołówka wypowiedział się na jego temat przy okazji konferencji „Przeglądu Filozoficznego” poświęconej właśnie Rawlsowi. W napisanym wtedy artykule prof. Hołówka przypisuje Rawlsowi sięganie po wszystko, co najlepsze we współczesnych, rywalizujących ze sobą koncepcjach państwa. W efekcie powstaje ustrój, który prof. Hołówka określa skrótem POLD – czyli „Praworządność i Opiekuńczość w systemie Liberalnej Demokracji” (Hołówka 2021d, s. 169). W omawianej książce zderzenie liberalizmu z komunitaryzmem zostaje ukazane na podstawie pracy Daniela Bella.

4. Czy polityki można się uczyć od filozofa?

Czy polityki można w ogóle uczyć się od filozofa? Za przykład weźmy Platona.

Nie ulega wątpliwości, że dwa najbardziej rozbudowane jego dzieła na temat polityki, a więc dialogi *Państwo* (10 ksiąg) i *Prawa* (12 ksiąg), będąc cenione tylko przez tych, którym bliskie jest myślenie utopijne (państwo ideal-

ne), i to o bardzo konserwatywnym obliczu. Do entuzjastów tego typu filozofowania nie należy, jak mogliśmy się przekonać, prof. Hołówka. Nie są mu także bliskie inne paradoksy Platona (w znaczeniu starogreckim: poglądów prowokacyjnych).

Tak na przykład w dialogu *Gorgiasz* Sokrates twierdzi wyzywająco, że będąc filozofem, jako jedyny naprawdę zajmuje się polityką, jak należy.

Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden, oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną (*Gorgiasz* 521d; Platon 1999a, s. 443).

Według tego zapewnienia, to nie realny udział w życiu państwowym czyni kogoś politykiem, lecz inteligentny namysł nad zasadami wspólnego życia.

W *Obronie Sokratesa* filozof wprost wyznaje, że „ja tylko tak prywatnie ludziom doradzam [...], a publicznie wystąpić nie mam odwagi: pójść na mównicę w tłum między was i rad udzielać państwu” (*Obrona Sokratesa* 31c; Platon 1993, s. 197). Jest bowiem przekonany, że „człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny” (*Obrona Sokratesa* 32a; Platon 1993, s. 198).

Platońską teorię życia państwowego można znaleźć w dialogu *Polityk*. Istnieje sześć form ustroju, z których trzy są prawidłowe (praworządne), a trzy są wynikiem upadku tamtych. Porządek wymarzony przez filozofów to ustrój siódmy (302c; Platon 1999b, s. 557–558). Królestwo wyradza się w tyranie, zniekształceniem arystokracji jest oligarchia, a demokracja praworządna i bezprawna są do siebie mimo wszystko dla Platona tak podobne, że dla zepsutej demokracji nie proponuje nawet osobnej nazwy w rodzaju „ochlokracji” czy „anarchii”. Demokracja jest przez Platona określana jako najgorszy z ustrojów praworządnych, ale zarazem najlepszy z ustrojów niesprawiedliwych (303a). Innymi słowy, najlepsze jest królestwo, potem arystokracja, potem demokracja, a wśród ustrojów zepsutych najlepsza jest demokracja bezprawna, gorsza od niej oligarchia, a najgorsza tyrania (Platon 1999b, s. 558). Pomysł Platona na sprawiedliwość w państwie to oczyścić politykę – jak złoto – od dyktatury wojskowej, władzy sędziowskiej i demagogów wiecowych (Platon 1999b, s. 559). Wszędzie bowiem w tych sferach rzetelne argumenty przegrywają z bezzasadnymi żądaniami i manipulacją retoryczną.

Najciekawszy jednak pomysł Platona to władza pojmowana dość osobliwie – jako wiedza psychologiczna. Najlepszym władcą, czyli „typem królewskim” (*basilikós*), byłby ten, kto by potrafił dobierać ludzi sprawujących urzędy, kierując się ich osobowością, czyli cechami charakteru. Aby w społeczeństwie panowała harmonia i umiarkowanie, cechy charakteru różnych obywateli muszą się między sobą przeplatać. Najłatwiej, twierdzi Platon, wytlumaczyć to na przykładzie z jednej strony ludzi odznaczających się męstwem (*andreía*), a z drugiej strony rozważą (*sōphrosýnē*). Ci pierwsi rwą się do

walki, drudzy cenią sobie gnuśny spokój. Pierwsi, z powodu swojej porywczosci, mogą doprowadzić ojczyznę do zguby, wikłając ją w niepotrzebne konflikty. Drudzy są ulegli i niezdolni do obrony prawowitych interesów państwa. Dlatego ludzi znajdujących się u władzy trzeba dobierać tak, aby wzajemnie równoważyły się ich zdolności – typ porywczy musi mieć zawsze u boku swoje dopełnienie: powściągliwego towarzysza. Nominalnym „królem” jest zaś filozof, czyli teoretyk, żyjący w prywatnym zaciszu, ale posiadający wiedzę o duszy – potrafiący doradzić społeczeństwu, kogo należałoby obsadzić na kluczowych stanowiskach władzy wykonawczej w państwie. Koncepcja ta jest dziś dla nas zaskakująca i chyba przez to mało znana. „Królewska umiejętność” (*basilikē*) – to przeplatanie charakterów męźnych i rozważnych, twierdzi Platon w konkluzji dialogu *Polityk* (311b; Platon 1999b, s. 569).

Filozoficznie uprawiana polityka to, jak sugeruje Platon, „sztuka posługiwania się miarą” (*metrētikē*), czyli umiejętność wskazywania „tego, co leży pośrodku między skrajnościami” (*tò méson tōn eschátōn*) (284e). Być może poszukiwany przez filozofów ustrój siódmy, idealny, prawdziwie „królewski”, ale w sensie innym niż monarchia z ustroju pierwszego czy tyrania z szóstego, to zatem spontaniczne i przyjazne współżycie obywateli między sobą, niezależne od jakichkolwiek oficjalnych praw ustrojowych.

Na podstawie *Polityka* możemy sądzić, że filozof miałby być kimś w rodzaju wszechwładnego doradcy, czyli „szarej eminencji”. Kimś takim, jak wiadomo, próbował być sam Platon na dworze tyrana Dionizjosa Młodszego w Syrakuzach. Jest to odwieczna pokusa filozofów. Jednak o tym, jak dokonuje się upadek z mistyki w politykę, opowiada na przykładzie historycznej Szarej Eminencji (spowiednik kardynała Richelieu) przywoływany już Aldous Huxley (2014).

Inny polityczny dialog Platona, *Meneksenos*, to jeden z najlepszych jego utworów, ale mało kto pamięta o jego istnieniu. Jest rzadko czytany przez filozofów, a nawet jego autentyczność bywa czasem podważana (co prawda bardziej dla zasady niż z przekonaniem). Powód jest osobliwy – w dialogu nie ma pozornie nic o filozofii. Zawiera szczątkową fabułę i patriotyczną mowę pogrzebową na cześć bohaterów poległych za ojczyznę.

Z tą poważną treścią kontrastuje zarys fabularny – stary Sokrates chce udowodnić przed pięknym młodzieńcem Meneksenosem, że filozof potrafi lepiej układać mowy niż niejeden polityk. „Ty, Sokratesie, zawsze wyśmiewasz mówców” (*aei sý prospaízeis, ὃ Ὕκrates, τοὺς ῥητόρας*, 235c) – stwierdza Meneksenos. Filozof udaje, że czuje się zmieszany, chcąc wystąpić w roli mówcy: „Będziesz się ze mnie śmiał, gdy zobaczysz, że chociaż jestem stary, wciąż jeszcze się wygłupiam (*presbýtēs ὄν ἐτι παίζειin*)” (236c). Ale ostatecznie zapewnia swojego ucznia: „Gdybyś mnie poprosił, żebym się rozebrał do naga i tańczył, to zrobię to dla ciebie, skoro jesteśmy sami” (*eí me keleúeis apodynta orchēsasthai, charisaimēn án, epeidē ge mónō esmēn*, 236d).

Filologowie klasyczni także nie bardzo są zachwyceni *Meneksenosem*. Wielki polski filolog Tadeusz Sinko stawiał w swoim wiekopomnym podręczniku pewne zastrzeżenia:

[*Meneksenos* Platona] nie dosięga wyżyn mowy Peryklesa, a staje się przynajmniej interesujący przez to, że celem jego jest złagodzenie złej opinii wyrażonej w *Gorgiaszu* o wielkich przywódcach demokracji ateńskiej, których rządy uznaje się teraz za bardzo dobre. Fikcja, że tej mowy nauczył się Sokrates od Aspazji po pokoju Antalcydasa (386 r.), a więc w 13 lat po swej śmierci, jest równie niepoważna, jak fałszywie patetyczny ton tej mowy (Sinko 1959, s. 863).

A więc Sokrates docenił demokrację dopiero, gdy umarł, a nawet wtedy nie możemy być pewni jego szczerości. Ale dlaczego treść *Meneksenosa* jest tak bardzo podobna do mowy Peryklesa z *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa? Czyżby filozof chciał powiedzieć to samo po swojemu, czyli dodając od siebie ironiczny kontekst? Historyk Tukidydes, który na użytek swojej książki napisał mowę Peryklesa, trzymał się założenia, że powtarza słowa usłyszane od samego Peryklesa. Odpowiedzią filozofa na tę retoryczną sztuczkę jest jego własna mowa, rzekomo usłyszana od kochanki Peryklesa, hetery Aspazji. Sokrates przecież także w innych dialogach lubi podkreślać, że jego nauczycielkami były kobiety: matka Fajnareta, wieszczka Deotyma, dawna poetka Safona, a teraz hetera Aspazja. To one wychowują najlepszych obywateli, a nie politycy, tragicy, historycy i mówcy. Ale może jest tu ironia, bo Sokrates twierdzi, że Aspazja była autorką także sławnej „autentycznej” mowy Peryklesa (236b).

W *Meneksenosie* Ateny są niepokonane – jedyne, co jest w stanie je złamać, to zawiniona przez obywateli niezgoda wewnętrzna we własnym kraju (243d). Ateńczycy są obrońcami wolności (244c), a ich ustroj jest doskonały (238c). Chociaż pozornie ten ustroj nazywa się demokracją, są to w rzeczywistości rządy najlepszych (*aristokratia*). O ustroju Aten czytamy:

Jeden nazywa go demokracją, inny inaczej, jak mu się podoba, a tak naprawdę jest to arystokracja z aprobatą większości, królów [zaś] mieliśmy zawsze, raz dziedzicznych, raz wybieranych. Wiele spraw państwowych leży w gestii potężnego tłumu, ale urzędy i władzę daje się tym, którzy zawsze uznawani byli za najlepszych. I nigdy ułomność, bieda czy niskie pochodzenie rodziców nikogo nie odsunęły od rządzenia. [...] Przyczyną takiego naszego politycznego ustroju jest równość urodzenia. [...] [W tyraniach i oligarchiach panuje nierówność]. My natomiast i nasi obywatele wszyscy jesteśmy braćmi zrodzonymi z jednej matki [...] (*Meneksenos* 238c–239a; Platon 1994, s. 7–8).

I dalej Platon wyjaśnia, że to właśnie z „równości urodzenia” (*isogonia*), tożsamej z braterstwem, pochodzi „równość wobec prawa” (*isonomia*) (239a). Mamy tu więc do czynienia z koncepcją ustroju mieszanego, który łączy elementy arystokracji, demokracji i monarchii, a którego element demokratyczny – równość – jest pochodną patriotyzmu, poczucia przynależności do

jednej wspólnoty, bo „jedną matką”, o której mowa, jest w tym wywodzie, co oczywiste, ojczyzna, określana konsekwentnie słowem „Miasto” (po gr. rodzaj żeński – *pólis*).

Takie są przecież Ateny: szlachetne, wolne, niewzruszone i trzeźwe (*Meneksenos* 245c; Platon 1994, s. 13).

Być może w tych czterech wymienionych cechach zostaje wskazana wielkoduszność arystokratów (*tò gennaïon*), niezależność demokratów (*tò eleútheron*), męstwo żołnierzy (*tò bébaion*), tężyzna rzemieślników i rolników (*tò hygiés*).

Dialog *Meneksenos* może zaskakiwać na tle utopijnych pomysłów Platona z *Państwa* i *Praw*, gdzie postuluje się państwo istniejące tylko w myśli, abstrakcyjne. Z *Meneksenosa* przebija najwyższa duma i miłość nie do państwa idealnego, lecz do zwykłej, realnej, ziemskiej ojczyzny, jaką dla Sokratesa i Platona były wiecznie skłócone ze sobą Ateny. Czym to tłumaczyć? Być może dialog jest naprawdę nieautentyczny lub przewrotnie ironiczny, ale może też – kto wie? – pod osłoną sokratejskiej ironii i przy całym swoim krytycyzmie Platon pozostał takim samym ateńskim patriotą, jak Perykles w książce Tukidydesa – oraz w wierszowanej przeróbce prof. Hołówki.

Książka prof. Jacka Hołówki pozwala nam zrozumieć wielość ról, jakie w odniesieniu do polityki przyjmują filozofowie. Czasem ogłaszają wybujałe projekty urządzenia świata na nowo, czasem komentują walki partyjne z pozycji na uboczu, niekiedy ogarnia ich pragnienie narzucenia reszcie ludzi swych rzekomo zbawiennych przekonań. Ale na szczęście dochodzi u nich także do głosu solidarne poczucie braterskiej więzi ze współobywatelami, z których przecież każdy ma równe prawo do posiadania własnej „filozofii”. Trzeba żyć razem.

Bibliografia

- Hołówka J. (2021a), *Dzienniki filozoficzne*, t. 1: *O polityce przemocy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hołówka J. (2021b), *Dzienniki filozoficzne*, t. 2: *O ustroju idealnym*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hołówka J. (2021c), *Dzienniki filozoficzne*, t. 3: *O państwie wynegocjowanym*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hołówka J. (2021d), *Priorytet sprawiedliwości*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (120), s. 165–194.
- Huxley A. (2014), *Szara eminencja* [1941], przeł. P. Maksymowicz, Warszawa: Bellona.
- Huxley A. (2017), *Wyspa* [1962], przeł. S. Białostocki, Warszawa: Cień Kształtu.
- Krawczuk A. (1986), *Poczet cesarzy rzymskich. Pryncypat*, Warszawa: Iskry.
- Krawczuk A. (1991), *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa: Iskry.
- Platon (1993), *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, red. A. Lam, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Platon (1994), *Meneksenos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Platon (1999a), *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. I, Kęty: Antyk.
- Platon (1999b), *Polityk*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. II, Kęty: Antyk.
- Rostworowski E. (2004), *Historia powszechna. Wiek XVIII* [1977], wyd. 11, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sinko T. (1959), *Zarys historii literatury greckiej*, t. I: *Literatura archaiczna i klasyczna. Wiek VIII–IV p.n.e. włącznie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.