

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2025.39.121-158>

Główne wektory oddziaływania relatywizmu sofistów na sferę polityki

Jacek Breczko

 <https://orcid.org/0000-0002-8862-9721>

W artykule opisuję relację relatywizmu sofistów do ich poglądów politycznych. Nacisk kładę na stworzenie pewnego modelu, a nie na szczegółową rekonstrukcję historyczną. Wyróżniam dwie główne koncepcje sofistów, a przeto dwa główne wektory oddziaływania: skrajny relatywizm Protagorasa prowadzący do „demokracji relatywistycznej” oraz „teorię siły” („prawo silniejszego”). Próbuję też pokazać pewien mechanizm (dostrzeżony już przez Platona), który prowadzi – w praktyce – od jednego do drugiego: chaos wprowadzany przez demokrację relatywistyczną rodzi popyt na rządy „silnej ręki”. W drugiej części artykułu zajmuję się nowożytnymi kontynuacjami obydwu koncepcji z akcentem na „teorię siły”. Analizuję pod tym kątem poglądy: Machiavellego, Hobbesa, Hegla, Nietzschego oraz XX-wiecznych filozofów francuskich. Mimo że sofisci działali na demokratycznym gruncie, to ich dwie główne doktryny („teoria siły” i skrajny relatywizm) są – moim zdaniem – dla demokracji szkodliwe, a nawet niszczące. Nie nadają się więc na etyczny, aksjologiczny i meta-etyczny fundament dla liberalnej demokracji. Pojawia się zatem pytanie, którym kończę ten artykuł: Jak taki fundament mógłby wyglądać?

Słowa kluczowe: sofisci, relatywizm epistemologiczny, relatywizm moralny, teoria siły, demokracja relatywistyczna, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Rorty, Michael Lynch

JACEK BRECZKO, dr hab., Uniwersytet Medyczny w Białymstoku; adres do korespondencji: Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, Zakład Psychologii i Filozofii, ul. Szpitalna 37, 15-295 Białystok; e-mail: breczko@poczta.onet.pl

Wstęp

Uzasadnione wydaje się badanie pewnych zjawisk kulturowych w ich postaci początkowej, niejako embrionalnej, albowiem łatwiej wtedy dostrzec główne podziały i linie rozwojowe. Dlatego też nie będę w tym artykule dokonywał szczegółowej historycznej analizy dorobku sofistów (co zresztą zdecydowanie przekroczyłoby rozmiary artykułu), ale stworzę pewien autorski i – siłą rzeczy – uproszczony model, szkicując zarazem ciąg dalszy, czyli różne nowożytne i nowoczesne kontynuacje (czy też domniemane kontynuacje) tego swoistego sposobu myślenia i światopoglądu. Konstruując ów model, będę kładł akcent na logiczne związki między różnymi poglądami sofistów i podziałami w ich gronie. Jest to o tyle uzasadnione, że tworząc ten zbiorowy portret, można sobie pozwolić na pewną arbitralność, zważywszy na ubogość materiałów źródłowych.

*

Wedle znanego łacińskiego porzekadła: *inter arma silent musae*; otóż nie zawsze milczą. Nie milczały na przykład we włoskim renesansie oraz w piątym wieku przed naszą erą w Grecji, w tak zwanym „złotym wieku”, którego pierwszą połowę wypełniały „wojny perskie”, a wieńczyła, trwająca blisko trzy dekady, okrutna „domowa” wojna peloponeska. W wyniku wojen i związanych z nimi przewrotów, zmieniały się – niczym w kalejdoskopie – stosunki społeczne i polityczne, upadali starzy władcy i pojawiali się nowi. Znikała stabilna fasada społecznej budowli i odsłaniały się jej głębsze warstwy; uważni obserwatorzy mogli zatem dostrzec kruchość i umowność fasady oraz ukryte zazwyczaj realne mechanizmy polityczne i ekonomiczne. Kryzys społeczny wywołany wojnami umożliwiał, innymi słowy, zajrzenie poza uszkodzoną scenę polityki i zapoznanie się z jej kulisami. Kryzys społeczny nie był jednak jedynym kryzysem w owym wieku, nałożył się na to kryzys bardziej subtelny, związany nie z militarnymi, politycznymi i ekonomicznymi dążeniami Greków, ale z ich aspiracjami poznawczymi, czyli z kryzysem filozofii. Ów podwójny kryzys był gruntem, na którym wyrastali i dziwne owoce wydawali nowi filozofowie, czyli sofisci.

Na czym wszakże polegał (w wielkim skrócie) ów kryzys w filozofii? Głównym celem filozofów, począwszy od szkoły jońskiej, było poznanie całości: przyrody, świata, bytu. Poznanie to miało być solidne i pewne. Cel był zatem bezinteresowny (czysta ciekawość) i bardzo ambitny: pewna wiedza o wszystkim. Po mniej więcej stu pięćdziesięciu latach od pierwszej próby, podjętej przez Talesa i jego uczniów, okazało się, że celu nie udało się osiągnąć. Efekty nie były być może mizerne, ale sprzeczne: jedni, idąc tropem Heraklita, twierdzili, że wszystko w świecie się zmienia, świat jest odwiecznym strumieniem (czy też ogniem), płynącym (płonącym) poprzez wewnętrzne napięcia. Inni, eleaci, twierdzili natomiast, że nic się nie zmienia: byt jest, a zmienna przyroda jest jakąś ułudą. Kompromis pluralistów, a szczególnie atomistów, nie był przekonujący, albowiem jakże miałby się sam zbudować kwiat czy motyl z miniaturowych, odwiecznych cegiełek?

Sofiści – wprowadzenie

I tu zaczyna się historia sofistów. Zaliczany do „starych sofistów” Gorgiasz, podsumowując to niepowodzenie i zarazem ironicznie nawiązując do Parmeniadesa i Melissosa, ujął to w swoim słynnym trylemacie: nic nie istnieje¹, a jeśli nawet coś istnieje, to jest niepoznawalne, a jeśli nawet komuś udałoby się coś poznać, to i tak nie będzie w stanie tego przekazać innym. Mamy więc trzy tezy, których Gorgiasz, niczym prawnik, podejmuje się bronić, począwszy od najdalej idącej i najbardziej radykalnej, skończywszy na najmniej radykalnej². Ów trylemat akcentuje – poza pierwszą tezę – kwestię poznawalności świata, a nie istnienia świata; można by go zatem ująć w sposób następujący: prawda nie istnieje, a jeżeli nawet istnieje, to jest niepoznawalna, a jeśli jest poznawalna, to jest niekomunikowalna. Pierwszym zatem krokiem w ramach „logicznej rekonstrukcji” poglądów sofistów jest relatywizm epistemologiczny. Nie ma prawdy obiektywnej, prawdziwe jest to, co ktoś za prawdę uznaje. Prawdziwość poglądu zależy od punktu widzenia, a żaden

¹ Po grecku: *οὐδέν ἔστιν οὐδέν ἐστίν*, czyli „nic jest”.

² Gorgiasz swe tezy formułuje niczym adwokat, który „chce pokonać swojego przeciwnika i krok po kroku zbija jego stanowisko, wycofując się z dowodu do (pozornego) przyznania racji i znowu przystępując do dowodu”. Zbigniew Nerczuk, „Traktat *O niebycie* Gorgiasza z Leontinoi”, *Przegląd Filozoficzny Nowa Seria* 6, nr 3 (23) (1997): 84.

punkt widzenia nie jest wyróżniony. Kiedy mówię, że coś jest prawdziwe i realne, nie mówię nic o świecie, mówię tylko coś o sobie. Antropologiczny kontekst relatywizmu epistemologicznego zawarty jest w słynnej tezie innego „starego sofisty” – Protagorasa: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że istnieją i nie istniejących, że nie istnieją”³. Subiektywne są zatem nie tylko takie jakości rzeczy jak zimny, ciepły, słodki, kwaśny, ale subiektywne jest samo ich istnienie. Protagoras – jak widać – poważnie traktuje pierwszą tezę z trylematu Gorgiasza (oto zarazem wczesne sformułowanie Berkeleyowskiego *esse est percipi*). Kolejni sofisci mniej jednak – wolno się domyślać – zajmowali się istnieniem świata, a bardziej „miarodajnością człowieka” (*anthropos metron*). Skoro człowiek jest miarą wszechrzeczy, czyli twórcą wszelkich miar i praw (co szczególnie rzuca się w oczy – powtórzmy – w czasach niespokojnych, upadku starych porządków i wyłaniania się nowych oraz na styku różnych kultur), to – siłą rzeczy – prowadzi to do wniosku, że nie ma żadnych praw naturalnych, obiektywnych i bożych. Nie istnieją zatem kultury „prawdziwe” i miarodajne, posiadające „pieczętkę” boskości i słuszności (czyli boskie lub obiektywne prawa) oraz kultury barbarzyńskie, tym bardziej barbarzyńskie, im bardziej odmienne od owych miarodajnych. Skoro człowiek jest miarą wszechrzeczy, to nie ma prawdziwych boskich praw, prawdziwych proroków, objawienia i prawdziwych świętych ksiąg. Skoro człowiek jest twórcą wszelkich miar, to wszystkie kultury są ludzką twórczością, a wszystkie prawa – obyczajowe, moralne i państwowe – są rodzajem konwencji (pojęcie konwencji wprowadzili wprawdzie cynicy, ale można je stosować do światopoglądu sofistów *avant la lettre*). Prawa nie są ciężkie i niewzruszone niczym pomnik ze spiżu, ale ruchome, słabe i lekkie niczym puch. Wiatr historii z łatwością je rozwiewa.

Skoro jednak jest to ludzka twórczość, a nie boże lub naturalne prawodawstwo, to jaka jest geneza kultury i zawartych w niej praw? Po co i w jaki sposób ludzie stworzyli ów sztuczny twór z umownymi prawami? Sofisci próbowali uporać się z tymi pytaniami, a rezultaty tych prób poznajemy nie wprost (nie zach-

³ Warto odnotować, że znana definicja prawdy Arystotelesa z *Metafizyki* nawiązuje polemicznie do sformułowania Protagorasa: „Powiedzieć o tym, co jest, że jest, a o tym, czego nie ma, że nie ma, jest prawdą”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1984), 99.

wały się bowiem teksty sofistów poświęcone tej sprawie), ale poprzez relację Platona. Jedni – jak Kallikles⁴ – uważali, że wszelkie prawa (albo te, w których akcentuje się równość ludzi, jak w demokratycznych Atenach) są dziełem licznych słabych, aby poskramiać i hamować nielicznych silnych. Rzec można, że tworzą je „ludzkie owieczki”, aby zabezpieczyć się przed „ludzkimi drapieżnikami”. Inni – jak Trazymach – dowodzili, że są dziełem nielicznych silnych i przebiegłych, aby podporządkować sobie i wykorzystać licznych i słabych (a przeto „ludzkie drapieżniki” tworzą prawa, aby „strzyc” i eksploatować „owieczki”, co lepiej pasuje do systemów politycznych, w których rządy sprawuje kasta kapłańska, arystokratyczna lub oligarchiczna). To jednak kwestia drugorzędna: ważniejsza jest konstatacja, że kultura jest tworem wymyślonym, sztucznym, konwencjonalnym, jest niejako „rzeczywistością wyobrażoną”, pełną znaków i symboli, a nie obiektów traktowanych „wprost”, jako „rzeczy same w sobie”. Jest niejako kokonem utkany przez ludzi, w którym ludzie są zanurzeni; jest to też kokon – mniej lub bardziej – łagodzący, hamujący spontaniczną przemoc i okrucieństwo; z drugiej strony jest to kokon utkany przez – w sumie – silniejszych i istniejący w ich interesie (słabych, ale licznych albo nielicznych, ale silnych).

Teoria siły

W ten sposób dochodzimy do kolejnego kroku w logicznej rekonstrukcji poglądów sofistów. Kultura jest „rzeczywistością wyobrażoną”, utkaną z wymyślonych praw; jest ludzką twórczością. Człowiek jest twórcą wszelkich miar i praw w kulturze. Ale czy kultura jest jedyną rzeczywistością? Czy też poza konwencjami kultury jest coś realnego? Sofiści – na tym etapie – odchodzą od pierwszej tezy Gorgiasza. Świat istnieje. Istnieje przyroda, czyli natura pojęta w sposób namacalny i empiryczny. Czy w naturze są jakieś regularności i prawa? Otóż są⁵. Jakie? Drapieżne, okrutne. To arena nieustannej walki, w której wygrywa silniejszy i bardziej przebiegły. W przyrodzie nie ma ani litości, ani łagodności, ani równości.

⁴ Sofista ten występuje w jednym tylko dialogu Platona (*Gorgiasz*) i nie można wykluczyć, że jest to postać fikcyjna. Spotkałem się nawet z domniemaniem, że to „młody Platon”.

⁵ Wątpliwy wydaje się pogląd, czyniący sofistów prekursorami ujęć prawno-naturalnych. Nie chodzi im bowiem – wolno się domyślać – o prawo naturalne i naturę pojętą na sposób stoicki, ale o prawa przyrody.

Słabsze pisklęta są wyrzucane z gniazda. Tygrys nie lituje się nad antylopą, a stary i schorowany umiera z głodu⁶.

Czy powinniśmy się zatem przejmować i kierować wymyślonymi przez ludzi bajkami o bogach oraz bajkami o zasadach moralnych, czy też raczej patrzeć na realne prawa i kierować się realnymi prawami? Odpowiedź nasuwa się sama, a wraz z nią daleko idące konsekwencje w sferze etyki indywidualnej oraz polityki. Oto – rzecz można – sofistyczne „przewartościowanie wszystkich wartości”. Z jednej strony bajki o bogach, moralności i sprawiedliwości, z drugiej strony realne prawa, w których liczy się zwycięstwo, a zatem siła. To wola zwycięzcy decyduje o tym, co jest naprawdę sprawiedliwe. W ten sposób przechodzimy, w ramach logiki rozwoju poglądów sofistów, od uznania niezłudnych praw natury (przyrody) do „teorii siły”, czy też teorii „prawa silniejszego” (jak to bywa określane w podręcznikach). Należy jednak podkreślić, że w ten sposób odchodzimy od relatywizmu epistemologicznego (istnieje przyroda i jej realne prawa, które zwolennik „teorii siły” trafnie, prawdziwie, rozpoznaje), ale nie od relatywizmu moralnego (o tym do dobre i sprawiedliwe decyduje zwycięzca, czyli silniejszy)⁷. Należy podkreślić jedną rzecz: dla zwolennika „teorii siły” prawda istnieje, ale nie jest cenna, nie jest wartościowa. Cenny jest sukces, bogactwo, władza, siła. Prawda jest więc traktowana instrumentalnie; z jednej strony należy dążyć do prawdy „dla siebie”, do trafnego oglądu rzeczywistości, z drugiej strony należy zwodzić i okłamywać – kiedy jest to opłacalne – innych, czyli, na przykład, uprawiać propagandę i czynić to bez wahań i wyrzutów sumienia.

⁶ Nawiasem mówiąc, w filozoficznych wyobrażeniach przyrody pojawiają się dwa przeciwstawne obrazy: w jednym przyroda jest drapieżna i okrutna (jak u sofistów), w innym jest spokojna i zharmonizowana (jak u cyników i stoików). W tym drugim przypadku bywa przeciwstawiana drapieżności i chaosowi świata ludzkiego, który przypomina „wyścig szczurów” (sic). Te dwa obrazy pojawiają się również w filozoficznej recepcji darwinizmu. Darwin podkreślał, że ludzka moralność i opiekuńczość jest przedłużeniem społecznych zachowań innych naczelnych, natomiast „buldog Darwina”, Thomas Henry Huxley, uważał, że moralność ludzka jest zaprzeczeniem drapieżności natury, który to pogląd zawarł w mało znanej w Polsce książce: *Ewolucja i etyka* wydanej w Warszawie w roku 1904.

⁷ Zauważmy na marginesie, że można próbować interpretować sofistów, głoszących „prawo silniejszego”, jako prekursorów ujęć pragmatycznych, czyli jako prekursorów nieklasycznej, pragmatycznej koncepcji prawdy. Twierdzenie x jest prawdziwe, jeśli jest użyteczne. A użyteczność – w ramach drapieżnej „walki o byt” – to maksymalizacja siły i mocy. Byłoby to zgodne z drugą tezą trylematu Gorgiasza: jeśli nawet świat jest, to jest niepoznawalny.

Ideałem, wzorcem dla zwolenników „teorii siły” jest ten, którego siła urosła – w wyniku jego działań – najbardziej. Jeśli ktoś władzę i bogactwo odziedziczył (na przykład urodził się jako syn władcy), to niewielki to powód do chwały. Ideałem sofistów jest człowiek, który zaczyna jako biedak z nizin społecznych, a dzięki sprytowi, determinacji, konsekwencji, podstępowi, a kiedy trzeba – okrucieństwu i zbrodni dochodzi na sam szczyt i zostaje tyranem (jak mówią Rosjanie: „car z Wańki”). Takie kariery można było obserwować w greckich *polis* w owych niepokojnych czasach. Skoro siła jest najważniejsza, to liczy się – powtórzmy – „przyrost siły”, oto miara prawdziwej moralności i miara sukcesu życiowego. Do dać do tego należy odpowiednie korzystanie z owoców tego sukcesu: kiedy jest się „na szczycie”, należy czerpać z tego „pełnymi garściami”, pozbywając się hamulców i wyrzutów sumienia, które nie mają podstaw, będąc ubocznym skutkiem ludzkich bajek o moralności i sprawiedliwości. Tyran przeto uprawia hulanki i swawole, łącząc to z okrucieństwem i „słodką zemstą”. Oddajmy głos platońskiemu Kalliklesowi: „Człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich. A kiedy będą jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu się żądza kiedykolwiek ruszy”⁸. I kiedy od etyki indywidualnej przejdziemy do polityki, to wtedy: „jeśli trafi się mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, wyrwie się i podepcze nasze formułki i kuglarskie sztuczki i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie, powstanie i ukaże się jako pan nasz; on niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury”⁹.

I to jest pierwsza ścieżka (pierwszy wektor) oddziaływania myśli sofistów na sferę polityki. Ścieżka ta prowadzi do kultu siły, a zatem kumulacji i centralizacji władzy pozbawionej hamulców moralnych. Ścieżka ta – powtórzmy – porzuca relatywizm epistemologiczny, akcentując relatywizm moralny, wedle zasady, że silniejszy ma rację we wszystkim: w kwestii sprawiedliwości, dobra i piękna. Pierwotna formuła, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy” zostaje zmodyfikowana: „Najsilniejszy człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Jest również miarą w kwestii prawdy, narzucanej ludowi, co prowadzi z jednej strony do propagandy, z drugiej do ujęć pre-pragmatycznych. Można więc rzec (ledwie szkicując to zagadnienie),

⁸ Platon, *Gorgiasz*, tłum. Władysław Witwicki, 37, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/platon-gorgiasz.pdf> (dostęp: 20.07.2025).

⁹ Tamże, 32.

że na tej ścieżce występują dwa podejścia do prawdy; inicjuje ją wiara w obiektywną rzeczywistość i obiektywną prawdę (sofista dostrzega – trafnie, prawdziwie – realne prawa natury), kończy wizja prawdy jako tego, co się sprawdza w dążeniu do siły i mocy oraz co dekretuje silniejszy i mocniejszy.

Dążąc do kumulacji i centralizacji siły, władzy i bogactwa aspirant do władzy, a następnie władca, może się posługiwać dowolnymi środkami (w skrócie: „po trupach do celu”), kierując się wszakże trafnym i ostrym postrzeganiem rzeczywistości („wiosłami rozsądku”), pozbawionym zniekształcającego pryzmatu iluzorycznych boskich i ludzkich zasad („łagodnych uroków świętych słów”). Powinien być odważny, przebiegły, kiedy trzeba okrutny, a nade wszystko silny. Natomiast jego głównym narzędziem w sferze „środków miękkich” powinno być kłamstwo. Zorganizowane odgórnie kłamstwo zamienia się w „propagandę”¹⁰. Należy podkreślić, że wyróżniona rola kłamstwa wiąże się z odrzuceniem relatywizmu epistemologicznego. Albowiem kłamstwo to świadome mówienie nieprawdy (kiedy odrzuca się prawdę, kłamstwo jest logicznie niemożliwe, a psychologicznie dziwne). Można więc powiedzieć, że owa pierwsza ścieżka (pierwszy wektor) oddziaływanie sofistów na politykę tworzy zarys tego, co dużo później zaczęto określać jako *Realpolitik*.

Podsumowując ten wątek, należy podkreślić następujące – konstytutywne – cechy „teorii siły”:

- odrzucenie wiary w niewzruszone prawodawstwo bogów lub Boga oraz wiary w obiektywne istnienie prawa moralnego (prawa naturalnego), stąd relatywizm moralny;
- przekonanie, że istnieje prawda, trafna wiedza o świecie (relatywizm moralny, ale nie relatywizm epistemologiczny);
- o tym co moralne i sprawiedliwe decyduje zwycięzca, który stoi ponad prawem i jest źródłem prawa („prawo silniejszego”), staje się on – niczym Bóg – „miarą wszechrzeczy”.

¹⁰ Ktoś mógłby powiedzieć: „wszyscy politycy kłamią”. Czym innym jednak jest traktowanie kłamstwa jako reguły, jako głównego narzędzia w działalności politycznej, a czym innym traktowanie kłamstwa jako dopuszczalnego wyjątku.

Relatywizm Protagorasa i jego odgałęzienie polityczne

Druga ścieżka (drugi wektor) oddziaływania sofistów na sferę polityki wygląda inaczej. Za jej twórcę i patrona można uznać wspomnianego już Protagorasa. Uznanie kultury za sferę ludzkiej twórczości („konstruktów”, konwencji i bajek) prowadzi do wniosku, że również tradycyjne hierarchie są konwencjonalne. Nie ma prawdziwych arystokratów, plebejuszy i niewolników, to ludzkie wymysły. Ludzie są więc równi. Można zatem uznać, że realna hierarchia to hierarchia siły; są ludzie słabsi i silniejsi; są jednak słabi arystokraci i silni plebejusze. W ten sposób wkroczylibyśmy na omówioną już ścieżkę „teorii siły” (która zresztą również miała w swoim uzasadnieniu argument o złudności konwencjonalnych hierarchii i wyjściowej równości ludzi). Protagoras – o ile wiadomo – tego jednak nie czyni: kryterium siły jest również konwencjonalne, a zatem ludzie są równi. Który zatem człowiek „jest miarą wszechrzeczy”? Każdy z osobna dla siebie. Każdy człowiek jest miarodajny, każdy może sam zdecydować, co jest dla niego prawdziwe, dobre i piękne¹¹. Relatywizm epistemologiczny jest na tej ścieżce zachowany i prowadzi – z konieczności – do relatywizmu moralnego i estetycznego (skoro nie ma obiektywnej prawdy w ogóle, to nie ma jej też w szczególności). Owo ujęcie staje się uzasadnieniem swoistej demokracji. Skoro nie ma prawdy, a są tylko ludzkie mniemania i każdy ma rację ze swojego punktu widzenia, a obiektywnego punktu widzenia nie ma, to jak rozstrzygać spory, jak wytyczać kierunki działania, kiedy człowiek wychodzi ze swojej „indywidualnej pieczary” i zaczyna działać zespołowo, wkracza w sferę publiczną? Pierwsza ścieżka wskazuje przede wszystkim na siłę, przemoc, druga ścieżka wskazuje na „środki miękkie”: na debatowanie. Jak jednak debatować, skoro prawdy nie ma, a zatem dotarcie do niej nie może być celem debaty? Otóż celem debaty jest przekonanie jak największej liczby uczestników do „swojej prawdy”, własnego mniemania, własnego „widzi mi się”. Skoro bowiem każdy ma „swoją prawdę” i te „prawdy” są (podobnie jako ich posiadacze) równe, to liczy się nie jakość, a ilość. Wygrywa to mniemanie, które jest podzielane przez większą liczbę debatujących. Narzędziami takiej – opartej o relatywizm epi-

¹¹ Podobnie interpretuje ten pogląd Protagorasa Arystoteles: „Filozof ten twierdzi, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, mając na myśli po prostu to, że co się każdemu wydaje, z pewnością jest takie”. Arystoteles, *Metafizyka*, 279.

stemologiczny – debaty jest więc retoryka i erystyka. Retoryka to przemowa porównująca, ozdobna, wielosłowna (a często gołosłowna), a nade wszystko głośna, nie zaś przemowa piękna i prawdziwa („oratoryka” – wedle rozróżnienia Kanta – a nie „szlachetna retoryka”). Retor nie zważa na prawdę, albowiem prawda nie istnieje. Erystyka – w tym ujęciu – to sztuka wygrywania sporów (tak, aby „moje było na wierzchu”) niezależnie od prawdziwości, albowiem – powtórzmy – prawda nie istnieje. Dlatego główną sztuczką takiego erysty nie jest uczynienie – w uszach i umysłach słuchaczy – poglądu fałszywego prawdziwym (to czyni, wierzący w prawdę, propagandzista), ale uczynienie poglądu słabszego (w początkowym odbiorze) poglądem silniejszym. Podsumowaniem debaty jest głosowanie: na różnych szalach kładziemy równe sobie „mniemania”, szala zawierająca najwięcej „mniemań” wygrywa. Polityk (retor, erystyk) ma dwie zasadnicze opcje. Albo wyczuwać „nastroje tłumu” i popierać pogląd podzielany przez większość, czyli niejako „schlebiać ludowi”, albo też iść pod prąd i forsować pogląd „słabszy”, mniejszościowy; jednak nie dlatego, że jest on prawdziwy i słuszny (bo prawdy nie ma), ale dlatego, że jest on w jego interesie (jako, na przykład, przedstawicielowi jakiejś „grupy nacisku”).

Innym ważnym aspektem modelu demokracji opartego na relatywizmie epistemologicznym jest kwestia przywództwa. Jeśli istnieje prawda, to wolno domniemywać, że jedni ją posiadają (lub posiadają w większym stopniu), a inni jej nie posiadają. Ci, którzy ją posiadają, lepiej nadają się na przywódców. W ten sposób legitymizację zdobywa rządząca elita „posiadaczy prawdy”: monarchów, kapłanów, arystokratów, filozofów. W ten sposób kształtuje się ustrój hierarchiczny: „duszpasterzy” i „owieczek”, władców i poddanych. W przypadku relatywizmu epistemologicznego, znikają owi wyróżnieni „posiadacze prawdy”, a zatem – w tak pojętej demokracji – „owieczki” same się pasą, co współgra – ze wspomnianym wyżej – przekonaniem o równości ludzi. To z kolei – logicznie – prowadzi do demokracji bezpośredniej, bo nie istnieją również lepiej zorientowani eksperci, których „owieczki” mogłyby wyłaniać ze swojego grona i cedować na nich stanowienie praw.

Logiczne też – w ramach relatywizmu epistemologicznego – jest losowanie, a nie wybieranie ludzi na wyróżnione stanowiska „wykonawcze” lub „sądownicze”. Skoro każdy ma swoją prawdę, swoją wiedzę, i te prawdy są sobie równe, to

żadna prawda (wiedza) nie jest wyróżniona. Nie warto zatem tracić czasu i wybierać bardziej kompetentnych, skoro wszyscy są równie kompetentni¹². Skoro nie ma prawdy, to nie ma głupców.

Jak widać, istnieje duże podobieństwo między tym zarysem demokracji relatywistycznej, „modelem protagorasowym”, a rzeczywistą demokracją ateńską. Jest jednak co najmniej jedna istotna różnica. Ateńczycy byli bardzo pobożni, a Protagoras nie bardzo: „O bogach nie mogę stwierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją, ani jaka jest ich istota i jak się przejawiają; wiele bowiem okoliczności stoi na przeszkodzie ich poznaniu, a między innymi ich niewidzialność i krótkość życia ludzkiego”¹³. Ten ostrożnie sformułowany pogląd na istnienie bogów – który obecnie byśmy określili jako agnostycyzm – nie uchronił jednak Protagorasa od prześladowania ze strony pobożnych Ateńczyków. Trudno jednak byłoby twierdzić, że „człowiek jest miarą”, wierząc w bogów kontaktujących się z ludźmi; a przeto relatywizm i *homo-mensura* są ściśle powiązane z ateizmem lub deizmem („milczącym Bogiem”). A że realna demokracja ateńska nie grzeszyła spójnością, to chyba cecha większości „ustrojów organicznych”, niezaprojektowanych – jak państwo Platona i jego potomkowie – odgórnie.

*

Ów relatywistyczny model demokracji (demokracji wyprowadzanej z relatywizmu epistemologicznego), „model protagorasowy” ma pewne ukryte (milcząco przyjęte) założenie dotyczące natury świata, zbliżone do pierwszej tezy trylematu

¹² Być może dlatego Sokrates, polemizując z sofistami oraz krytykując losowania w demokracji ateńskiej, podkreślał rolę wiedzy i kompetencji: cnota jest wiedzą. Warto jednak pamiętać, że nie wszystkie stanowiska w demokracji ateńskiej były losowane.

¹³ Cyt. za Janina Gajda, *Sofiści* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1989), 229. Autorka odwołuje się do tłumaczenia Leopolda Staffa. Fragment ten był różnie tłumaczony. Władysław Witwicki: „O bogach? Nie mogę wiedzieć, czy są, czy ich nie ma. Wiele rzeczy utrudnia poznanie na tym punkcie: i rzecz sama niejasna, i życie człowieka za krótkie”. Irena Krońska: „O bogach nie mogę wiedzieć ani że istnieją, ani że nie istnieją; wiele jest bowiem przeszkód na drodze do zdobycia takiej wiedzy, że wymienię niemożliwość doświadczenia zmysłowego w tej dziedzinie i krótkość ludzkiego żywota”.

Gorgiasza; mianowicie świat jest ludzką kreacją, a przeto świat jest całkowicie plastyczny (jest – używając biologicznej metafory – totipotencjalny). A jeśli nawet nie jest ludzką kreacją, to jest w znacznej mierze plastyczny (jest niejako pluripotencjalny). Struktura takiego świata nie jest „twarda”, ale „miękka” (jego „ścianki” są cienkie i elastyczne, a zatem można z nimi robić różne rzeczy i nie nastąpi „katastrofa budowlana”). „Miękki świat” współgra z „miękkimi środkami” oddziaływania, a więc słowem pisany i mówiony. Mówiąc kolokwialnie, gadaniną (retoryką i erystyką) można wszystko załatwić: „[...] niewolnikiem będziesz miał lekarza, niewolnikiem i nauczyciela gimnastyki, a ów dorobkiewicz, pokaże się, że się dla kogoś innego dorabia: nie dla siebie, tylko dla ciebie, który potrafisz mówić i nakłaniać tłumy”¹⁴. To ukryte założenie uzasadnia (między innymi) dobieranie dowolnych ludzi na dowolne stanowiska, czy to w drodze wyboru, czy też w drodze losowania. Nieważna jest wiedza i kompetencje (wszak prawdy nie ma), ważne jest, aby to był „nasz człowiek”. Wszystko przejdzie i wszystko ujdzie.

Czy rzeczywiście świat ma „miękką” strukturę? Wolno wątpić. Są w nim nie tylko ścianki działowe, ale też ściany konstrukcyjne i solidne mury. Zburzenie ścian konstrukcyjnych (podobnie zderzenie z murem), rodzi liczne negatywne konsekwencje: na przykład bałagan przeradzający się w anarchię, anarchię przeradzającą się w katastrofę. Wolno więc domniemywać, że zastosowanie modelu demokracji relatywistycznej (protagorejskiej) w praktyce doprowadziłoby – wcześniej czy później – do podobnych konsekwencji. Losowanie polityków przypomina – wedle słynnego argumentu Sokratesa – losowanie harfistów i dowódców statków; losowo wybrana orkiestra nie będzie grała „jak z nut”, a statek zapewne zatoni. W ten sposób – ujmując rzecz modelowo – dwie ścieżki polityczne, czy też dwa wektory, jakie zostały wyprowadzone z relatywizmu sofistów, stykają się ze sobą. Bałagan, anarchia i katastrofa sprzyja pojawieniu się „silnego człowieka”, trybuna ludowego, najgłośniejszego retora i najsprawniejszego erysty, który chaos – rzekomo dla dobra ludu – obiecuje zamienić w porządek, a za rezygnację z wolności, obiecuje bezpieczeństwo i dobrobyt. Można to określić jako spontaniczny „dryf” demokracji relatywistycznej w kierunku tyranii opartej na kłamstwie i przemocy.

¹⁴ Platon, *Gorgiasz*, 10.

*

Doskonały opis przekształcenia się demokracji w tyranie, a przeto w ustrój promowany przez „teorię siły”, znajdujemy w VIII księdze *Państwa* Platona. Nie jest to historyczny opis, ale pewien model ukazujący ukryty mechanizm przemiany. Oto trybun ludowy, wielki retor i erysta, zdobywa władzę, a następnie ją poszerza i centralizuje, łącząc dwie techniki demokracji relatywistycznej oraz główne narzędzie „teorii siły”, czyli przemoc właśnie. Owe dwie techniki to schlebianie ludowi (coś co obecnie określa się jako „populizm”) oraz działania na rzecz własnego interesu przebrane w szaty interesu ogółu. Schlebianie ludowi polega przede wszystkim na „transferach socjalnych”, czyli na rabowaniu bogaczy i rozdawaniu ich majątku ludowi; przy czym trybun ludowy pozostawia sporą część tego majątku sobie i swojej gwardii („resortom siłowym”), którą konsekwentnie powiększa w swoim interesie, uzasadniając to interesem ludu. Po złupieniu bogaczy, łupi majątek świątynny, rozdając go ludowi, pozostawiając ponownie sporą część sobie i swojej gwardii. Po złupieniu majątku świątynnego, zaczyna łupić lud, aby utrzymać gwardię („resorty siłowe”). Lud się buntuje, ale bunt ludu zostaje okrutnie stłumiony przez gwardię i w ten sposób budowanie systemu tyranii – pozbawionej hamulców i opartej na sile – zostaje domknięte i zakończone. Syn ludu zamienia się – jak Platon powiada – w ojcobójcę. Platon świetnie opisał ową „chorobę” i degenerację demokracji, ale jego lekarstwo było chyba gorsze niż choroba. To jednak inny temat.

*

Oddziaływanie owych dwóch, niekiedy przecinających się ścieżek nie ogranicza się do antyku. Warto odnotować kilka przykładów nowożytnych (średniowiecze jako epoka wiary nie sprzyjała rozwiązaniem relatywistycznym, choć od stosowania kłamstwa i manipulacji w polityce nie byli wolni nawet najwyżsi kapłani, wystarczy wspomnieć słynną „donację Konstantyna”). Zauważmy też, że w czasach nowożytnych „teoria siły” (podkreślmy: teoria, a nie praktyka), podobnie jak w przykładach powyższych, pojawiała się zazwyczaj w czasach zamętu, anarchii, konfliktów i wojen domowych, nie będących – co prawda – skutkiem

demokracji relatywistycznej w stylu Protagorasa, ale związanych z jakimś „relatywizującym rozprzężeniem”, z erozją tradycyjnych form bytowania, z tendencjami emancypacyjnymi, działaniami odśrodkowymi i oddolnymi, osłabiającymi tradycję i władzę centralną.

Machiavelli i Hobbes

Dwa najbardziej znane i wyraziste przykłady odnowienia „teorii siły” to doktryny Machiavellego i Hobbesa. Nie zamierzam rozstrzygać – interesującej skądinąd – kwestii, na ile byli oni świadomymi spadkobiercami sofistów, a na ile ich koncepcje były niejako „równoległe” (wychodzili z podobnych przesłanek i dochodzili do podobnych wniosków). Zgodzić się wszakże wypada z uwagą, że „w powszechnym odbiorze społecznym Machiavelli podzielił los sofistów. Jego nazwisko stało się synonimem polityki zbudowanej na podstępie, kłamstwie i okrucieństwie”¹⁵. Niesłusznie zresztą.

Renesans włoski przypominał piąty wiek w Grecji nie tylko pod względem „erupcji twórczości”, ale też – jako się rzekło – wojennego tła. Słynna krótka sentencja Machiavellego „cel uświęca środki” wymagałaby długiego komentarza. Ograniczę się do kilku słów. Pogląd ten można określić jako relatywizm teleologiczny. Cel decyduje o moralnej ocenie środków (jak u Benthama). O jaki wszakże cel chodzi? W potocznym odbiorze – który rodzi ów „czarny pijar” i czyni z Machiavellego cynicznego doradcę tyrańca – chodzi, po prostu, o zdobycie i utrzymanie władzy. Niektórzy nazywali *Księcia* podręcznikiem dla gangsterów. To jednak nie był cel Machiavellego. Jego celem było wyciągnięcie Włoch z kryzysu i chaosu. Włochy były podzielone na średnie i małe państwa-miasta (niczym w antycznej Grecji), które ze sobą walczyły i były skutecznie najeżdżane i plądrowane przez potężnych sąsiadów. Zjednoczenie i potęga Italii była jego celem, a potęga księcia środkiem. Szlachetny i łagodny książę nie byłby w stanie tego dokonać. Musiał to być władca silny, zdecydowany, a nawet podstępny i okrutny. Powinien być hybrydą lwa i lisa, albowiem miał do czynienia z ludźmi wilkami. Włosi byli bowiem,

¹⁵ Krystyna Potapenko, „Granice zasady «cel uświęca środki» w filozofii władzy Niccolò Machiavellego”, *Głos Prawa* 2, nr 2 (4) (2019), <https://glosprawa.pl/artukul-44/granice-zasady-cel-uswieca-srodki-w-filozofii-wladzy-niccola-machiavellego> (dostęp: 20.07.2025).

zdaniem Machiavellego, skłóćeni i zdemoralizowani, pozbawieni – inaczej niż ich starożytni przodkowie – cnót obywatelskich. Tamci mogli żyć w republice, ci potrzebowali nad sobą karzącej ręki, potężnego i przebiegłego Księcia. Im bardziej krnąbrne stado, tym silniejszy musi być pasterz. Machiavellego można uznać za prekursora nowożytnego nacjonalizmu, który religię i moralność traktował – podobnie jak sofisci – instrumentalnie. Warto więc podkreślić istotne podobieństwa między Machiavellim a sofistami – zwolennikami „teorii siły”. Po pierwsze, połączenie relatywizmu moralnego z brakiem relatywizmu epistemologicznego. Machiavelli podkreślał konieczność odrzucenia różnych etycznych iluzji w imię przenikliwego widzenia realnych mechanizmów władzy i ludzkiej psychiki, tego, „jak się rzeczy mają”. Albowiem między tym, jak być powinno, a tym jak jest, jest wielka przepaść (jego stanowisko bywa nazywane „realizmem politycznym”). Po drugie, owa wiara w istnienie obiektywnej prawdy łączy się też z pochwałą kłamstwa i wiarołomstwa jako skutecznych narzędzi w polityce. Po trzecie, podobnie jak sofisci, Machiavelli traktował – wolno się domyślać – religię i zasady religijne jako ludzką twórczość, a nie objawioną prawdę i tylko prawdę. Co jednak różni sofistów i Machiavellego? Nie był indywidualistycznym hedonistą. Nie chodziło mu o „maksimum władzy i przyjemności” dla tyrana, ale o interes ogółu. Celem, powtórzmy, który „uświęcał środki”, nie było zapewnienie księciu władzy i używania, ale dobro narodu.

Podsumujmy: dobrem najwyższym jest dobro narodu; to, co służy jego jedności, krzepie i potędze (relatywizm teleologiczno-narodowy). W ten sposób „teoria siły” stała się narzędziem pre-nacjonalizmu, co też odegrało później wielką (choć niezbyt chlubną) rolę nie tylko w teorii (w filozofii polityki), ale również w praktyce politycznej.

*

Angielską odmianą machiawelizmu była doktryna Hobbesa (mimo że Hobbes nigdzie, o ile mi wiadomo, o Machiavellim nie wspominał). Główne rysy tych doktryn są zbliżone, a nawet – kiedy się patrzy z dużego dystansu – identyczne. Poglądy Hobbesa są jednak bardziej ogólne i spekulatywne: punktem wyjścia jest nie „wilcza natura” Włochów, ale „wilcza natura” człowieka w ogóle, która w pełni ujawnia się w „stanie natury”, w którym maksymalna wolność prowadzi do wojny

wszystkich ze wszystkimi. Rewersem jest sytuacja, w której wolność zostaje radykalnie zminimalizowana, a pokój zmaksymalizowany. Ludzkie „drapieżniki” oddają swoją wolność – w ramach umowy społecznej – potężnemu pasterzowi, już nie Księciu, ale suwerenowi, a ten zaprowadza pokój. Władza suwerena-pasterza powinna przeto być potężna i niepodzielna, absolutna: dzierży miecz i tiarę. Podział władzy – na przykład na ustawodawczą, wykonawczą i religijną – prowadzi do chaosu i wojny. Państwo jest niczym wielki organizm, niczym wielki człowiek, a organizm jest mechanizmem, automatem (kartezjanizm), wszystkie przeto organy państwa, niczym podzespoły maszyny, muszą mieć jeden sterujący ośrodek; jeśli działania składowych automatu nie są skoordynowane, automat się zacina i rozpada. A zatem wola suwerena staje się prawem; wszelako nie tylko prawem pozytywnym, ale również prawem religijnym i moralnym¹⁶. Staje się on „śmiertelnym Bogiem”. „Suweren jest miarą wszechrzeczy”. Oto „teoria siły” w nowej odsłonie. O cóż wszelako chodzi? Nie tylko o ludzkość, ale przede wszystkim o Anglię (podobnie jak Machiavellemu o Włochy). Siedemnastowieczna Anglia była pogrążona w wojnie domowej (jak wcześniej Italia) i sposobem na wyjście z chaosu wydaje się Hobbesowi potężny król (nie pomazaniec Boży, który czerpie legitymizację z religii, odwrotnie, to on legitymizuje religię), który scentralizuje całą władzę i zlikwiduje tendencje oddolne, odśrodkowe: parlamentarne, demokratyczne i pluralistyczne. Owe tendencje wydają się Hobbesowi przyczyną nie-

¹⁶ Z drugiej strony, w ramach jakiegoś obiektywnego „prawa naturalnego” – które wyprowadza ze „stanu natury” – *pacta sunt servanda*. „Wszystkie natomiast decyzje suwerena (akty prawne) stanowią wolę całego zrzeszenia politycznego, ponieważ poddani zrzekli się na jego korzyść z *ius naturale*, przekazując mu tym samym władzę absolutną, której dla zachowania pokoju może używać według własnego, niezależnego osądu. Zatem ustawodawcza wola zwierzchniej władzy nie musi zgadzać się z opinią obywateli. Odwrotnie, to poddany powinien traktować prawne nakazy tak, jakby wyrażały jego prywatną wolę i wykazywać się wobec nich posłuszeństwem: skoro obywatel przekazał swoje naturalne uprawnienie suwerenowi, to na mocy normy naturalnej *pacta sunt servanda* zobowiązany jest przestrzegać prawa państwowego”. Przemysław Wiewiór, „Nauka polityczna Thomasa Hobbesa jako technologia władzy”, *Studia z Historii Filozofii* 1, nr 1 (2010): 176, <https://doi.org/10.12775/szhf.2010.011>.

szczęścia. Szczęściem zaś będzie jedność, krzepa i potęga Anglii: sprawnie działająca maszyna społeczna z jednym, niepodzielnym, ośrodkiem sterującym¹⁷. Machiavellemu chodziło raczej o podzielony naród, a scalające państwo było środkiem. Co do Hobbesa, można mieć wątpliwości, czy „teoria siły” jest – w tym przypadku – narzędziem kiełkującego angielskiego nacjonalizmu (który często występował w postaci uniwersalizującej), czy też chodziło mu bardziej o – używając nieco późniejszego terminu – *raison d'État*, czyli o dobro państwa, któremu lud (naród) powinien służyć. Tak czy inaczej (a inaczej niż u Machiavellego), silna, scentralizowana i niepodzielna władza miała służyć nie tylko interesom narodowym, ale ludzkości – jako uniwersalny wzorzec. Warto też odnotować, że u Hobbesa można dostrzec – podobnie jak u Protagorasa – skrywany ateizm, naturalizm, „wolnomyślicielstwo” i „niedowiarstwo”. Z kolei Hobbesa do sofistycznych zwolenników „teorii siły” zbliża wyobrażenie o przyrodzie-naturze nie jako o krańcu harmonii, ale jako o miejscu nieustannej, drapieżnej i bezlitosnej walki różnych „ośrodków mocy”.

Hegel i Nietzsche

Należy również wspomnieć (mając na uwadze oddziaływanie sofistów na sferę polityki) o jeszcze dwóch niezwykle wpływowych filozofach, którzy – w ważnym dla splotu historii idei i praktyki politycznej dziewiętnastym wieku – odnowili, w nowym kontekście, „teorię siły”. Mam na myśli Hegla i Nietzschego.

Spojrzenie na filozofię Hegla przez pryzmat „teorii siły” może w wydawać się kontrowersyjne, uważam jednak, że takie „redukcjonistyczny pryzmat” może być płodny poznawczo¹⁸. Idę zresztą „tropem” Karla Poppera, choć nie powtarzam

¹⁷ Sam Hobbes powiada: „*Respice finem*; to znaczy: we wszystkich swoich działaniach patrz często na to, czego pożądasz jako rzeczy, która kieruje wszystkimi twymi myślami w drodze do jej osiągnięcia”. Thomas Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Czesław Znamierowski (Warszawa: Aletheia, 2009), 101.

¹⁸ Zauważmy na marginesie, że Hegel – inaczej niż Platon – pozytywnie wypowiadał się o sofistach. Pisał, na przykład: „Człowiek wykształcony potrafi powiedzieć coś na każdy temat, znaleźć w każdym wypadku stosowne punkty widzenia. Kulturę tę Grecja zawdzięcza sofistom... Kultura jest czymś nieokreślonym. Ścisłej rzecz biorąc, to co wolna myśl ma uzyskać, musi wyjść z niej samej, musi być jej własnym przekonaniem; nie jest to już przedmiot wiary,

wszystkich jego tez¹⁹. Proponuję mianowicie spojrzeć na wielki gmach filozofii Hegla przez okienko filozofii polityki oraz okienko rodzącego się niemieckiego nacjonalizmu oraz pruskiego modelu państwa (wcześniej podzielone Włochy, potem skłócona Anglia, a tym razem podzielone Niemcy podbijane przez skumulowany – w postaci napoleońskiej Francji – „ośrodek mocy” oraz pruski „suweren” jako ośrodek ratujący, jednoczący i scalający)²⁰. „Teoria siły” została w tym przypadku – inaczej niż u Machiavellego i Hobbesa – ubrana w imponujące metafizyczne szaty.

Hegel kontynuuje długą – sięgającą Heraklita – tradycję dynamicznych ujęć bytu, jeśli zaś chodzi o teologię, zaliczyć go można do szeroko rozumianego nurtu neoplatonickiego, czyli do licznych heterodoksalnych, panteizujących wizji, w których Bóg nie jest niezmiennym absolutem, ale emanuje z siebie świat i się rozwija. Od Heraklita przejmuje również myśl – konstytutywną w przypadku „teorii siły” – że dynamizm bytu jest związany z nieustanną walką różnych „ośrodków mocy” (*polemos*) i ta walka nie tylko „napędza byt”, ale też go spaja, czyni jednością, niczym w przypadku splecionych w walce zapaśników (jedność przeciwieństw, tak zwana „zasada tożsamości”). Owa walka przekłada się na główny – wedle Hegla –

ale przedmiot badania – krótko mówiąc, jest to coś takiego, jak oświecenie w czasach nowożytnych”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii, tom 1*, tłum. Światosław Florian Nowicki, (Warszawa: PWN, 1994), 500–501. Sofiści byli więc przedstawicielami swobodnego greckiego oświecenia. Uczyli patrzenia na sprawę w różnych punktów widzenia, kształcili polityków, którzy nie kierowali się „świętymi zasadami”, tradycją i wiarą, ale pożytkiem. „Sofiści bazowali na popędzie do stawania się mądrym. Za mądrość uważa się wiedzę o tym, co stanowi moc panującą nad ludźmi i państwem i co ja mam za takową uznać. [...] Religia naucza: mocami, które panują nad ludźmi, są bogowie. Tak samo prawa; człowiek ma zaspokajać się jedynie zgodnie z prawami i ma to z góry zakładać, że również inni zaspokajają się, przestrzegając praw. Ale refleksja sprawia, że człowiekowi już nie wystarcza być posłusznym prawom, jako autorytetowi i zewnętrznej konieczności, lecz chce on zaspokajać się w sobie samym, przekonując się dzięki własnej refleksji, co jest dla niego obowiązujące, co jest celem i co ma robić na rzecz tego celu”. Tamże, 501–502.

¹⁹ Por. Karl Raimund Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tom 2*, tłum. Halina Krahelska (Warszawa: PWN, 1993).

²⁰ Popper ujmował to dosadnie: Hegla należy „zdemaskować jako apologetę pruskiego absolutyzmu”. I dodawał: „Moje twierdzenie, że filozofia Hegla była inspirowana przez ukryte motywy, mianowicie przez jego zainteresowanie odbudową rządu pruskiego Fryderyka Wilhelma II, i że dlatego nie można jej brać poważnie, nie jest niczym nowym. [...] Interpretując heglizm w ten właśnie sposób [...] można rzucić sporo światła na tę filozofię”. Tamże, 42 i 40.

schemat rozwojowy bytu i Boga: teza walczy z antytezą, w wyniku której powstaje synteza, zachowująca w sobie, po części, tezę i antytezę, i owa synteza zamienia się w tezę, która natrafia na antytezę i walka trwa (mieszanina „znoszenia” i „zachowywania”). Przy czym rozwój bytu jest środkiem do rozwoju Boga, zwanego też duchem lub Rozumem. Bóg na początku – niczym „boska zygota” – jest czystym pojęciem bytu. I oto nagle statyczna wizja Parmenidesa – że byt jest, a niebytu nie ma – zamienia się w dynamiczną relację: czysty byt, pozbawiony przeto wszelkich określeń, czyli teza, zamienia się w czysty niebyt, w antytezę, synteza zaś staje się „stawanie się”. W ten sposób Bóg-duch stopniowo się komplikuje, staje się coraz bardziej złożony: najpierw w sferze „logiki”, następnie tworzy przyrodę z kolistymi przebiegami, w przyrodzie zaś – znudzony jej „mechanicznością” – tworzy twórczego człowieka, ludzie zaś tworzą społeczności i kulturę: prawa, sztukę, religię, filozofię. Społeczności i kultury rozwijają się w triadycznym rytmie walca, tworząc ośrodki mocy i walcząc ze sobą. Rusza wielki „walc” (a niekiedy walec) ludzkiej historii. Bóg-duch (po części po omacku, po części celowo), posługując się swoją chytryością i rozumnością, pobudza różne trendy historyczne w swoim interesie. A jaki to interes? Poznanie samego siebie. Poprzez historię ludzkości – codzienny trud ludzi i ludzką twórczość oraz te wszystkie wojny, rewolty, przewroty, „głody” i „mory”, które tylko z pozoru wydają się „pieśnią idioty” – Bóg-duch poznaje siebie coraz lepiej i to jest obiektywny postęp dziejów. Ważnym składnikiem tego procesu są konflikty: najpierw konflikty pomiędzy plemionami, a następnie narodami (jako głównymi ośrodkami mocy). Jednak narody, które nie wytworzyły państw, znajdują się na „marginesie historii”. Liczą się tylko narody „opancerzone”, „uzbrojone” w państwa. Hegel twierdził, że państwo jest „boską ideą” na ziemi. Mamy więc do czynienia z – teologicznie i metafizycznie uzasadnionym – kultem państwa i narodu, ale, jak się okazuje, z kultem nie wszystkich, ale tylko niektórych narodów i państw („państw narodowych”) na przestrzeni dziejów. Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej, albowiem prowadzi nas to do ukrytej „esencji” tej doktryny, czyli „teorii siły” właśnie.

Zacznijmy od problemu prawdy obiektywnej, która jest – powtórzmy – konstytutywnym składnikiem „teorii siły”, a której status w heglizmie jest dosyć niejasny. Hegel był nie tylko – wedle nomenklatury Poppera – „historycystą”, czyli wierzył w prawa historyczne i w „postępowy” kierunek i cel, do którego historia zmierza, ale też „historystą”, czyli uważał, że historia kształtuje nasz sposób myślenia i postrzegania świata, a mimo to sądził, że niektórzy – jak on – mają trafne

poglądy na rzeczywistość. Wiąże się to z fundamentalnym, wziętym od Platona rozróżnieniem na pozór i idee, na cienie i realność. Przy czym istota, idee, to co duchowe i realne nie trwa w transcendencji, ale zmienia się i oddziałuje w immanencji. Mamy więc w historii obszary, trendy słabej, cienistej egzystencji i obszary, strumienie mocnej, realnej egzystencji, w których to strumieniach przejawia się duch; to strumienie „uduchowione” i rozumne. Oto najważniejszy podział; obiektywne poznanie polega na umiejętności odróżnienia, co jest marginesem historii, co ma słabą egzystencję i co jest realnością. Dlatego też, jeśli jakieś fakty z marginesu wydają się przeczyć trafnemu postrzeganiu tego, co realne, „uduchowione”, to tym gorzej dla faktów. Większość ludzi bierze pozór za istotę, jednak nieliczni mędracy mają dostęp do prawdy obiektywnej. Przypomina to trochę niektóre sentencje Heraklita. Większość ludzi żyje w kokonie własnych wyobrażeń, niczym we śnie, a tylko nieliczni są przebudzeni i mają wspólny świat. „Choć logos obowiązuje wszędzie, większość rozumuje każdy po swojemu”²¹. Ci przebudzeni, to mędracy, którzy patrzą na świat z „perspektywy logosu”, wszak „mądrość polega na tym: poznać myśl, która wszystkim kieruje”²².

Jak to uczynić? Dostęp do prawdy wiąże się z tym, że mamy wyróżnioną pozycję poznawczą, niejako dobry „punkt obserwacyjny”. Kto płynie w realnym strumieniu historycznym, czyli niejako serfuje na wznoszącej się, „uduchowionej” fali historycznej, ma wyróżnioną pozycję: patrzy na świat z „perspektywy logosu”. Stąd połączenie „historyzmu” i wiary w prawdę obiektywną²³. Historyczność prawdy (uwikłanie prawdy w historię) nie polega bowiem na tym, że co było prawdą kiedyś, staje się fałszem dzisiaj. Twierdzenie prawdziwe pozostaje twierdzeniem prawdziwym, z zastrzeżeniem, że odnosi się do konkretnego momentu w historii, czyli że należy uwzględnić czas. Grecy w piątym wieku przed naszą erą byli narodem „uduchowionym”, byli na czele realnego strumienia w historii (i to jest prawda po wsze czasy). Grecy w dziewiętnastym wieku naszej ery nie są już

²¹ „Heraklit”, w: Wit Jaworski, *Przedsokratycy* (Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992), 30.

²² Tamże, 21.

²³ Podobnie w marksizmie: każdy punkt widzenia jest klasowy, ale klasie robotniczej obiektywnie – taki jest jej klasowy interes – zależy na prawdzie i dlatego punkt widzenia klasy robotniczej, a szczególnie jej polityczno-filozoficznej awangardy, jest zarazem klasowy i obiektywny.

narodem „uduchowionym” i znajdują się na marginesie historii. Miejsce Greków na arenie historii się zmieniło i to jest prawda, uwzględniająca parametr czasu.

Podkreślmy raz jeszcze: to co realne – to co jest inspirowane i napędzane przez ducha i w co wstępuje duch – jest rozumne, dobre i słuszne. „To co rozumne jest rzeczywiste, to co rzeczywiste jest rozumne”²⁴. Nie istnieją poza historią – transcendentne wobec niej – kryteria oceny racjonalności, dobra i słuszności. Dla tego też „sąd historii” jest „sądem ostatecznym”.

A jak to wygląda w – powiązanych z teorią siły – kwestiach bardziej szczegółowych: ustrojowych, politycznych? Kiedyś duch wcielał się we wschodnie despotie (teza), następnie duch wcielił się w greckie i rzymskie ustroje demokratyczne i republikańskie (antyteza) i wreszcie, obecnie, i ostatecznie, duch wcielił się w solidną – z kultem dla prawa i porządku – monarchię absolutną (dowód odmienny, ale konkluzja jak u Hobbesa). Arena dziejów to jednak arena walki różnych ośrodków mocy, czyli narodów opancerzonych – jako się rzekło – w państwa o odmiennych ustrojach. Po wschodnich Sumerach i Persach, dominację zdobyli Grecy, następnie Rzymianie, a obecnie – w ramach ostatecznej syntezy – na czoło walczącego peletonu narodów wysunęli się Niemcy. Oni są obecnie (i ostatecznie) narodem „uduchowionym”, narodem wybranym, narodem przodującym i dominującym²⁵. Jaka jest przeto konkluzja? Zwieńczeniem dziejów jest pruska monarchia absolutna oraz „uduchowiony” naród niemiecki²⁶. Nie tylko republikańska Francja trafiła na margines dziejów, ale nawet Anglia z jej monarchią konstytucyjną i indywidualizmem. Władca Prus nie jest już zwyczajnym pomazańcem Bożym, jak wierzono w przedrewolucyjnej feudalnej Europie, ale zwieńczeniem historii świata i historii Boga; jego korona świeci zatem zarazem kosmicznym i boskim blaskiem. Jego wola – owego nadzwyczajnego suwerena – jest prawem, a wolność, która jest istotą Boga i celem ewolucji świata, polega nie na samowoli poddanych,

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1969), 17.

²⁵ „Każdy poszczególny geniusz narodowy musi być traktowany jako Jedyne Indywiduum w procesie historii powszechnej. [...] Samoświadomość poszczególnego narodu [...] jest obiektywną aktualnością, w którą duch czasu inwestuje swą Wolę. Do tej absolutnej woli inne poszczególne narodowe duchy nie mają praw: ten naród dominuje nad światem”. Cyt. za Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 72.

²⁶ „Niemiecki duch jest duchem nowego świata. Jego celem jest realizacja absolutnej prawdy jako nieograniczonej samodeterminacji wolności”. Tamże, 56.

ale na posłuszeństwie prawu (rys stoicko-spinozjański). Naród jest bowiem rodzajem wielkiego organizmu i duch dziejowy (Rozum dziejowy), wcielając się w naród, staje się rodzajem niepowtarzalnego, zbiorowego ducha narodowego, który jest jego esencją. Należy przeto odróżnić ową esencję, niejako „wolę powszechną” (za Rousseau), od demokratycznej gry partykularyzmów, od opinii publicznej, która jest zbiorem przypadkowych „widzi mi się” wielu²⁷. Przeto nie większość demokratyczna, ale wola monarchy jest aktualizacją owej istoty: ducha narodu i woli powszechnej. Posłuszeństwo tej woli i tworzonemu przezeń prawu jest więc wiernością sobie w tym co istotne (nie mylić z kapryśnym indywidualizmem), a zatem jest wolnością prawdziwą. Hegel odróżnia wolność formalną (zwyczajną, liberalną) oraz wolność obiektywną (posłuszeństwo woli monarchy zamienionej w prawo, w którą wcielony jest rozum dziejowy). Wola monarchy, podobnie jak wola suwerena Hobbesa, nie podlega żadnej zewnętrznej moralnej, merytorycznej ocenie. Ocena bowiem, czy „wcielony jest w nią rozum dziejowy”, zależy od sukcesu, czyli od zdobycia i utrzymania władzy. Konkluzją jest więc – jak to Popper ujmuje – „pozytywizm prawniczy” i „pozytywizm moralny”; czyli – *summa summarum* – relatywizm moralny oparty na sile. Dobre i sprawiedliwe jest to, co władca uzna za dobre i sprawiedliwe i nie ma od tego wyroku żadnej apelacji. A dlaczego? Bo władca wygrał i ma potęgę. Czyli ostatecznie sprawiedliwość to – jak u Kalliklesa – potęga. Oto „teoria siły”, czyli ukryta esencja heglizmu. Wygrywający strumień w historii, strumień z potęgą, zostaje ubóstwiony i to on decyduje, co jest słuszne i sprawiedliwe, rozumne i moralne.

Popper pisał o „platońskich korzeniach heglizmu”, twierdził, że Hegel „wskrzesił”, kontynuował i rozwijał koncepcję Platona. Moim zdaniem, Hegel traktował platonizm instrumentalnie, jako środek do uzasadnienia i „przeobstwienia” teorii siły. Posłużył się – między innymi Platonem – aby skroić dostojną kapłańską i metafizyczną szatę oraz nałożyć ją na „nagą przemoc” teorii siły²⁸. Platon był mu potrzebny, aby uzasadnić – koniec końców – punkt widzenia Kalliklesa i Trazymacha.

²⁷ Por. tamże, 53 i 318.

²⁸ Nawiązuję tutaj do metafory Kanta, który pisał o „pstrej szacie metafizyki”, czy też – w innym tłumaczeniu – o „centonie metafizyki”. Por. Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. Adam Banaszkiewicz (Kraków: Zielona Sowa, 2005), 130.

Filozofia dziejów Hegla była niewątpliwie jedną z filozofii najsilniej oddziałującej na dzieje. Sfera duchowego oddziaływania – zwana niekiedy w polskich kręgach literackich „ukąszeniem heglowskim” – była bardzo rozległa, oddziaływała nie tylko na kulturę, filozofię i sztukę, ale na teorię i praktykę polityczną: począwszy od skrajnej prawicy, skończywszy na skrajnej lewicy. Popper tak o tym w pisał (w czasie II wojny światowej):

W polityce wyraża się to najdramatyczniej w fakcie, że marksistowskie ekstremalne lewe skrzydło i konserwatywne centrum, a także faszystowskie ekstremalne prawe skrzydło, wszystkie bazują swe filozofie polityki na Heglu; ekstremiści z lewej zastępują wojnę narodów, która pojawia się w schemacie historycznym Hegla, walką klas, ekstremiści z prawej – walką ras; ale oba idą za nim mniej lub bardziej świadomie²⁹.

Warto też zauważyć, że filozofia Hegla – niezwykle popularna wśród inteligencji rosyjskiej w pierwszej połowie XIX wieku – była podstawą dla odrodzenia w nowej postaci rosyjskiego misjonizmu i mesjanizmu z Moskwą jako trzecim Rzymem. Uduchowiony naród niemiecki został zastąpiony uduchowionym narodem rosyjskim, który miał przynieść – „na bagnietach” – prawdziwą wolność i prawdziwą wiarę innym europejskim narodom.

Podsumowując, Hegel przyczynił się do tego, że w dziewiętnastym i dwudziestym wieku „uświęcona” (umetafizyczniona) „teoria siły” – w odmianie, do wyboru, nacjonalistycznej, rasowej, klasowej – rozlała się szeroko po Europie, a następnie po świecie. Popper stwierdził – powołując się na Schopenhauera i Kierkegaarda – że było to „intelektualne oszustwo, największe być może w dziejach naszej cywilizacji”³⁰.

²⁹ Tamże, 38.

³⁰ Tamże, 87. Zdaję sobie sprawę, że jest to pogląd kontrowersyjny. W Polsce, jeden z najlepszych znawców Hegla, Marek Siemek, twierdził na przykład, że „trzeba zwłaszcza definitywnie odłożyć do lamusa historii tę ignorancką «krytykę», jakiej filozofię społeczną Hegla poddał prawie pół wieku temu Sir Karl Raimund Popper. a jaka w Polsce wciąż uchodzi za miarodajną, chociaż w myśli europejskiej i amerykańskiej już dawno została odrzucona”. Marek Jan Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel* (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1995), 12. Podobnie apologetyczny i zarazem „pro-wolnościowy” stosunek do Hegla można znaleźć u innego wybitnego polskiego filozofa – Józefa Tischnera, zawarty w książce o intrygującym tytule *Spowiedź rewolucjonisty* (Kraków: Znak, 2016).

*

Apologetyczny stosunek Hegla do sofistów, a konkretnie ich „teorii siły”, jest raczej słabo znany, dlatego poświęciłem mu sporo uwagi. Apologetyczny stosunek Nietzschego jest lepiej znany; bywa on wręcz traktowany jako ten, który ponownie odkrył i docenił ich wkład w historię filozofii; z przemądrzałych i szkodliwych mędrków – intelektualnych kuglarzy, posługujących się sofizmatami – na powrót uczynił mędrków. Skoro rzecz jest lepiej znana, ograniczę się do kilku uwag. Nietzsche przyswoił i odnowił koncepcje sofistów; zarówno „teorię siły” (prawo silniejszego) młodszych sofistów, jak i skrajnie relatywistyczną, łączącą relatywizm epistemologiczny z moralnym, koncepcję sofistów starszych. Przy czym – jak sądzę – koncepcje te wymieszał i pomieszał, i mówił, na przemian, raz jednym, raz drugim językiem. Niekiedy akcentował „wolę mocy i prawo silniejszego”, a niekiedy wizję człowieka, który wyciąga ostateczne konsekwencje z ateizmu, czyli faktu nieistnienia osobowego Boga, zajmuje jego miejsce i staje się „miarą wszechrzeczy” i wytrzymuje na tej samotnej pozycji, nie uciekając pod skrzydła innego autorytetu. Obydwie ścieżki miały prowadzić do nowego skoku ewolucyjnego i powstania nowej moralności i nowego człowieka, czyli „nadczołowieka”, który raz jawił się jako dumny i bezlitosny rycerz i dominator, a raz jako intelektualista świadomy nihilizujących skutków ateizmu i na owej pustyni tworzący oazę twórczości i wartości, której źródłem żywym jest on sam (proszę wybaczyć te poetyckie sformułowania, ale dążę do maksymalnej zwięzłości).

Owo pomieszanie można dostrzec w jego poglądach na prawdę, co zresztą dostrzegali liczni komentatorzy jego filozoficzno-literackiej twórczości. „Wszystko – powiada Michael Patrick Lynch – co dotyczy Nietzschego, jest dyskusyjne, zwłaszcza gdy idzie o jego twierdzenia o prawdzie... Wielu komentatorów sądzi, że opowiadał się za jakąś formą relatywizmu. Inni dowodzili, że w kwestii prawdy wierzył w rodzaj pragmatyzmu”³¹. Można by więc szukać syntezy pod auspicjami, czegoś w rodzaju „relatywistycznego pragmatyzmu” w stylu Rorty’ego, który zaiste wiele Nietzschemu zawdzięcza, ale nie sądzę, aby to był dobry trop. Nie synteza, ale właśnie pomieszanie kilku koncepcji wydaje mi się –

³¹ Michael Patrick Lynch, *Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna*, tłum. Dawid Misztal (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020), 271.

ujmując rzecz w wielkim skrócie – dobrym tropem. „Być może najlepsze, co możemy stwierdzić – powiada Lynch – to że sam Nietzsche w ciągu całej swojej kariery nie miał pojedynczego, ustalonego poglądu na prawdę”³². Wyróżniłbym cztery koncepcje, które Nietzsche rozważa, kiedy pisze o prawdzie. Można je potraktować – jeśli już szukać w tym jakiegoś porządku – jako „przedłużenia” trzech tez trylematu Gorgiasza. Pierwsza – skrajnie relatywistyczna i „rewizjonistyczna” – głosi, że prawda nie istnieje: „nie masz ani «ducha», ani rozumu, ani myślenia... ani prawdy”. To tylko „fikcje do niczego nieprzydatne”³³. A skoro prawdy nie ma, to my decydujemy, co jest prawdziwe, to my „tworzymy prawdę”: „«Prawda» tedy nie jest czymś, co się znajduje i co można było wynaleźć i odkryć – lecz czymś, co trzeba stworzyć, co służy jako nazwa dla procesu”³⁴. To wątek bliski relatywizmowi Protagorasa.

Druga głosi, że jeśli nawet prawda istnieje, to nie jest ona ważna. Prawda nie jest celem samym w sobie, albowiem nie istnieje jakaś odrębna „wola prawdy”. To przesąd filozofów, „jakoby istniał jakiś osobny popęd do poznania, który nie bacząc na pytania dotyczące pożytku i szkody, na oślep rzuca się na prawdę”³⁵. Prawda nie ma wartości autotelicznej, ma tylko wartość jako środek do osiągnięcia sukcesu, czyli pomnożenia mocy, potęgi. A do tego celu niejednokrotnie lepiej nadaje się fałsz i kłamstwo. Przeto „fałszywość jakiegoś sądu nie jest jeszcze dla nas zarzutem przeciwko niemu”³⁶. Fałsz i kłamstwo mogą być pożyteczne, zarówno w budowaniu silnej osobowości (samookłamywanie, pielęgnowanie iluzji na swój temat), jak i w relacjach z innymi. Krótko mówiąc, prawda (czysta ciekawość, adekwatne poznanie) nie jest czymś cennym i ważnym, ważne jest życie, sfera praktyczna, a precyzyjniej – ujmując rzecz „po darwinowsku” – przetrwanie i ekspansja, wzrost siły w ramach walczących ze sobą ośrodków mocy. To z kolei zbliża Nietzschego do zwolenników „teorii siły” („prawa silniejszego”). Kłamstwo i propaganda w polityce staje się cnotą.

³² Tamże, 276.

³³ Friedrich Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki (Kraków: Zielona Sowa 2003), 185.

³⁴ Tamże, 193.

³⁵ Tamże, 113.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. Grzegorz Sowinski (Kraków: Wydawnictwo A, 2001), 29.

Trzecia koncepcja powstaje na skutek wymieszania pierwszej i drugiej. Z pierwszej bierzmy pogląd, że prawdy nie ma, z drugiej, że liczy się moc. Efektem jest swoisty pragmatyzm; utożsamienie prawdy z mocą. Prawdziwe jest to, co służy pożytkowi, a pożytek to przyrost mocy, potęgi, władzy. W języku angielskim to przejście od mocy do władzy jest łatwiej uchwytnie, albowiem słowo *power* oznacza zarówno moc, jak i władzę. Fałsz, kłamstwo i propaganda w osobliwy sposób znikają; przestają być niecnym środkiem uświęconym przez cel (zdobycie, utrzymanie i ekspansja władzy), zamieniają się w dekretowanie prawdy. Prawdziwe jest to, co dekretuje wygrywający ośrodek mocy. Nie istnieje prawda w ogóle, nie istnieje prawda o historii w szczególności: prawdę o historii pisze zwycięzca. Wola wodza, suwerena staje się prawem i prawdą. To radykalna odmiana „teorii siły”, której sofisci raczej nie głosili.

Czwarta koncepcja również wykracza poza „horyzont poznawczy” sofistów. Niemniej jednak można ją powiązać z trzecią tezą Gorgiasza: jeśli nawet komuś uda się poznać prawdę, nie będzie w stanie przekazać jej innym. „Czasami Nietzsche pisze tak, jakby chciał, żebyśmy ujrzeli faktyczną prawdę o nas samych – odartą w obskuranckich mitów, w których nieustannie się zamykamy”³⁷. Jesteśmy otoczeni sztucznymi wytworami kultury. Wymyśliłiśmy język, linie, kąty proste, liczby, logikę, rozum, pojęcie prawdy. To są fikcje, bywają przydatne w życiu, ale nie są przez to dowiedzione. To jest apolińska zasłona. Za tą zasłoną znajduje się rzeczywista rzeczywistość, prawdziwa prawda. Poprzez odrzucenie uładowanych iluzji, „społecznych konstruktów”, w tym tradycyjnego pojęcia prawdy, możemy – niczym w ekstatycznym dionizyjским tańcu Wita – bezpośrednio dotknąć rzeczywistości, „Ziemi”, drapieżnej natury, dionizyjskiej „wołą mocy” traktowanej jako energia kosmiczna napędzająca byt (przypomina to bergsonowską intuicję wychytującą *élan vital*). Podręcznikowo rzecz ujmując, koncepcja ta zbliża Nietzschego do tak zwanych „filozofii życia” i jest to być może koncepcja dominująca, kiedy myśli o prawdzie.

³⁷ Lynch, *Prawda i życie*, 276.

Kazus Francji

Nietzsche – podobnie jak Hegel – oddziałwał wielotorowo. Wiązało się to między innymi ze wspomnianym wymieszaniem dwóch koncepcji sofistów: skrajnego relatywizmu i „teorii siły”. Jego spuścizna posłużyła z jednej strony do wzmocnienia oddziaływania heglizmu (zazwyczaj w powiązaniu z „teorią siły” ubraną w szaty „woli mocy”), z drugiej do walki z heglizmem i z samą sobą (zazwyczaj w powiązaniu z relatywizmem epistemologicznym). Opis tych pokręconych ścieżek w ramach historii idei – niekiedy strasznych, niekiedy śmiesznych – zasługuje na odrębną rozprawę. Odnotuję w tym miejscu tylko interesujący przykład Francji.

Heglizm był we Francji prawie nieznan do początku trzeciej dekady XX wieku. Przyczyny tego stanu rzeczy były liczne, ale nie najmniej ważną było to, że kultura francuska to kultura świetlista i „lekka”, oparta na dworskiej i salonowej konwersacji, Hegel zaś był mroczny i „ciężki”. Co więcej, Hegel był protestantem, co „nie pasowało” Francji tradycjonalistycznej i nie był przedstawicielem oświecenia i pozytywizmu, co z kolei „nie pasowało” Francji postępowej, republikańskiej. Nic dziwnego, że „promocję” Hegla we Francji przeprowadziło dwóch emigrantów z Rosji: Alexandre Kojève (Korzewnikow) i Alexandre Koyré (Kojra). Pomógł im w tym Jean Hyppolite, tłumacząc Hegla i pisząc do niego solidne komentarze. Kojève dosyć swobodnie (ale też pomysłowo i klarownie) interpretował Hegla, wskazując na wielką rolę Rewolucji Francuskiej w rozwoju Rozumu i ducha w historii (zbliżała się wtedy 150 rocznica rewolucji). Tak czy inaczej owa „promocja” odniosła wielki sukces: Hegel (szczególnie w jego odmianie marksistowskiej) stał się być może najważniejszym filozofem we Francji. Okoliczności historyczne sprzyjały bowiem próbie zrozumienia Historii pisanej z dużej litery. Wymieńmy: niespokojne lata trzydzieste, drugą wojnę światową oraz powojenny podział świata na dwa bloki i zimną wojnę pomiędzy komunistycznym Wschodem i demokratycznym Zachodem. Jak zauważył Miłosz, intelektualistów francuskich w latach czterdziestych i pięćdziesiątych „fascynowała Historia”. „Nas również –

dodawał – ale w inny sposób. Oni tęsknili do osobistego nasycenia się historycznością. My byliśmy nią nasyceni w nadmiarze”³⁸. Historię więc tłumaczył – wyjaśniając jej kierunek i ukryty sens – Hegel (w powiązaniu z Marksem). Intelektualiści owi (a wśród nich i filozofowie, jak choćby Sartre) wybierali więc raczej kierunek wschodni i lewicowy. Zacytujmy jeszcze raz Miłosza: „Prawdziwe wyzwolenie było przecież na Wschodzie. A kiedy ktoś miał wątpliwości, posługiwano się argumentem: «Jeżeli odrzucić marksizm, historia nie ma sensu»”³⁹. Krótko mówiąc, Hegel stał się *maitre a penser* całego pokolenia francuskich filozofów, na czele z Kojève, Hyppolitem i Bataille’em. I oto – jak to nieraz bywa – synowie zbuntowali się przeciw ojcom; kolejne pokolenie – na czele z Derridą, Foucaultem i Deleuzem – zwróciło się przeciw Hegłowi, postanowiło „uwolnić się” od Hegla. Przy czym – jak to ujął Vincent Descombes – „różnica między dwoma pokoleniami polega na odwróceniu znaku, w jakim wyraża się stosunek do Hegla: znak plus zastąpiony zostaje wszędzie znakiem minus. Niezmienne pozostaje zaś samo oznaczenie: istotny jest wciąż ten sam punkt”⁴⁰. Przyczyniło się to wewnętrznym problemom, albowiem ci, którzy pragnęli wyzwolić się od Hegla „mówili Heglem”, a nawet „myśleli Heglem”, stąd dostrzeżona – przez samych wyzwalających się – trudność: „język jakby odmawia posłuszeństwa, powie Lévinas, język ogarnia «dogłębna niemota», powie Foucault”⁴¹. I wtedy – fabularyzując tę krótką opowieść – z pomocą przyszedł Nietzsche. Nietzsche pomagał temu pokoleniu uwolnić się spod „uroku Hegla”, wyleczyć się z tej francuskiej odmiany „heglowskiego ukąszenia”. *Il n’y a pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche*. „Wątki heglowskie – pisze Deleuze – są obecne w dziele Nietzschego niczym wróg, którego on zwalcza”⁴². Nietzsche w ten sposób stał się – jak to ktoś dowcipnie ujął – pre-postmodernistą. O co jednak – w istocie – chodziło? O wiele spraw; najważniejsza

³⁸ Czesław Miłosz, *Braterski rozmówca*, w: Thomas Merton, *7 esejów o Albercie Camus*, tłum. Renata Kreml (Bydgoszcz: Homini, 1996), 223.

³⁹ Czesław Miłosz, *Rozmowy polskie 1979–1998* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006), 723.

⁴⁰ Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski (Warszawa: Spacja, 1996), 19.

⁴¹ Marek Kwiek, *Przeciw tyranii Hegla, albo przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej*, w: *Hegel a współczesność*, red. Roman Kozłowski (Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1997), 140.

⁴² Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. Bogdan Banasiak (Warszawa: Spacja, 1993), 171.

wszakże – z mojej perspektywy – pozostawała w cieniu spraw drugorzędnych; nie ściśle filozoficznych, a światopoglądowych, estetyczno-erotycznych, kulturowych, a nawet subkulturowych (co podkreślał swoisty język tego filozoficznego środowiska). Wymieńmy – hasłowo – owe sprawy drugorzędne.

Hegłowska dialektyka przytłacza, jest ciężka, wymaga solidnego namysłu i ciężkiej intelektualnej pracy, Nietzsche jest „łżejszy”, mniej abstrakcyjny, bardziej zmysłowy, obcowanie z nim sprawia więcej przyjemności. U Hegła przeważa negacja i przeszłość, u Nietzschego – afirmacja i przyszłość. Filozofia Hegła zmierza do syntezy i monizmu, który jest nudny, filozofia Nietzschego jest pluralistyczna („żywiół różnicy”), barwna, wolnościowa, radośnie ateistyczna, zmysłowa: „pluralizm – pisze Deleuze – to jedyna rękojmia wolności konkretnego umysłu, jedyna zasada gwałtownego ateizmu. Bogowie umarli, ale umarli ze śmiechu słysząc, że jakiś Bóg mówi, że jest jeden”⁴³. Hegel postuluje dialektyczne zniesienie alienacji i koniec historii (termin, nawiasem mówiąc, wymyślony przez Korzewninkowa), Nietzsche niekończące się „przewartościowanie”, przekraczanie granic, transgresje. Owa „transgresja” staje się słowem-kluczem. Wedle Foucaulta, owo „doświadczenie granicy” ma zastąpić heglowską dialektykę: zamiast badania ruchu poprzez wyłanianie się przeciwieństw oraz poszukiwania całości, należy poszukiwać granic i je przekraczać. Sam Nietzsche zresztą – nie będąc jak Hegel filozofem akademickim, oddzielającym pracę i życie – jest przykładem auto-transgresji, twórczej pracy na sobie, kształtowania – w niepowtarzalny sposób – siebie. „Nietzsche jest wytworem swoich własnych tekstów... które tylko on mógł napisać... nie dostarcza więc modelu do naśladowania”⁴⁴. Hegel skłania do myślenia społecznego oraz do poważnego zaangażowania, do „społecznej misji filozofa”, do odpowiedzialności i poświęcenia dla wspólnoty, Nietzsche do „estetyzacji egzystencji”, do – jak to określano – tekstualności (czyli – jeśli dobrze rozumiem – do pisania tekstów filozoficznych i literackich, a nie działalności politycznej). Nietzsche miał jakoby odrzucić postawę „filozofa uczącego... w trosce o ludzką kondycję”⁴⁵.

⁴³ Tamże, 8.

⁴⁴ Cyt. za Kwiek, *Przeciw tyranii Hegła*, 142.

⁴⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996), 62.

Zostawmy jednak sprawy drugorzędne. Najważniejsza, czyli pierwszorzędna, wydaje mi się kwestia relacji metafizyki i epistemologii (a przede wszystkim pojęcia prawdy) do filozofii politycznej. W tej sprawie Derrida jest chyba najbardziej miarodajny. Hegłowska metafizyka aspirująca do prawdy ostatecznej, jak inne metafizyki o podobnych ambicjach, zamieniają się w – ogarniające wszystkie sfery życia – „wielkie narracje” (zwane też „meta-narracjami”). Rozum bowiem nie dostrzega wyjątków, jest nastawiony na to co ogólne, a nie szczególne, niepowtarzalne⁴⁶. Jeśli zaś je dostrzega, to ich nie lubi, traktuje jako skazy na bycie, które należy usunąć. Otóż takie metafizyki – mające swe korzenie w platonizmie – to wytwory owego niedowidzącego i despotycznego rozumu. Stąd atak Derridy na „logocentryzm”. Skoro prawda, w świetle takich „wielkich narracji”, jest jedna, prowadzi to – siłą rzeczy i logiki – do „dyktatury prawdy”; owa dyktatura ma zaś tendencje jednoczące i totalizujące: jedna prawda, jedna partia, jeden wódz. Fanatyczna i dogmatyczna wiara w „wielkie narracje” (w szeroko rozumiany platonizm oraz – będący wedle Derridy „ostatnią syntezą metafizyki”⁴⁷ – heglizm), prowadzi do konfliktów, wojen, eksterminacji inaczej myślących. Wniosek: prawda zabija. Lekarstwem zaś okazuje się nominalizm („poza rzeczami” nie ma istoty, pozaczasowej tajemnicy) oraz skrajny relatywizm epistemologiczny: anty-platonizm od Protagorasa do Nietzschego. Derrida cały ten „pakiet” nazywa – o ile się nie mylę – „dekonstrukcją”: każda interpretacja tekstu jest dopuszczalna, a nawet równie dobra (w filozofii nauki współgra to bodaj z Feyerabenda *anything goes*).

Coś jednak za coś. Wybierając relatywizm epistemologiczny, aby uniknąć złych, zniewalających metafizyk, rezygnujemy też z ważnego bezpiecznika, chroniącego wolności, jakim są prawa fundamentalne, zwane obecnie prawami człowieka. Skoro nie ma prawdy, to nie jest prawdą, że są one czymś obiektywnym i obowiązującym (to arbitralna „konwencja”).

⁴⁶ Derrida, krytykując Hegla, idzie tropem Kierkegaarda. „Derrida dochodzi do wniosku – pisze Kwiek – iż Hegel nie dostrzegł możliwości istnienia czegoś poza systemem – owej poezji, śmiechu, ekstazy, które nie są wiedzą i dają wiedzy. Eksces, występki, nadmiar – leżą poza rozumem”. Kwiek, *Przeciw tyranii Hegla*, 146.

⁴⁷ Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. Bogdan Banasiak (Kraków: Inter Esse, 1992), 74.

Wydaje się, że stanowisko to w sposób bardziej jasny przedstawił Rorty, który – jak pisze Kwiek – „proponuje spójną i optymistyczną wizję (w przeciwieństwie do pesymistycznego spojrzenia «melancholijnych» Francuzów) postmodernistycznej rzeczywistości”⁴⁸. Zacytujmy jeszcze raz Lyncha:

Rorty uważa..., że najlepsze, co może [o prawach fundamentalnych, o prawach człowieka] powiedzieć, to to, że my oraz nasi podobnie myślący przyjaciele uważamy za użyteczne wierzyć, że takie prawa istnieją – uznajemy za użyteczne wierzyć, że istnieją pewne wolności, których nie może nas pozbawić żaden rząd ani rządząca większość. Ale jutro nasi podobnie myślący przyjaciele mogą już nie myśleć w tak zbliżony do naszego sposób. Mogą dojść do przekonania, że bardziej użytecznym jest wierzyć, że powinniśmy ograniczać to, jakie książki czytają ludzie albo o jakich ideach myślą. Gdyby tak się stało, to porzucenie przez nich dyskusji o prawach będzie uzasadnione w Rortyańskim sensie. Rorty zgodziłby się z tym, że taki obrót spraw byłby tragiczny, ale to wszystko... Poddaję jednak pod rozważenie, że nie to mamy na myśli, kiedy rozmawiamy o prawach. Dla liberała, idea praw to idea czegoś, czego nie mogą utracić, niezależnie od tego, co dowolna publiczność uważa przypadkiem za uzasadnione.

Są one bowiem – zdaniem „wolnościowca” – czymś obiektywnym.

W tym momencie takich dyskusji, Rorty lubi wyciągnąć swojego asa z rękawa: choć jego pogląd na społeczeństwo może brzmieć raczej ponuro, jest lepszy niż alternatywna opcja. Jak mógłby to ująć, tradycyjna, liberalna koncepcja praw ma sens tylko na tle złej metafizyki. Ostatecznie po prostu eliminuje ona z gry stare platońskie idee, że Prawda jest Jedna i Pewna. Mają one sens tylko jeśli wierzymy, że prawa są dane od Boga, oraz sprzyjają przekonaniu, że tylko niektórzy z nas (powiedzmy kapłani albo filozofowie) potrafią czytać w boskim umyśle i powiedzieć nam, czym prawa naprawdę są. To złe idee, więc lepiej żebyśmy wydorosłeli i pogodzili się z tym, że nie ma podstaw dla naszych przekonań o prawach człowieka lub czymkolwiek innym. Lepiej żebyśmy zaakceptowali, iż „pojęcie «niezbywalnych praw człowieka» nie jest ani lepszym, ani gorszym sloganem od «posłuszeństwa woli Bożej»”. Przywołanie któregoś z nich jako nieporuszonego poruszciciela to po prostu sposób, by powiedzieć, że nasz szpadel natrafił na skałę – że wyczerpaliśmy środki naszej argumentacji⁴⁹.

⁴⁸ Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard: W labiryntach postmoderny* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1994), 42.

⁴⁹ Lynch, *Prawda i życie*, 438, 440. Cytat w cytacie pochodzi z książki Rorty’ego *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), 83.

Powoływanie się na obiektywne i fundamentalne prawa człowieka wydaje się wymagać metafizycznej podstawy. A odwołanie się do metafizyki, do „faktów poza światem” wikła nas w liczne kłopoty, a zatem – zdaniem Rorty’ego – lepiej przyjąć, że prawa człowieka są pragmatyczną, „użyteczną fikcją”. Innymi słowy: albo wierzymy w obiektywność praw fundamentalnych, a zatem musimy wierzyć w prawo naturalne, a zatem transcendencję, czyli wyznawać „złą metafizykę” i wyróżnioną rolę pasterzy dusz, czy to religijnych, czy ideologicznych, albo – walcząc ze zniewalającymi konsekwencjami „złej metafizyki” – musimy przyjąć relatywizm epistemologiczny. Rozprawianie bowiem o prawdzie i fałszu prowadzi do opresyjnych, fundamentalistycznych sposobów myślenia. To fałszywa alternatywa – argumentuje Lynch. Ja również myślę podobnie, choć różnimy się w „ważnych szczegółach”⁵⁰.

Podsumujmy: walcząc ze „złymi metafizykami” i wybierając relatywizm epistemologiczny w stylu Protagorasa wylewamy dziecko z kąpielą. Nie tylko unie możliwiamy sobie solidne uzasadnienie praw fundamentalnych (wolnościowych praw człowieka), ale też argumentowanie i wskazywanie, że władca – *duce*, *caudillo*, *Führer* lub generalissimus – „mija się z prawdą”: myli się, kłamie, uprawia propagandę.

⁵⁰ Ogólnie mówiąc, wierzę w „dobrą metafizykę”, czyli uznanie, że prawda jest jedna: istnieje jakieś metafizyczne tło świata, albo też takie tło nie istnieje (to też teza metafizyczna), ale bez uznawania, że prawda jest pewna, czyli że dana koncepcja metafizyczna to prawda i tylko prawda; innymi słowy, metafizyka to nie sfera wiedzy pewnej (*episteme*), ale sfera domysłów. Otóż ta niepewność jest pewna, czyli mamy meta-opcję, niejako aksjomat: ostatecznie słuszna jest postawa zetetyka, poszukiwacza, a nie posiadacza prawdy (*ignoramus et ignorabimus*). Jest to pogląd zbliżony do przekornego meta-dogmatyzmu Poppera, nazwanego przez niego „krytycznym racjonalizmem”. Lynch natomiast powiada, że „wiara w prawa fundamentalne nie wymaga, żeby ktoś w wierzył w Naturalne, dane od Boga Prawa, czy inne dziwaczne metafizyczne byty. Jej wymaganiem jest jedynie pojęcie prawdy obiektywnej w minimalnym znaczeniu słowa „obiektywne”. Lynch, *Prawda i życie*, 441. Chętnie się z tym zgodzę, ale – mówiąc najkrócej – na zasadzie inkluzji, a nie ekskluzji: do domyślnych „dziwacznych metafizycznych bytów” chętnie dołączę prawdę obiektywną w minimalnym znaczeniu słowa „obiektywne”. (Lynch omawia tę koncepcję na stronach: 441–446).

Podsumowanie

Sofiści działali w demokratycznych Atenach. Rzecz można, że rośli i wydawali owoce na demokratycznym gruncie. A jednak – i to jest puenta tego tekstu – ich dwie główne doktryny, czyli skrajny relatywizm oraz „teoria siły”, to doktryny dla demokracji szkodliwe, a nawet niszczące. To trujące owoce.

Puenta ta wymaga wszakże krótkiego rozwinięcia. Współczesna liberalna demokracja to ustrój skomplikowany i trudny „w użyciu”, ale – nawiązując do słynnego stwierdzenia Churchilla – lepszego nie wymyślono. Niezależnie od tego, czy Churchill miał rację, podkreślić należy, że demokracja, aby mogła – pozwolę sobie jeszcze raz na metaforę ogrodniczą – zakorzenić się i rosnąć, wymaga odpowiedniej gleby; samo zadekretowanie jej, niczym wrzucenie ziarna, nie wystarcza. Należy uwzględnić trójpodział władz (a nawet czwórpodział, wliczając wolne media) wzajemnie się kontrolujących, ale nie dążących do podporządkowania sobie pozostałych; rządy większości, ale z poszanowaniem praw mniejszości (tolerancja); „zacność” społeczeństwa i elit politycznych („zacność”, czyli: oświecone, zdolne do krytycznego myślenia i zarazem zaangażowane społeczeństwo obywatelskie; elity polityczne szanujące prawdę i uczciwą debatę oraz – bardzo ważne – nastawione na krótki okres rządzenia w przeciwieństwie do tych, którzy myślą o władaniu do „końca życia” i uważają, że tylko głupiec jest gotów władzę raz zdobytą oddać po kilku latach). Nic więc dziwnego, że młode, słabo zakorzenione, demokracje upadają chyba częściej w wyniku wewnętrznej degeneracji niż zewnętrznej agresji. Bywają niszczone – posłużę się terminem José Ortegi y Gasset – przez najazd „wewnętrznych barbarzyńców”. Międzywojenna Europa obfitowała w takie przykłady, na czele (wymieniam w kolejności chronologicznej) ze zniszczeniem młodziutkiej demokracji rosyjskiej (po „rewolucji lutowej”) przez Lenina, zniszczeniem demokracji włoskiej przez Mussoliniego oraz zniszczeniem demokracji „weimarskiej” przez Hitlera. Co ciekawe, wszystkie te przypadki wydają się być różnymi wariantami scenariusza (o którym już była mowa) naszkicowanego przez Platona w VIII księdze *Państwa*: zaczynamy od płynnej, niestabilnej, mniej lub bardziej „relatywizowanej” demokracji w stylu Protagorasa, a kończymy na tyranii wyznającej „prawo silniejszego”, przebranej w różne maskujące szaty.

Ujmując rzecz modelowo (i odchodząc od historycznych przykładów, które są skomplikowane i wymagają omówienia wielu „zmiennych”), demokracja

w „stylu Protagorasa” to – powtórzmy – demokracja oparta na relatywizmie epistemologicznym, skutkującym – siłą rzeczy – relatywizmami w innych dziedzinach: relatywizmem moralnym, estetycznym, kulturowym. To demokracja bez „praw fundamentalnych”, bez barier, z bezgraniczną tolerancją. To „demokracja relatywistyczna”. Można by też ją nazwać – ze względu na główne narzędzie w walce politycznej – „demokracją erystyczną”. Skoro nie ma prawdy, to nie ma „wielkich celów”, a działalność polityczna zamienia się w bieżącą krzątanie i bieżącą walkę, w której nie chodzi o słuszność i prawdę (bo nie istnieją), ale o to, by moje (czy też nasze) było „na wierzchu”. Króluje przeto nie król, ale socjotechnika i „marketing polityczny”, czyli sprofesjonalizowana erystyka. Rodzi to niestabilność, polifoniczność pełną dysonansów, wolność zaczyna kojarzyć się z bałaganem, kłótniami, zagubieniem. Jeśli do tego dodać jakieś wstrząsy ekonomiczne lub zagrożenie zewnętrzne oraz – sprawa ważna i mocno „obciążająca” – długą tradycję „jedynowładztwa”, to pojawia się popyt na „autorytaryzm”; czyli rządy zarazem „silnej ręki” i „prawdy”. „Niech ktoś wreszcie – wykrzykuje lud – zrobi z tym porządek”. I ten popyt wykorzystuje – jak to Platom powiada – „najostrzejszy truteń”, czyli najbardziej przebiegły i zdeterminowany (który „żądrom swoim puścił wodze”) trybun ludowy. Ostatecznie, taki populistyczny trybun – w imię „prawdy i porządku” – kończy eksperyment z demokracją, choć fasadę nierzadko zachowuje.

Skoro obydwie doktryny sofistów, wyrosłe na gruncie demokratycznym, są dla demokracji szkodliwe, a nawet zabójcze, czyli – jako się rzekło – „nie tędy droga”, to którą? O jaką wszakże drogę chodzi?

Jeśli przyjąć, że dobrze zakorzeniona, trwała i owocująca demokracja liberalna jest celem, to jakie doktryny etyczne temu celowi sprzyjają, a jakie się przeciwstawiają? Innymi słowy (od strony metaetyki i aksjologii), jeśli przyjąć, że demokracja liberalna jest dobrem, to jakie koncepcje dobra jej sprzyjają, a jakie się jej przeciwstawiają? Jeszcze inaczej: na jakim fundamencie aksjologicznym można oprzeć liberalną filozofię polityki?

Aby sprawę rozważyć i spróbować na to pytanie – być może jedno z ważniejszych pytań współczesności – odpowiedzieć, potrzebny jest czas i przestrzeń. Czas do namysłu oraz odrębna wielostronicowa rozprawa.

Dlaczego wszelako mamy uznać demokrację liberalną za dobro? Jeśli miałbym odpowiedzieć na to pytanie w kilku słowach, powiedziałbym tak: „Albowiem

w niej najlepiej kwitnie ludzka twórczość, w tym – poznawcza i praktyczna – działalność naukowa. A nauka jest najważniejszym narzędziem ludzkości, jeśli chodzi o wydłużenie życia naszego gatunku na tej małej planecie w znośnych warunkach i wzrost jej samoświadomości opartej o możliwie najbardziej prawdziwy obraz tego, jak się rzeczy mają: obraz świata, człowieka i myśli o tym, jak się myśli”. Oto pogląd późnego wnuka Oświecenia. A co na to odpowie konserwatywny reakcjonista, późny wnuk romantyków? „Lepiej żyć spokojnie, bez rozterek, zrzucając z siebie brzemię odpowiedzialności związanej z wolnością, oddając swoją wolność w ręce władzy, która wie lepiej i chce dobrze, a od strony poznawczej lepiej żyć w błogiej nieświadomości, tworząc kokon budujących mitów, albowiem nauka nie tylko nie zaspokaja fundamentalnej potrzeby sensu, ale wręcz zatruwa nasze środowisko duchowe, sprzyjając materializmowi, oraz zatruwa nasze środowisko naturalne. To – krótko mówiąc – spożywanie zakazanego owocu wiedzy, który nas wygania coraz dalej od sielskiego, rajskiego bytowania”. Sądzę, nieskromnie, że to ja (późny wnuk Oświecenia) mam rację.

Bibliografia

- Arystoteles. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1984.
- Derrida, Jacques. *Pismo filozofii*. Tłum. Bogdan Banasiak. Kraków: Inter Esse, 1992.
- Descombes, Vincent. *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*. Tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Spacja, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche i filozofia*. Tłum. Bogdan Banasiak. Warszawa: Spacja, 1993.
- Gajda, Janina. *Sofiści*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z historii filozofii. Tom 1*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1969.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Huxley, Thomas Henry. *Ewolucja i etyka*. Tłum. nieznanym. Warszawa: Druk K. Kowalskiego, 1904.
- Jaworski, Wit. *Przedsokratycy*. Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. Adam Banaszkiwicz. Kraków: Zielona Sowa, 2005.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche i błędne koło*. Tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996.

- Kwiek, Marek. *Przeciw tyranii Hegla, albo przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej*. W: *Hegel a współczesność*, red. Roman Kozłowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1997.
- Kwiek, Marek. *Rorty i Lyotard: W labiryntach postmoderny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1994.
- Lynch, Michael Patrick. *Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna*. Tłum. Dawid Misztal. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Nerczuk, Zbigniew. „Traktat *O niebycie* Gorgiasza z Leontinoi”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 6, nr 3(23) (1997): 79–94.
- Miłosz, Czesław. *Braterski rozmówca*. W: Thomas Merton, *7 esejów o Albercie Camus*. Tłum. Renata Kreml. Bydgoszcz: Homini, 1996.
- Miłosz, Czesław. *Rozmowy polskie 1979–1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Tłum. Grzegorz Sowinski. Kraków: Wydawnictwo A, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Wola mocy*. Tłum. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki. Kraków: Zielona Sowa 2003.
- Platon. *Gorgiasz*. Tłum. Władysław Witwicki, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/platon-gorgiasz.pdf> (dostęp: 20.07.2025).
- Popper, Karl Raimund. *Spółczesność otwarte i jego wrogowie. Tom 2*. Tłum. Halina Krahełska. Warszawa: PWN, 1993.
- Potapenko, Krystyna. „Granice zasady «cel uświęca środki» w filozofii władzy Niccolò Machiavellego”. *Głos Prawa* 2, nr 2 (4) (2019), <https://glosprawa.pl/arttykul-44/granice-zasady-cel-uswieca-srodky-w-filozofii-wladzy-niccola-machiavellego> (dostęp: 20.07.2025).
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.
- Siemek, Marek Jan. *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1995.
- Tischner, Józef. *Spowiedź rewolucjonisty*. Kraków: Znak, 2016.
- Wiewiór, Przemysław. „Nauka polityczna Thomasa Hobbesa jako technologia władzy”. *Studia z Historii Filozofii* 1, nr 1 (2010): 161–179. <https://doi.org/10.12775/szhf.2010.011>.

Summary

The Main Vectors of the Influence of the Sophists' Relativism on the Sphere of Politics

In this article I describe the relationship between the sophists' relativism and their political views. I attempt to construct a model, not to make a detailed historical reconstruction. I distinguish two main ideas of the sophists, and, in consequence, two main vectors of influence: the extreme relativism of Protagoras leading to “relativistic democracy” and the “theory of force”

(“the law of the strongest”). I also try to show a certain mechanism (already noticed by Plato) that leads—in practice—from one to the other: the chaos introduced by relativistic democracy gives rise to the demand for the authoritarian rule, for the “strong man.” In the second part of the article I describe some modern continuations of both ideas with an emphasis on the “theory of force.” From this perspective, I analyze the views of Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche, and of selected 20th-century French philosophers. Even though the sophists operated on a democratic ground, their two main doctrines (the “theory of force” and extreme relativism) are, in my opinion, harmful, even destructive, to democracy. These ideas are therefore not suitable as an ethical, axiological, and meta-ethical foundation for liberal democracy. Hence the question with which I end this article: “What could such a foundation look like?,” at the same time sketching a provisional answer.

Keywords: epistemological relativism, moral relativism, force theory, relativistic democracy, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Rorty, Michael Lynch

Zusammenfassung

Die wichtigsten Einflussfaktoren des Relativismus der Sophisten auf die Politik

In diesem Artikel beschreibe ich den Zusammenhang zwischen dem Relativismus der Sophisten und ihren politischen Ansichten. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Erstellung eines Modells und nicht auf einer detaillierten historischen Rekonstruktion. Ich unterscheide zwei Hauptkonzepte der Sophisten und damit zwei Haupteinflussfaktoren: den extremen Relativismus von Protagoras, der zu einer „relativistischen Demokratie“ führt, und die „Theorie der Macht“ („Recht des Stärkeren“). Ich versuche auch, einen bestimmten Mechanismus aufzuzeigen (der bereits von Platon erkannt wurde), der in der Praxis vom einen zum anderen führt: Das durch die relativistische Demokratie verursachte Chaos schafft eine Nachfrage nach einer „starken Hand“ an der Macht. Im zweiten Teil des Artikels befaße ich mich mit den neuzeitlichen Fortsetzungen beider Konzepte mit dem Schwerpunkt auf die „Theorie der Macht“. Unter diesem Gesichtspunkt analysiere ich die Ansichten von Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche und französischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Obwohl die Sophisten auf demokratischem Boden agierten, sind ihre beiden Hauptlehren („Theorie der Macht“ und extremer Relativismus) meiner Meinung nach schädlich und sogar zerstörerisch für die Demokratie. Sie eignen sich daher nicht als ethische, axiologische und metaethische Grundlage für eine liberale Demokratie. Es stellt sich daher die Frage, mit der ich diesen Artikel beende: „Wie könnte eine solche Grundlage aussehen?“, wobei ich gleichzeitig eine vorläufige Antwort skizziere.

Schlüsselwörter: Sophisten, epistemologischer Relativismus, moralischer Relativismus, Theorie der Macht, relativistische Demokratie, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Rorty, Michael Lynch

Information about Author:

JACEK BRECZKO, PhD, Hab., Medical University of Białystok; address for correspondence: Medical University of Białystok, Department of Psychology and Philosophy, ul. Szpitalna 37, PL 15-295 Białystok; e-mail: breczko@poczta.onet.pl

