
WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XVI (2019), №1
s. 39-52
doi: 10.36121/mbosak.16.2019.1.039

Marek Bosak
(Uniwersytet Rzeszowski)
ORCID: 0000-0002-5516-3662

Demokracja, demagogia, tyrania - uwagi o aporiach wolności jednostki

Streszczenie: Wolność słowa, stanowiąca konstytutywny dziś warunek demokratycznej formy rządów, od czasów starożytnych zagrożona była demagogią. Aby zagrożenia tego uniknąć, niejednokrotnie postulowano zniesienie bądź ograniczenie tej formy wolności, a nawet porzucenie ustroju demokratycznego. Artykuł jest próbą ukazania, że drogą do zachowania wolności słowa przy jednoczesnym eliminowaniu niebezpieczeństwa demagogii może być powszechne wykształcenie, a zwłaszcza wykształcenie humanistyczne, zapoznające obywateli zarówno z właściwościami procesów społecznych i kulturowych, jak i z aktualnymi metodami i mechanizmami demagogii.

Słowa kluczowe: demokracja, demagogia, Platon, Mill, wolność słowa.

Democracy, demagogy, tyranny - remarks on the aporia of individual freedom

Annotation: Freedom of speech, which is a constitutive condition of the democratic form of government today, has been threatened with demagogy since ancient times. In order to avoid this threat, it was often proposed to abolish or limit this form of freedom, and even abandon the democratic system. The article is an attempt to show that the way to preserve freedom of speech, while eliminating the danger of demagogy, can be universal education, and especially humanities education, familiarizing citizens with both the properties of social and cultural processes, as well as current methods and mechanisms of demagogy.

Keywords: democracy, demagogy, Plato, Mill, freedom of speech.

Демократия, демагогия, тирания - замечания об апории индивидуальной свободы

Аннотация: Свобода слова, которая является основополагающим условием современной демократической формы правления, подвергалась риску демагогии с древних времен. Чтобы избежать этой угрозы, часто предлагалось отменить или ограничить эту форму свободы и даже отказаться от демократической системы. В статье делается попытка показать, что способом сохранения свободы слова при устранении опасности демагогии может быть всеобщее образование, и особенно гуманитарное

образование, знакомство граждан как с характеристиками социальных и культурных процессов, так и с современными методами и механизмами демагогии.

Ключевые слова: демократия, демагогия, Платон, Милл, свобода слова.

Kiedy niemal 30 lat temu Francis Fukuyama ogłaszał swą tezę o końcu historii, był przekonany, że koniec ten będzie oznaczać opanowanie wyobraźni ludzkości przez cele i ideały liberalnej demokracji¹. Ostatnie trzydzieści lat jednak nie tylko nie przyniosło powszechnej realizacji demokratycznych ideałów, ale wręcz w wielu społeczeństwach rządzonych wolą większości wyraźnie nadwątlilo ich teoretyczny „powab”. Dziś w społeczeństwach tych powiększa się grupa obywateli, w której odnotowuje się wyraźny wzrost sympatii dla różnego rodzaju autokratów i autorytaryzmów. Wzrost ten spowodowany jest - jak można sądzić - przeświadczeniem o postępującej dysfunkcyjności szeregu demokratycznych instytucji państwa oraz, idącym z nim w parze, rozczarowaniem demokratyczną formą rządów. Pojawiające się w powyższej sytuacji liczne diagnozy, które mówią, że lekarstwem na instytucjonalny bezwład mogą być szerokie uprawnienia nie poddającej się społecznej kontroli władzy wodza narodu, naczelnika państwa czy prezesa partii, nie zawsze są wynikiem obiektywnej oceny sytuacji. Konstytutywna dla demokracji zasada wolności słowa, mająca zapewnić zarówno odpowiedni poziom dostępu do informacji, jak i niezbędną dozę krytycyzmu, może być bowiem wykorzystywana nie tylko do informowania, ale także do dezinformacji i manipulacji opinią społeczną. Ze względu na specyfikę współczesnych społeczeństw informacyjnych obecnie zjawiska te wydają się szczególnie groźne. Zagrożenia dezinformacją i manipulacją rosną wprost proporcjonalnie do rozwoju środków technicznych, służących międzyludzkiej komunikacji. Fałszywe wiadomości (fake newsy) umieszczane na portalach informacyjnych i w mediach społecznościowych, technologia deepfake, wykorzystująca sztuczną inteligencję do manipulowania obrazem i dźwiękiem, kreowanie baniek informacyjnych (filter bubble) i wykorzystywanie ich do zabiegów socjotechnicznych to obecnie - nad wyraz skuteczne środki pozwalające wpływać na decyzje ekonomiczne i polityczne milionów obywateli. Sytuacja powyższa, tzn. sytuacja, w której obywatel i wyborca, ulegając manipulacjom, nie jest w stanie podejmować decyzji opartych na rzeczowej analizie, prowadzi do pytania o możliwości przeciwdziałania temu zjawisku, oraz - gdyby możliwości te okazałyby się niezadowalające - o dalszy sposób i sens realizowania wartości wolności słowa w przestrzeni społecznej. Uwzględniając ogromną rolę, jaką wolność ta pełni we współczesnych demokracjach, pytania te można równie dobrze traktować jako pytania o dalszy sens istnienia demokracji w ogóle, bądź o sens istnienia jej w obecnej formule wypracowanej przez państwa Europy i Ameryki Północnej.

Podejmując próbę odpowiedzi na przywołane powyżej pytania, w pierwszej kolejności należałoby określić rolę wolności, a w szczególności wolności słowa w państwie

¹ Teza o braku realnej alternatywy dla liberalnej demokracji, pojmowanej jako uniwersalna i ostateczna forma rządów, sformułowana została przez Francisca Fukuyamę w artykule „The End of History?” opublikowanym na łamach *The National Interest* w 1989 r. Zawartą w tym artykule koncepcję Fukuyama rozwinął w wydanej w 1992 r. książce *The End of History and the Last Man*. W Polsce praca doczekała się kilku wydań. Zob. np. F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, przeł. T. Biedroń i M. Wichrowski, Wyd. Znak, Kraków 2017.

demokratycznym. Bardzo atrakcyjną formą realizacji tego zadania byłoby sformułowanie teoretycznego, opartego na apriorycznych sądach, ahistorycznego modelu, który ukazywałby wszelkie, interesujące z przyjętej perspektywy badawczej zależności. Teoretyczną zasadność powyższej metody zakwestionował jednak już Wilhelm Dilthey, uznając tzw. „świadomość historyczną” za jedną z najważniejszych teoretycznych zdobyczy XIX wieku. Świadomość historyczna to przeświadczenie, że nie istnieje – jak opisał to Zbigniew Kuderowicz – „pozahistoryczny punkt widzenia wobec tworów powstałych w historii i dla ludzi uczestniczących w niej”². To zgodne z relatywizmem historycznym przekonanie, że „cokolwiek ma wartość, to tylko ze względu na historycznie określone jednostki i tylko dla nich”³ oraz, że „[o]ceny ludzkich wytworów można dokonać jedynie, odnosząc je do historycznej epoki, przykładając stosowane w niej mierniki”⁴. Przyjmując za „dobrą monetę” przywołane stanowisko Dilthey’a, musimy odrzucić przekonanie, że możliwe jest odkrycie „prawdziwej” istoty demokracji, wolności czy tyranii, że istnieje uniwersalny wzorzec państwa i obywatela. Nie znaczy to też jednak, że musimy tym samym pograżyć się w poznawczym nihilizmie. Wręcz przeciwnie, świadomość historyczna umożliwia nam dostrzeganie specyficznych warunków i rozwiązań, jakie zostały zastosowane przy budowie najistotniejszych instytucji społecznych. Dzięki niej właśnie w pełni możemy korzystać z historycznego doświadczenia naszych poprzedników i zrozumieć specyfikę uwarunkowań współczesnych. Odwołanie się do idei „świadomości historycznej” nie powoduje bowiem odrzucenia czy anulowania pytań o istotne elementy badanych zjawisk, wskazuje natomiast, że rola i znaczenie wskazywanych przez nas elementów jest w dużej mierze funkcją historycznych, kulturowych czy geograficznych uwarunkowań. Nie licząc zatem na odkrycie ahistorycznej istoty państwa, demokracji czy obywatelskiej powinności, możemy podejmować wysiłki w celu zrozumienia tego, co było istotne dla ich rozumienia niegdyś, jak i odkrycia tego, co i dlaczego jest istotne dziś. Co więcej, wydaje się, że takie odwołanie się do historii oraz historii idei pozwala umieścić to, co współcześnie zyskało status oczywistości, na tle wielu historycznych kontekstów i poprzez ten zabieg dostrzec i zrozumieć stojące za nimi założenia i wynikające z nich konsekwencje. Prześledzenie całej historii idei demokratycznej formy rządów oraz związanej z tą ideą koncepcji wolności słowa byłoby jednak zadaniem znacznie wykraczającym poza ramy niniejszego tekstu, dlatego celem jego jest tylko wskazanie kilku pojawiających się na przestrzeni dziejów wątków, które – jak można sądzić – mogą być pomocne w ukazaniu pewnych istotnych dla podejmowanego problemu aspektów.

Podejmując próbę wskazania historycznych ujęć demokracji i związanej z nią idei wolności słowa należy w pierwszej kolejności odwołać się do starożytności, w szczególności zaś do poglądów Platona i Arystotelesa. Platon, wkładając swe poglądy w usta Sokratesa, bardzo wyraźnie wiąże ustrój demokratyczny z wolnością, a raczej z pewnym, jak sądzi, wypaczonym jej rozumieniem. Eksponuje on przy tym charakterystyczną dla tego ustroju wolność słowa oraz zagrożenia, jakie z tą formą wolności są związane. Demokracja – co należy podkreślić – jest dla Platona ustrojem zdegenerowanym⁵. O tym,

² Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 31.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Negatywna ocena demokracji związana jest z samym sposobem rozumienia pojęcia *demos*. Pojęcie

czy daną formę rządów ocenia on pozytywnie, decyduje właściwy dla niej stopień realizacji idei sprawiedliwości, która rozumiana jest jako funkcjonowanie określonej części duszy, bądź odpowiadającej jej klasy społecznej, w ramach granic wyznaczonych jej przez naturę⁶. Respektowanie tych granic charakteryzuje arystokratyczny ustroj Platonskiej Rzeczypospolitej, naruszanie ich zaś jest przyczyną postępującej degradacji państwa, wyrażającej się poprzez kolejne przemiany ustrojowe. Inaczej mówiąc, Platon wskazuje, że rezygnacja z władzy rozumu⁷, (władzy rozumnej części duszy), czyli w jego przekonaniu z rzeczywistej wolności na rzecz wiodącej roli ambicji, żądy bogactw czy pragnienia powszechnej równości, prowadzi do wypaczenia idei wolności a w konsekwencji do dyktatury i niewoli. Autor *Państwa*, przekonuje, że demokracja jest formą rządów, która wyrasta z buntu przeciwko rozwarstwieniu społecznemu właściwemu dla oligarchii. Demokracja, jak pisze Platon, „nastaje [...], kiedy ubodzy zwyciężą i jednych bogaczy pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczają na równych prawach do udziału w ustroju i rządach”⁸. Podstawową cechą demokracji jest wolność, „pełno jest wolności w państwie i wolności słowa [...], każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada”⁹, pisze przywoływany tu filozof.

to, jak podkreśla Legutko było dwuznaczne i odsyłało bądź do ogółu obywateli bądź określano nim niższe warstwy społeczne, ubogie, słabo wykształcone, „o ograniczonym doświadczeniu politycznym” a zatem podatne na demagogię i manipulację. To pociągało za sobą dwa różne sposoby rozumienia demokracji. W pierwszym wypadku nazwa ta wyrażała przede wszystkim „powszechną reprezentatywność ustroju, który wszystkich obywateli dopuścił do udziału w rządach”, w przypadku drugim demokracja to ustrój, w którym władza niewykształcony, dający sobą manipulować, i podatny na wahania nastrojów lud. Zob. R. Legutko, *O demokracji starożytnej*, [w:] *Oblicza Demokracji*, red. R. Legutko, J. Kloczkowski, Ośrodek myśli politycznej, Kraków 2002, s. 25-26. Rozbudowany opis pojęcia *demos*, obejmujący sześć znaczeń, przedstawia też Giovanni Sartori. Pod tym pojęciem rozumieć można dosłownie wszystkich obywateli, dużą część obywateli (bardzo wielu), klasy niższe, organiczną nierozdzieloną całość, absolutną większość bądź większą część wyrażoną przez zasadę ograniczonej większości. Zob. G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Ginberg, Warszawa 1998, s. 38-45. Platonską krytykę demokracji z uwzględnieniem zmian jakie autor ten wprowadza w kolejnych dialogach: *Państwo*, *Polityk* i *Prawa* przedstawia Zbigniew Stawrowski. Zobacz Z. Stawrowski, Z. Stawrowski, *Platon o demokracji*, Ośrodek myśli politycznej, <http://omp.org.pl/artukul.php?artykul=25> (15 września 2019).

⁶ Poszukując określenia sprawiedliwości, Sokrates w rozmowie z Glaukonem stwierdza: „państwo było sprawiedliwe przez to, że każdy z tych trzech rodzajów, jakie w nim były, robił swoje (...) i każdy z nas, jeśli każdy z jego trzech czynników wewnętrznych będzie robił swoje, będzie wtedy sprawiedliwy i będzie też robił swoje”. Platon, *Państwo*, IV, 441 d; W. Witwicki. Ryszard Legutko analizując platońską krytykę demokracji stwierdza, iż dla tego autora „fundamentalną obiekcją, z której wynikają wszystkie inne – w tym również krytyka władzy ogółu, wolności i równości – była nieprawdziwość demokracji”. Jak dalej pisze Legutko „platoński zarzut wobec ustroju ateńskiego sprowadzałby się do przekonania, że system demokratyczny w swoim uzasadnieniu, w treściach, jakie propagował, w cechach natury ludzkiej, do jakich się odwoływał, w wartościach, jakie promował, a także w samej rzeczywistości, jaką tworzył, w istotny sposób zaprzeczał prawdzie i stanowił dla niej zagrożenie”. R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Wyd. UJ, Kraków 1990r., s. 49.

⁷ Platonskie rozumienie rzeczywistej wolności opiera się na ujęciu zaproponowanym przez Sokratesa, w którym istotną rolę odgrywa pojęcie *enkráteia*. Pojęcie to jak pisze Warner Jaeger pochodzi od przymiotnika *enkrates* i oznacza moralne panowanie nad sobą niosące „wyzwolenie rozumu spod tyranii zwierzęcej natury człowieka i umocnienie prawowitego panowania ducha nad popędami”. Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Pleiza i H. Bednarek, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 607.

⁸ Platon, *Państwo*, VIII, 557; W. Witwicki.

⁹ Platon, *Państwo*, VIII, 557. B; W. Witwicki. Podkreślić przy tym należy, że starożytni Grecy uży-

Źródłem owej wolności jest równość, którą ustroj demokratyczny „rozdaje i przydziela zarówno równym, jak i nierównym”¹⁰. Przypisywanie równości nierównym - o czym mówi - przytoczony wyżej fragment jest konsekwencją określonego rozumienia tej kategorii przez autora Dialogów. Jak zauważa Ryszard Legutko, starożytni Grecy różnili dwa rodzaje równości: geometryczną (proporcjonalną) oraz arytmetyczną (ilościową). Równość proporcjonalna polegała na przypisaniu „każdemu człowiekowi takiego miejsca w hierarchii politycznej, na jakie sobie zasłużył posiadanymi cnotami moralnymi”¹¹, równość ilościowa zaś zakładała, że „do wszystkich ludzi stosuje się taka sama <miara>, <waga> i <liczba>”, a więc, że wszyscy posiadają jednakowe kwalifikacje moralne”¹². O ile pierwszy z wymienionych typów równości jest nader trudny do zastosowania, ponieważ „wymaga niemal ponadludzkich umiejętności”¹³ to typ drugi w swym zastosowaniu nie nastęrcza żadnych trudności. Jeśli uznamy równość wszystkich to nawet losowi - o czym pisał Platon - będziemy mogli powierzyć „rozdział funkcji i zasług”¹⁴. Jednak dla wymienionego wyżej autora, to właśnie idea równości proporcjonalnej jest fundamentem sprawiedliwości, idea równości - dodajmy - która „człowiekowi większemu przydziela więcej, a mniejszemu mniej, jednemu i drugiemu daje w sam raz w stosunku do natury jednego i drugiego”¹⁵. Wyklucza ona tym samym jako zasadne dowoływanie się w politycznej działalności do idei równości opartej na jednakowej mierze, wadze i liczbie. Działalność polityczna bowiem przez Platona utożsamiana jest z włączaniem w życie zasad sprawiedliwości¹⁶.

U podstaw charakteryzującej demokrację wolności leży zatem przekroczenie prawa natury, przekroczenie zasad sprawiedliwości i to m.in. sprawia, że wolność, o której tu mowa, nie jest wolnością rzeczywistą. Bliższe jej dookreślenie wskazuje, że Platon pod tym pojęciem rozumie raczej samowolę i brak poszanowania prawa. „[N]ie

wali dwu różnych terminów na oznaczenie wolności słowa: *isegoria* oraz *parresia*. Arnaldo Momigliano stwierdza, że pierwszy z terminów nie oznaczał prawa mówienia wszystkiego, ale raczej równość w korzystaniu z owej formy wolności. Do zerwania z tradycyjnymi ograniczeniami wolności słowa nawiązywał natomiast drugi z powyższych terminów. Zob. A. Momigliano, *Freedom of Speech in Antiquity*, [w:] „Dictionary of the History of Ideas”, New York 1973, t. II s. 252-263.

¹⁰ Platon, *Państwo*, VIII, 558. C; W. Witwicki.

¹¹ R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Wyd. UJ, Kraków 1990, s. 27.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Platon, *Państwo Prawa*, przeł. W. Witwicki, 757 c

¹⁶ Włodzimierz Lengauer opisując platońskie ujęcie równości arytmetycznej i geometrycznej pisze: „filozof równości absolutnej (używając terminu ‘isotes’), którą nazywa arytmetyczną przeciwstawia równość proporcjonalną uznana za geometryczną. Pierwsza z nich jest zła, niesłuszna, krzywdząca nawet i właściwie pozorna, bo wszystkim daje bez różnicy to samo. Dopiero druga zgodna jest z zasadą sprawiedliwości, bo uwzględnia ‘arete’ i w konsekwencji: ‘większemu więcej, mniejszemu mniej przydziela’”. W. Lengauer, *Pojęcie równości w greckich pojęciach politycznych. Od Homera do końca V wieku p.n.e.*, Wyd. UW, Warszawa 1988, s. 73. Zobacz także M. Piechowiak, *Kalikles i geometria. Przyczynek do platońskiej koncepcji sprawiedliwości* [w:] „Prawo Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi” red. Z. Władek, Wyd. Poilihymia, Lublin 2013, s. 282-285. Konsekwencją rozróżnienia równości geometrycznej i arytmetycznej są pojawiające się wątpliwości co do właściwego sposobu rozumienia pojęcia *isonomia*, które miało wyrażać równość jako zasadę ustroju politycznego. Powiązane tego pojęcia z równością geometryczną wykluczałoby bowiem stosowanie go w odniesieniu do ustroju demokratycznego. Przeciw takiej interpretacji zdecydowanie argumentował Gregory Vlastos. Zob. G. Vlastos, *ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ* [w:] „Platonic Studies”, Princeton 1973, s. 164-203.

musisz rządzić w tym państwie, - pisze on - nawet jeżelibyś był odpowiedni do rządów, ani być rządzonym, jeżelibyś nie chciał, ani iść na wojnę, chociaż inni idą, ani pokoju zachowywać, choć inni go zachowują, ani gdyby ci jakieś prawo zabraniało udziału w rządach, albo bycia sędzią, mógłbyś mimo to rządzić i sądzić, gdyby ci to odpowiadało"¹⁷. Samowola ta zdaniem Platona prowadzi w końcu do dyktatury. W każdym społeczeństwie - jak zauważa filozof - znaleźć można próżniaków, ludzi szerzących zamęt i chaos. W demokracji jednak - dzięki panującej w niej wolności (samowoli) - znajdują oni najlepsze warunki do funkcjonowania i rozwoju. Towarzystwo to - pisze Platon „obsiada mównicę naokoło, i robi hałas i szum, i nie daje do słowa dojść nikomu, kto by mówił inaczej"¹⁸, dzięki czemu zdobywa wpływy i znaczenie w społeczeństwie. Celem ich nie jest jednak dobro państwa, a wzbogacenie się cudzym kosztem. Aby ten cel osiągnąć, posuwają się do manipulacji, antagonizują społeczeństwo, „zabierają tym, którzy mają majątek, dzielą to między lud, a najwięcej zachowują dla siebie"¹⁹. Efektem tych działań są protesty, konflikty i zamieszki, w wyniku których lud przekazuje władzę jednemu z owych wichrzycieli, aby stanął na jego czele przeciwko bogatym obywatelom. Wówczas przywódca ów, jeśli „nie powstrzyma od krwi bratniej”, jeśli „ludzi do sądów wlecze i tam się wala krwią, bo życie człowiekowi odbiera, [...] bierze na siebie czyjeś wygnanie i śmierć"²⁰, przemienia się w dyktatora. Przytoczone powyżej fragmenty wskazują, że Platon, będąc przekonany, iż prawdziwą wolnością jest podporządkowanie swego postępowania władzy rozumu, możliwość zaspokajania swoich zachcianek czy pragnień postrzega jako niebezpieczną samowolę prowadzącą do postępującej degradacji państwa. Wolność, pojmowana jako rozumne kierowanie swoim życiem, nie jest zdaniem Platona dostępna dla wszystkich. Jest ona udziałem miłośników mądrości, filozofów, wybrańców, tych, których rozum na wzór sprawnego woźnicy kieruje zapręgiem temperamentu i pożądań. Nie wszyscy zatem powinni cieszyć się swobodą działania, w której żyją. Rekonstruując zalecenia Platona, Andrzej Kasia pisał: „szerokiemu ogółowi obywateli nie powinno się dawać wolności do zabierania głosu w sprawach publicznych ani tym bardziej - możliwości sprawowania jakichś wysokich urzędów państwowych"²¹. Wolność słowa - mówiąc dzisiejszym językiem - jest niebezpieczna nie dlatego, że oznacza wymianę poglądów, a często i ich krytykę (wymiana poglądów jest istotą dialogu), ale dlatego, że udzielona szerokim, nie dysponującym rozumem masom niesie ze sobą niebezpieczeństwo demagogii.

Zagrożenia, jakie związane są z demokratyczną formą rządów, dostrzegane i analizowane były także przez Arystotelesa. Filozof ten przyjmował, że najważniejszym kryterium oceny ustroju politycznego winien być cel, w jakim władza jest sprawowana. To, że rządy sprawuje jednostka, grupa ludzi czy większość obywateli, nie ma dla oceny ustroju znaczenia. Jeśli celem tego, kto rządzi, jest pożytek ogółu, będziemy mieli do czynienia z właściwą formą rządów (królestwem, arystokracją bądź politeją), jeśli zaś celem tym będzie interes rządzących, wówczas możemy mówić o ustrojach zwyrodnia-

¹⁷ Platon, *Państwo*, VIII, 557. E; W. Witwicki.

¹⁸ Platon, *Państwo*, VIII, 564. E; W. Witwicki.

¹⁹ Platon, *Państwo*, VIII, 565. A; W. Witwicki.

²⁰ Platon, *Państwo*, VIII, 565. E; W. Witwicki.

²¹ A. Kasia, *Platona ideał wolności ascetycznej*, [w:] M. Drużkowski i K. Sokół red., „Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności”, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 20.

łych – tyranii, oligarchii oraz demokracji – w której to interes ubogich stawiany jest na pierwszym miejscu - kosztem pozostałej części społeczeństwa. Zwyrrodnieniem, o jakim można mówić w każdym z powyższych wypadków, jest wykluczenie części obywateli z udziału w korzyściach, jakie niesie ze sobą instytucja państwa. Arystoteles dostrzegał jednak nie tylko ewentualne zagrożenia jakie niosą ze sobą rządy ludu, ale i możliwe ich zalety. Pogląd, jak stwierdza on w *Polityce*, że „raczej masa ludu powinna dzierżyć zwierzchnią władzę aniżeli najlepsi, w niewielkiej wszelako liczbie występujący, [...] pozwala się bronić w pewnej mierze i zapewne mieści w sobie prawdę”²². Za rządami większości przemawia przekonanie, że - sprawujący władzę lud może wykazywać się większą mądrością od władającego w pojedynkę człowieka. „[G]dzie jest wielka liczba, - pisze Arystoteles - tam każdy może posiadać pewną cząstkę cnoty i rozumu, a jeśli się razem złączą, to masa występuje jakby jeden człowiek o wielu nogach i rękach, ale i wielu zmysłach, a tym samym i o wzmożonych możliwościach w zakresie obyczajów i rozumu”²³. Pamiętać jednak należy, że mądre rządy ludu prowadzone w interesie całego społeczeństwa Arystoteles określa mianem politeji, miano demokracji przypisując rządowi większości nie uwzględniającym interesów całości. Jednak nawet tak rozumiana demokracja zdaniem Arystotelesa należy do względnie trwałych ustrojów, co niewątpliwie uznaje on za jej zaletę. Demokracja - pisał filozof ze Stagiry - „jest trwalsza i więcej odporna na wstrząsy niż oligarchia”²⁴. Najtrwalsza zaś i najwyżej przezeń cenniona politeja „bliższa jest demokracji aniżeli oligarchii”²⁵. Ustrój demokratyczny stwarza także w przekonaniu Arystotelesa pozytywne warunki dla utrwalenia powszechnego obowiązywania prawa. W pewnym wymiarze sprzyjać miała temu instytucja sądu skorupkowego powołana w państwach o ustrojach demokratycznych właśnie w celu zabezpieczenia przestrzegania zasady równości wszystkich obywateli.²⁶ Powszechnie obowiązywanie prawa jest jednak tylko jednym z warunków dobrze rządzonego społeczeństwa. Dla zachowania właściwej formy rządów - jak wyżej było zaznaczone - niezbędne jest też, aby stosowane prawo, służyło całej społeczności - w przeciwnym razie będziemy mieli zawsze do czynienia z jakąś formą ustroju zdegenerowanego. W przypadku demokracji - zdaniem Arystotelesa - rzeczywistą przyczyną właściwego jej wynaturzenia jest tryumf namiętności nad rozumem, tryumf - dodajmy - który wyraża się w zabieganiu o interes własny, a nie o interes ogółu. Arystoteles, prócz symptomów i przyczyn zwyrrodnienia, dostrzega też możliwe rozwiązanie. Jest nim poddanie czynnika rządzącego kontroli odpowiedniego prawa, prawa które jest utożsamione z „czystym, wyzbytym żądzy rozumem”²⁷. „Kto więc domaga się, by prawo władało, - pisze

²² Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, s. 67. / Arystoteles, *Polityka*, ks. 3, roz. 6 § 4./

²³ Tamże.

²⁴ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, s. 112, / Arystoteles, *Polityka*, ks. V, roz. 1 § 9.

²⁵ Tamże. Arystoteles jest widziany przez Bertranda Russela jako umiarkowany obrońca demokracji. Zob. B. Russel, *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością społeczno-polityczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Basznik, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s.233.

²⁶ Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., ks. III, roz. 8, § 2. Podkreślić przy tym należy, że Arystoteles dostrzega też negatywne skutki ostracyzmu, który może eliminować ze społeczności nie tylko tych, którzy lekceważą prawa, ale i jednostki wybitne, wyróżniające się cnotą i mądrością. Zob. Tamże, § 4.

²⁷ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, s.

Stagiryta - zdaje się domagać, by władał tylko bóg i rozum, kto zaś człowiekowi rządy przyznaje, przydaje tu nadto i zwierzę, bo pożądlivość ma coś zwierzęcego"²⁸.

Wniosek, jaki można wysnuć z zarysowanych powyżej poglądów Platona i Arystotelesa, może brzmieć następująco: dobry ustrój to taki, w którym przy pomocy prawa rządzi „rozum” dla dobra wszystkich obywateli. Demokracja w rozumieniu wyżej wymienionym nie spełnia tych warunków, ponieważ jest ustrojem, w którym rządził namiętności, a władza ma najczęściej na celu ochronę partykularnych interesów jakiejś części społeczeństwa. Aby wskazanych tu przypadłości uniknąć, należałoby np. przyjąć którąś ze wskazanych przez Stagirytę właściwych form rządów. Problem polega jednak na tym, że wskazane przez Arystotelesa modele trudno urzeczywistnić. Zarówno władza królewska, jak i władza arystokracji, bądź obywateli, w świecie rzeczywistym szybko przeradzają się w swe zdeformowane odpowiedniki. Demokracja jednak, bądź politeja, mają - jak można sądzić - pewną znaczącą przewagę nad pozostałymi formami. Wydają się one być systemami, w których względnie skutecznie możemy pozbyć się wskazanych powyżej wad (zabezpieczyć się przed nimi w przypadku politeji) dzięki budowie odpowiednich instytucji. Nie oznacza to oczywiście, że taka obudowana i zabezpieczona instytucjami politeja, bądź - co na jedno wychodzi - naprawiona przez owe instytucje demokracja, będą ustrojem idealnym. Ich zwolennicy dostrzegają tu raczej system, w którym władza rozumu dla dobra wszystkich obywateli ma największe szanse na urzeczywistnienie.

Dotychczasowe uwagi wskazując demokrację jako najlepszą podstawę dla przyszych rządów sprawowanych przez „rozum” dla zabezpieczenia interesów całego społeczeństwa - prowokują pytania o instytucje, dzięki którym ów pożądany stan może być zrealizowany. Jedną z najpełniejszych i najbardziej interesujących prób odpowiedzi na to pytanie podjął John Stuart Mill w pracy „O wolności”. Autor ten sądzi, że budowa takich instytucji musi rozpocząć się od wyznaczenia granic władzy, którą dysponują rządzący. Nieograniczona niczym władza, nawet jeśli sprawuje ją lud, jest dlań tylko jedną z form tyranii - to tyrania większości. Mill podkreśla też, że to, co popularnie określamy mianem władzy ludu, wcale nie musi oznaczać, że jest to władza, którą jej podmiot sprawuje nad samym sobą. „Lud’ sprawujący władzę - pisze Mill - to nie zawsze ten sam lud, nad którym ta władza jest sprawowana”²⁹. Tak zwana „wola ludu” jest zazwyczaj wolą jakiejś jego frakcji, np. tej największej lub najbardziej aktywnej. Postulowane ograniczenie władzy, zdaniem Milla, możemy zrealizować poprzez wyodrębnienie takiej sfery ludzkiego życia, która byłaby całkowicie poza jurysdykcją społeczeństwa. Granice tej sfery powinny być natomiast ustalone przy uwzględnieniu zasad odpowiedzialności i sprawiedliwości. Odpowiedzialności czynimy zadość, jeśli projektując sferę niezależności jednostki, uwzględnimy zasięg konsekwencji jej działań. „Každy - pisze Mill - jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”³⁰. Mill wskazuje też obszary życia jednostki, które ową sferę niezależności

80. /Polityka, ks. 3, roz. 11, § 4/

²⁸ Tamże.

²⁹ J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2005, s. 96.

³⁰ Tamże, s. 103. Proponowane tutaj przez Milla rozróżnienie nie wydaje się dostatecznie jasne,

wypełniają. Zalicza do nich obszar świadomości; sferę sumienia, myśli i uczucia; sferę gustów i zajęć, zrzeszania się, a także obszar opinii i osądu we wszystkich przedmiotach praktycznych, naukowych, moralnych lub teologicznych³¹. Autor ten stanowczo też podkreśla, że tylko społeczeństwa, w których powyższe zasady i swobody są respektowane, mogą nazywać siebie wolnymi. Należy przy tym zauważyć, że krytykowana przez Platona wolność słowa jest dla Milla szczególnie ważna³². Platon, jak wyżej było zaznaczone, dostrzegał w niej zagrożenie pożądlivością i demagogią, Mill natomiast uznaje ją za warunek racjonalności społeczeństwa, czy, mówiąc inaczej, za warunek „władzy rozumu”. To, jak ważna jest dla Milla wolność słowa, ukazuje jego przekonanie, mówiące, że nawet cała ludzkość nie jest uprawniona do nakazania milczenia jednemu człowiekowi w jakiejś sprawie, jeśli tylko on miał odmienne zdanie. Nakazywanie milczenia, jak sądzi Mill, pozbawia ludzkość możliwości dojścia do prawdy – jeśli zakazana opinia okazałaby się słuszna, gdy natomiast jest ona błędna zaprzepaszczamy „jaśniejsze zrozumienie i żywą świadomość prawdy wywołane przez jej kolizję z błędem”³³. Wolność słowa pozwala zatem w jego przekonaniu zdobywać „możliwie najprawdziwsze opinie” i działać zgodnie z nimi. Omawiany filozof zdaje sobie sprawę z tego, że ludzie są omylni, że „absolutna pewność nie istnieje”³⁴, jest też jednak przekonany, że w mocy człowieka jest uzyskanie pewności wystarczającej „dla celów ludzkiego życia”³⁵, „całkowita swoboda przeczenia i oponowania naszej opinii – pisze on - jest jedynym warunkiem usprawiedliwiającym przyjmowanie jej prawdziwości”³⁶. Powyższe stanowisko wyraźnie różni Milla od Platona w kwestiach teorii poznania. Prawdziwa opinia nie jest dlań tym, co udało się raz na zawsze ustalić. Jeśli uwzględnimy wszystkie krytyczne opinie oraz jeśli dochowamy intelektualnej uczciwości to, jak mówi Mill, „zbliżyliśmy się do prawdy o tyle, o ile jest to możliwe w naszych czasach”³⁷.

Ekspozowany przez Milla związek między wolnością myśli, sumienia i słowa a możliwością dotarcia do najbardziej zbliżonych do prawdy opinii, istotny jest nie tyl-

trudno bowiem wskazać na czyny jednostki, których konsekwencje ograniczone są tylko do niej samej. Przykładem może być tu podejście Jeana Pola Sartre'a, który w czynach jednostki dostrzegał wzorzec postępowania ukazywany innemu. Zob. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wyd. Literackie MUZA S. A., Warszawa 1998, s. 30. Dyskutantów oraz najważniejsze argumenty formułowane w ramach krytyki i obrony przeprowadzonego przez Milla rozróżnienia prezentuje Adam W. Czarnota. Zobacz Tenże, *John Stuart Mill Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Wyd. PWN, Poznań 1986, s. 68-71. Na trudności ze stosowaniem powyższych rozróżnień wskazuje też Marcin Król. Zob. M. Król, *Krótką historią myśli politycznej*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2019, s. 137-142.

³¹ Por., J. S. Mill, *O wolności*, dz. cyt., s. 105-106.

³² Monika Małek zauważa, że w pismach J. S. Milla można wyróżnić trzy znaczenia związane z pojęciem wolności. W pierwszym z nich wolność rozumiana jest jako wartość, w drugim jako postulat, w trzecim zaś jako stan obiektywny, dający się empirycznie zweryfikować. Zob. M. Małek, *Liberalizm Etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*. Wyd. Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2010, s. 38-39.

³³ Zob. J. S. Mill, *O wolności*, dz. cyt., s. 110.

³⁴ Tamże, s. 113.

³⁵ Tamże, s. 113. Nieco dalej filozof precyzuje: „Możemy i musimy poczytywać naszą opinię za prawdziwą, aby mogła kierować naszym postępowaniem, i nie zakładamy niczego więcej, gdy zakazujemy złym ludziom demoralizować społeczeństwo za pomocą krzewienia opinii, które uważamy za zgubne i fałszywe”. Tamże.

³⁶ Tamże, s. 114.

³⁷ Tamże, s. 116.

ko dla poszczególnych jednostek, ale i z perspektywy całego społeczeństwa. Mill wielce ceni indywidualizm oraz geniusz jednostki, zdaje sobie też jednak sprawę z tego, że o ile geniusz ów może rozwinąć się w atmosferze „duchowej niewoli”, o tyle społeczeństwo jako całość nie jest w stanie tego dokonać. Inaczej mówiąc, swoboda myśli kształtuje nie tylko wielkich, równie ważna jest dla przeciętnych ludzi, ponieważ pozwala całemu społeczeństwu wznieść się na wyższy poziom. Autor dzieła „O wolności” zauważa tu także, że aby swoboda myśli oraz wolność słowa spełniały swą rolę, podczas poszukiwania prawdy niezbędne jest zachowanie odpowiednich standardów wymiany poglądów, zachowanie standardów publicznej debaty. Debata tę powinno się prowadzić, wykluczając „piętnowanie zwolenników opinii przeciwniej jako ludzi złych i niemoralnych”³⁸, wykluczając „obelżywą mowę” oraz broniąc w niej swych opinii „w sposób zdradzający nieszczerłość, złośliwość, bigoterię bądź nietolerancję”³⁹. Inaczej mówiąc, Mill pragnie eliminować z owej debaty wszystko to, co wyklucza rzeczową dyskusję, wszystko, co mogłoby przeszkadzać w dążeniu do najlepszych, bo najbliższych prawdzie przekonań.

Przywołane powyżej, diametralnie różne koncepcje stosunków społecznych – Platonsko-Arystotelesowska i Milla mają ten sam cel – zapewnienie racjonalnego kierownictwa społeczeństwu poprzez oddalenie, wiszącej nad nim groźby demagogii i manipulacji. Platon próbuje to osiągnąć, faktycznie likwidując wolność osobistą obywateli. Zagrożenie demagogią nie istnieje bowiem w państwie, w którym nie istnieje wymiana poglądów ani lud, który mając prawo głosu, może wpływać na decyzje rządzących. Sami rządzący zaś, będąc najświetlejszymi obywatelami, na demagogię są – jak zakłada Platon – uodpornieni. Mill, odwrotnie do swego wielkiego poprzednika, wolność jednostki i jej prawo głosu, oraz wymianę i krytykę poglądów czyni istotą racjonalnej dyskusji i w konsekwencji racjonalnej decyzji⁴⁰. Wielość poglądów i punktów widzenia sprzyja jego zdaniem wypracowaniu najlepszego (najbardziej zbliżonego do prawy) rozwiązania w każdej sprawie, umożliwiają też jednak działalność demagogom, próbującym manipulować ludem przy pomocy pochlebstw. Wskazane tu dwa przeciwstawne sposoby myślenia wydają się organizować społeczną wyobraźnię i dziś. Dziś bowiem coraz częściej możemy spotykać się ludźmi, odrzucającymi ustrój demokratyczny, ze względu na sformułowane ponad dwa tysiące lat temu argumenty Platona, oraz z obrońcami demokracji, powołującymi się *de facto* na formułowane przez Milla argumenty. Dziś jednak wiemy także, że oba wskazane tu podejścia mają swe wady. Platon bezkrytycznie wierzył w uczciwość i bezinteresowność filozofów - władców, Mill zaś zbyt pochopnie zakładał, że każda dyskusja i każde zderzenie różnych poglądów muszą prowadzić do najlepszego, najbardziej zbliżonego do prawdy (możliwego do osiągnięcia w danym czasie) stanowiska. Sytuacja powyższa nie jawi się jednak jako beznadziejna. Choć wydaje się, że obecnie nadal trudno byłoby stworzyć solidne podstawy dla żywionej przez

³⁸ Tamże, s. 153-154.

³⁹ Tamże, s. 154.

⁴⁰ Należy przy tym zauważyć, że Mill wyraźnie też odrzuca przekonanie, mówiące, iż przekazanie władzy absolutnej w ręce wybitnej i cnotliwej jednostki gwarantowałyby „cnotliwe i rozumne wypełnianie wszystkich obowiązków rządu”. Rola władcy idealnego – jak sądzi filozof – przerasta możliwości jednego, nawet wybitnego, człowieka. Zob. J. S. Mill, *Rozważania o rządzie przedstawicielskim*, [w:] Tenże, *Pisma o wolności i szczęściu*, przeł. B. Baran, G. Czernicki, J. Starkel, Wyd. Aletheia, Warszawa 2017, s. 255-256.

Platona wiary w mądrość i uczciwość wąskiej grupy niekontrolowanych przez żadne instytucje wybrańców, to jednak w przypadku Milla można się pokusić o wskazanie pewnych dróg, dzięki którym dałoby się ominąć, bądź zniwelować właściwe dla tego stanowiska trudności.

Podjmując taką próbę, w pierwszej kolejności należałoby zgodzić się z Millem, że to „wolny rynek idei” stwarza najlepsze warunki dla postulowanych „rządów rozumu”. To, w dużej mierze, dzięki niemu możemy konstruować lepsze pod wieloma względami urządzenia techniczne oraz instytucje społeczne. Dzięki konkurencji w powyższej sferze możliwy jest także rozwój społeczeństwa poprzez nieustanną aktualizację przyświecających mu celów. Rynek ten umożliwia porzucanie projektów, które tracą swą atrakcyjność w świetle nowych, zwycięskich koncepcji (np. porzucenie idei segregacji rasowej), podejmowanie projektów, które zaczynają walczyć z naszą, wzbogacającą o nowe pomysły, wyobraźnią (np. projektów, stawiających sobie za cel ochronę środowiska naturalnego) i pozostawanie przy tych, które, wytrzymując dotychczasową krytykę, jawią się jako ponadczasowe lub przynajmniej nadal atrakcyjne. Aby ten „wolny rynek idei” funkcjonował, przynosząc obywatelom korzyści, a nie zagrożenia, muszą być jednak zachowane pewne warunki. Po pierwsze, społeczeństwo demokratyczne musi podzielać pewne wartości i ideały, wśród których najważniejsze wydają się być idee równości ludzi oraz szacunku dla drugiego człowieka. Jak tu ujął Tomasz Garrigue Masaryk: „Demokracja nie jest tylko formą państwową, nie jest tylko tym, co zapisano w konstytucjach; demokracja jest poglądem na życie, polega na zaufaniu do ludzi, do ludzkości i do humanizmu. Demokracja jest dyskusją. Ale prawdziwa dyskusja jest tylko tam, gdzie ludzie ufają sobie wzajemnie i uczciwie szukają prawdy”⁴¹. Wskazana powyżej idea równości, która *de facto* jest też podstawą wszelkich form wolności, odnosi się nie tylko do równości wobec prawa, ale także do równości szans, a nawet w pewnym sensie równości ekonomicznej. Chodzi tu oto, jak zauważa Marcin Król, aby przyznana w sferze wartości równość, przybierająca w sferze prawa postać wolności wszystkich obywateli, nie była krępowana nędzą⁴². Niezbędne dla demokracji świadome i aktywne uczestnictwo obywatela w życiu państwa nie może bowiem zaistnieć, gdy całą energię i aktywność obywatel ten musi poświęcić na utrzymanie swej biologicznej egzystencji. Nędza jakiejś części obywateli demokratycznego państwa, prowadząca do wykluczenia ich z życia politycznego i publicznego, prowadzi do oligarchii. Prawa i wolności, z których obywatel nie może korzystać z jakichkolwiek przyczyn, w tym i z przyczyn ekonomicznych, przestają dlań mieć znaczenie. „Można przez pewien czas udawać, że

⁴¹ T. G. Masaryk, cytaty za: M. Bankowicz, *Demokracja. Zasady, procedury, instytucje*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 9. W podobnym duchu wyraża się John Dewey „Demokracja jest czymś więcej niż formą rządów. Jest to przede wszystkim forma wspólnoty życia, wzajemnej wymiany doświadczeń” J. Dewey, *Demokracja i wychowanie*, przeł. Z. Doroszowa, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972, s. 121. Warto przy tym zauważyć, że właściwy demokracji szacunek dla drugiego człowieka przejawia się także w sferze zachowań językowych, które będąc nośnikiem określonych wartości przyczyniają się do konstytuowania wspólnoty. Zob. M. Andruszkiewicz, *Problemy etyki słowa w państwie prawa*, [w:] M. Andruszkiewicz, A. Breczko, S. Oliwniak, „Filozoficzne i teoretyczne zagadnienia demokratycznego państwa prawa”, Wyd. Temida2, Białystok 2015, s. 15-18. Konstytutywną rolę wartości w systemie demokratycznym podkreśla także Marcin Król. Autor ten stwierdza: „Jeśli się sądzi, że człowiek z natury jest podły i egoistyczny, to ani nie zaistnieją obyczaje demokratyczne, ani sama demokracja”. M. Król, *Jaka demokracja?*, Wyd. Agora, Warszawa 2017, s. 63.

⁴² Por. M. Król, *Dz. cyt.*, s. 165.

się tworzy >>równość szans<< czy >>równość możliwości<<, ale oszustwo wyjdzie na jaw⁴³ – pisze przywołany powyżej autor, po czym dodaje: - „Dramatyczna nierówność materialna to dla demokracji cios śmiertelny.⁴⁴ Sprawne funkcjonowanie demokracji jako formy rządów uzależnione jest zatem w dużej mierze od tego, czy w społeczeństwie udaje się utrzymać rzeczywistość, a nie tylko deklaracyjną równość obywateli. Cel ten nie jest jednak nigdy łatwy do osiągnięcia. Pluralizm, indywidualizm i wolność słowa stanowią bowiem „żyzną glebę”, na której wzrastają nie tylko społecznicy zainteresowani wspólnym poszukiwaniem najlepszych dla ogółu obywateli rozwiązań, ale i ci, którzy interes społeczny gotowi są poświęcić w imię interesu własnego. Sferę publiczną społeczeństw demokratycznych charakteryzuje zatem pewne napięcie, nieustającą konflikt między postawą obywatelską, a nieustannie atakującym, skrywającym się za zasłoną demagogii partykularyzmem⁴⁵. Partykularyzm ten, choć od zawsze w ustroju demokratycznym obecny i, jak się wydaje, niemożliwy do całkowitego wyeliminowania, można jednak utrzymywać na bezpiecznym dla społeczeństwa poziomie. W publicznej debacie jego najważniejszą bronią jest bowiem, posługująca się przemilczeniem, insynuacją, półprawdą, manipulacją i zwykłym kłamstwem, demagogia. Ta zaś traci swą siłę oddziaływania w dobrze wykształconych i zorganizowanych społeczeństwach. Inaczej mówiąc, społeczeństwo, które dostrzega wartość wolności słowa, chcąc wolność tę zachować, musi na powyższe zjawiska być odporne. Odporność taką, jak się wydaje, można zbudować. Podobnie, jak poprzez szczepienia buduje się odporność danej populacji na wywoływane przez zarazki choroby. Rolę uodparniającej populację szczepionki spełnić powinno w tym wypadku powszechne wykształcenie obywateli, przekazujące im nie tylko ideały i wartości, na których demokracja się wspiera, ale i wiadomości na temat podstawowych zasad funkcjonowania człowieka, społeczeństwa, oraz stosowanych sposobów i mechanizmów manipulacji ludźmi. Potrzeba takich „szczepień” jest szczególnie wyraźnie widoczna dziś, gdy rozrastające się możliwości techniczne w dziedzinie przepływu informacji zwiększają obszar, w jakim obywatel może podejmować decyzje i tym samym wpływać na kształt instytucji społecznych⁴⁶. Za zwiększającym się obszarem i siłą oddziaływania mas muszą iść jednak większe kompetencje poznawcze przeciętnego obywatela. Model, w którym tylko wybitne jednostki stają się motorem funkcjonowania społeczeństwa, nie sprawdza się tam, gdzie decyzje podejmuje nie potrafiąca ocenić sytuacji większość. Społeczeństwo musi być zatem na tyle światłe i wykształcone, aby mogło dostrzegać różnicę między wizjonerem a szarlatanem. Dziś, aby nie być analfabetą, nie wystarczy już tylko czytać i pisać. Współczesny „analfabeta” to także ktoś, kto nie potrafi przebić się przez szum informacyjny, doko-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Podkreślić przy tym należy, że to konstytutywna dla demokracji idea równości, bądź jej realizacja w społeczeństwie, wydają się być obiektami najczęściej atakowanymi przez demagogów. Ci ostatni bowiem, zainteresowani wciąż nowym rozdziałem dóbr (rozdziałem, którego mają nadzieję być beneficjentami), wykorzystują mechanizm antagonizowania społeczeństwa w celu wskazania grup słusznie uprzywilejowanych, bądź tych, którym winno się odebrać prerogatywy, niezasłużone dochody lub majątki.

⁴⁶ Jako przykład mogą posłużyć media społecznościowe, które stworzyły ogromne możliwości aktywizacji obywateli w obronie, bądź przeciwko różnym zjawiskom w sferze publicznej, a tym samym stworzyły możliwości „oddolnego” organizowania się ludzi w celu wywierania presji na wszelkiego rodzaju władarzy.

nując selekcji oraz interpretacji danych. Do tego potrzeba jednak nie tylko logicznego i abstrakcyjnego myślenia, które może zapewnić wykształcenie techniczne. Potrzebna jest jeszcze elementarna wiedza o człowieku i kulturze (wiedza z zakresu filozofii), o zasadach funkcjonowania jednostki (wiedza z zakresu psychologii) i społeczeństwa (wiedza z zakresu socjologii i historii). Różnorodne mechanizmy, które w systemach demokratycznych mają pełnić funkcję „hamulca bezpieczeństwa”, takie jak: konstytucyjne rządy prawa, opinia publiczna, niezależna prasa i niezależne instytucje opiniotwórcze, działają bowiem tylko wtedy, gdy społeczeństwo (decydująca większość) dostrzeże ich zasadność i, co za tym idzie, przywiązuje do nich wagę. Nawet najlepsze prawo i najlepsze instytucje nie spełnią swych zadań, jeśli nie będzie wystarczającej większości do ich obrony. Tym samym „sercem” demokracji wydaje się być przede wszystkim wiedza i wykształcenie. Jej związek zaś z kapitalizmem i liberalizmem gospodarczym wydaje się tu wbrew pozorom drugorzędny. Te ostatnie bowiem, o ile są nastawione tylko na zysk i wzrost gospodarczy, nauki humanistyczne czynią w dużej mierze redundantnymi, zapominając niejako, że to one – a szczególnie rozwijana w ich ramach aksjologia i antropologia – stanowią fundamenty demokratycznego ustroju. Warto przy tym zaznaczyć, że zagrażające istnieniu demokracji szkody powstają już, gdy z podstawowego wykształcenia humanistycznego czyni się zjawisko elitarne. Siłą demokracji nie są bowiem dokonywane przez większość wybory, ale po prostu mądre i sprawiedliwe wybory. Pośredni lub bezpośredni udział większości w podejmowaniu decyzji jest istotny tylko o tyle, o ile stwarza on najlepsze z możliwych warunków dla dokonywania takich wyborów.

BIBLIOGRAFIA - REFERENCES

- Andruszkiewicz M., *Problemy etyki słowa w państwie prawa*, [w:] M. Andruszkiewicz, A. Brezcko, S. Oliwniak, „Filozoficzne i teoretyczne zagadnienia demokratycznego państwa prawa”, Wyd. Temida2, Białystok 2015.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Tegoż, „Dzieła wszystkie”, t. I, Warszawa 2003.
- Bankowicz M., *Demokracja. Zasady, procedury, instytucje*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Karków 2006.
- Czarnota A. W., *John Stuart Mill Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Wyd. PWN, Poznań 1986.
- Dewey J., *Demokracja i wychowanie*, przeł. Z. Doroszowa, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972.
- Fukuyama F., „The End of History?”, *The National Interest*, summer 1989.
- Fukuyama F., *Koniec historii i ostatni człowiek*, przeł. T. Biedroń i M. Wichrowski, Wyd. Znak, Kraków 2017.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Pleiza i H. Bednarek, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Kasia A., *Platona ideał wolności ascetycznej*, [w:] M. Drużkowski i K. Sokół red., „Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności”, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Król M., *Jaka demokracja?*, Wyd. Agora, Warszawa 2017.
- Król M., *Krótką historia myśli politycznej*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2019.
- Kuderowicz Z., *Dilthey*, Wyd. Wiedza powszechna, Warszawa 1987.
- Legutko R., *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Wyd. UJ, Kraków 1990r., s. 49.

- Legutko R., *O demokracji starożytnej*, [w:] *Oblicza Demokracji*, red. R. Legutko, J. Kloczkowski, Ośrodek myśli politycznej, Kraków 2002.
- Lengauer W., *Pojęcie równości w greckich pojęciach politycznych. Od Homera do końca V wieku p.n.e.*, Wyd. UW, Warszawa 1988.
- Małek M., *Liberalizm Etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*. Wyd. Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2010.
- Mill J. S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2005.
- Mill J. S., *Rozważania o rządzie przedstawicielskim*, [w:] *Tenże, Pisma o wolności i szczęściu*, przeł. B. Baran, G. Czernicki, J. Starkel, Wyd. Aletheia, Warszawa 2017.
- Momigliano A., *Freedom of Speech in Antiquity*, [w:] „*Dictionary of the History of Ideas*”, New York 1973.
- Piechowiak M., *Kalikles i geometria. Przyczynek do platońskiej koncepcji sprawiedliwości* [w:] „*Prawo Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*” red. Z. Władek, Wyd. Poilihymia, Lublin 2013.
- Platon, Państwo.
- Platon, Prawa.
- Russel B., *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością społeczno-polityczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Basznik, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wyd. Literackie MUZA S. A., Warszawa 1998
- Satori G., *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D Ginberg, Warszawa 1998, s. 38-45.
- Stawrowski Z., *Platon o demokracji*, Ośrodek myśli politycznej, <http://omp.org.pl/artykul.php?artykul=25> (15 września 2019).
- Vlastos G., *ἸΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ* [w:] „*Platonic Studies*”, Princeton 1973.

