

Bogusław Jagusiak

Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim

Janusz Świniarski

Wojskowa Akademia Techniczna
w Warszawie

Główne koncepcje filozoficzne i aksjologie polityczne o bezpieczeństwie

Streszczenie

Po przedstawieniu czterech ideologii wyrosłych na kanwie sporu idealizmu, realizmu i materializmu filozoficznego i ich paradygmatów bezpieczeństwa Autorzy wydobywają aksjologie polityczne z nimi związane. Uzasadniają, że ideologie idealistyczne osadzone są w *Tym Samym* ontologii Platona i identyfikują bezpieczeństwo z pokojem, zaś ideologie realistyczne z *Trzecim* w tej ontologii i identyfikują bezpieczeństwo z wojną i pokojem, i wreszcie, ideologie materialistyczno-empiryczne z *Innym* i identyfikują bezpieczeństwo z wojną. Na bazie tego uzasadnienia starają się dowieść, że ustrojem najbardziej sprzyjającym bezpieczeństwu jest ten, który osadzony jest na filozoficznej koncepcji realistycznej, a więc zmieszania – *Trzecim*. Zmieszanie takie rozważał Platon w idei ustroju arystokratyczno-demokratycznego, zaś Arystoteles w idei politei – ustroju stanu średniego – i wreszcie, współcześnie zmieszanie to zdaje się wyrażać koncepcja demokracji deliberatywnej (J. Habermasa i J. Rawlsa), która jest jakimś przewyciężeniem i zmieszaniami demokracji liberalnej i demokracji republikańskiej – demokracji Obywateli odróżnialnej od demokracji obywatelskiej. Ta najnowsza koncepcja demokracji deliberatywnej wiąże bezpieczeństwo z gwarantowaniem jego przez kompetentnie komunikujących się Obywateli, ich uzgodnienia, konsensusy i kompromisy.

Słowa kluczowe: filozoficzny idealizm, realizm i materializm, konserwatyizm, liberalizm, rewolucyjny socjalizm, konstruktywizm i technohumanizm, dataizm, bezpieczeństwo: narodowe, międzynarodowe, globalne i kosmiczne

jego „doświadczeniu wewnętrznym” ujmującym świat w jego dynamice, a nie statyce. Zjawił się on z kryzysu empiryzmu i racjonalizmu, głównie nowożytnego, i wyeksploatowany został w filozofii współczesnej, głównie przez Henri Bergsona. Ten intuicjonizm zaprzecza sensualizmowi w tym sensie, że źródeł wiedzy pewnej nie upatruje ani w bezpośrednich wrażeniach zmysłowych, ani w rozumie, ani w objawieniu, lecz w tzw. „zdrowym rozsądku” lub intuicji, jako czymś danym bezpośrednio każdemu, a co nazywane bywa szóstym albo siódmym zmysłem, który nie czerpie z zewnętrznych wrażeń, lecz wewnętrznych przeczuć, przeświadczeń i swoistego rodzaju jakichś przekonań immanentnych każdemu³.

Natomiast założenie i przeświadczenie epistemologiczne lansowane przez materializm przyjmuje – co w czasach nowożytnych rozpropagował Johne Locke, badając umysł ludzi – że jedynie zmysły i doświadczenia są źródłem wiedzy. Tylko im należy dawać wiarę, ponieważ wiedza budowana na podstawie wrażeń zmysłowych, doświadczeniach i obserwacjach daje pewność i ma zastosowania praktyczne. Jest to wiedza pragmatyczna, użyteczna i dająca korzyści. Ona jest kluczem do postępu i dobrobytu – co podkreślał Franciszek Bacon. Uzyskiwana drogą indukcji z obserwacji, doświadczeń i eksperymentów wiedza generuje jej postęp i przyrost. Droga ta znajduje się u podstaw rozwoju nauki nowożytnej, chociaż jej mankamentem jest zawodność.

Niewątpliwie, założeniem ontologicznym idealizmu jest przeświadczenie o tym, że wszelkie istnienie postrzegane przez zmysły jest przejawem, projekcją i urealnieniem dynamicznym czegoś jednego, jakiejś Idei, wiecznych i niezmiennych wzorców, modeli lub koncepcji, tudzież myśli. Dla Platona jest to „równina dobra, piękna i prawdy oraz sprawiedliwości” – równina bytowania *Tego Samego*, co nie powstało, nie zmienia się i nie zmieni, jest wiecznie i niezmiennie trwa. W idealizmie teistycznym o skłonnościach mistycznych św. Augustyna są to myśli boże. One mają charakter platońskiego *Tego Samego* (czegoś, co nie powstało, nie zmienia się i nie zginie – jest wieczne). Owe Idee i myśli boże zjawiają się w tym, co Platon nazywał *Innym*, a co jest zmienne, przemienne i chwilowe, ma początek i koniec, podlega uniwersalnemu prawu świata – prawu, które w postrzeganej przez zmysły zmiennej przyrodzie zjawia się jako coś, co powstaje, rozwija się i gnije oraz zanika. Jest dynamiczne i przejściowe⁴. Idąc śladem myślenia Platona, nie tylko z dialogu *Timajos* i konstatacji Bertranda Russela o tym, że dzieje filozofii są ciągłym podejmowaniem, krytykowaniem i interpretowaniem oraz syntetyzowaniem problemów wskazanych w działach przede

³ Zob. ibidem.

⁴ Zob. ibidem.

wszystkim Platona, można stwierdzić, że o ile idealizm skupia swoją uwagę na *Tym Samym* (stałym), a materializm na *Innym* (zmiennym i przemienным oraz temporalnym), to pomiędzy idealizm (*To Samo*) i materializm (*Inne*) wciska się realizm, skłaniający się do jakiegoś zmieszania idealizmu (*Tego Samego*) z materializmem (*Innym*) w realizm, owo *Trzecie*.

Wszelako założeniem ontologicznym tak sytuowanego realizmu jest przekonanie, że wszelkie istnienie jest złożeniem dwóch elementów – czynnego i biernego, formy i materii lub aktu i potencji. Jest to więc istnienie mające zawsze dwie strony, z jednej bierną, statyczną i potencjalną oraz pozbawioną formy, z drugiej zaś czynną, dynamiczną i aktywną. Dla Arystotelesa jest to złożenie stanowiące o istnieniu rzeczy konkretnych, które istnieją, kiedy łączą konkretną formę z czymś, co jest potencjalne (materialne), a nie istnieją, kiedy nie ma tego złączenia, ponieważ wówczas następuje jej rozpad, gnicie i zanik. Zróżnicowane i realnie istniejące rzeczy konkretne konstytuowane są przez element czynny, formę i akt wyrażany w myśli czy koncepcji. W nowożytnym przedstawieniu Kartezjusza ów dualizm realizmu wyrażany jest przez istnienie substancji nierozciąglącej redukowanej do myślenia i substancji rozciąglącej, redukowanej do dynamicznego istnienia czasoprzestrzennego. O ile istotą substancji nierozciąglącej i duchowej natury jest istnienie myślenia, Boga i prawdy w rozumie⁵, to istotą substancji rozciąglącej jest istnienie przestrzeni stanowiącej przez długość, szerokość i głębokość, kształtów (form) i ruchu powodującego, że ciała poruszają się w różnych kierunkach⁶. Zaś w przedstawieniu Immanuela Kanta ów dualizm wyraża istnienie niepoznawalnej zmysłami rzeczy samej w sobie, zwanej noumenem (jakoś podobnej do Platonskiego *Tego Samego*) i poznawalnych zmysłami jej przejawów, determinowanych przez noumen (jakoś podobnego do Platonskiego *Innego*).

Oczywiście spór idealizmu, materializmu i realizmu w dziejach filozofii owocuje zróżnicowanym dorobkiem dotyczącym kwestii zarówno bardziej ogólnych, jak i bardziej szczegółowych, ma bardzo wiele barw i odcieni. W sporze tym idealizm preferujący Platonskie *To Samo* stara się wyjaśniać funkcjonowanie świata, wskazując na coś stałego i wiecznego, z którego wywodzi raczej oczywistą w obserwacji, doświadczeniu i eksperymentach jego zmienność, niepowtarzalność i ciągłą inność oraz płynność. Bowiem nie sposób dwa razy wejść do tej samej rzeki – jak wciąż powtarza się za Heraklitem. Natomiast materializm i empiryzm preferują Platonskie *Inne* i Heraklitejską płynność. Stara się on wyjaśniać funkcjonowanie świata, wskazując na coś płynnego i niestałego, z którego wywodzi,

⁵ Zob. *List Kartezjusza do księdza Picot*, [w:] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie. Rozmyślenia nad zasadami filozofii i inne pisma*, Warszawa 2008, s. 26.

⁶ Zob. *ibidem*.

raczej oczywistą w obserwacji, doświadczeniu i eksperymentach, zmienność wyrażaną w powszechnym i uniwersalnym prawie powstawania, rozwoju i zaniku. I wreszcie realizm preferuje Platońskie *Trzecie* i stara się wyjaśniać funkcjonowanie świata, wskazując na coś dynamicznego, wręcz coś jednocześnie stałego i zmiennego, ograniczonej stałości i ograniczonej płynności, wyrażanej w jakimś procesie stawania się, zmieniania i zanikania. Abstrahując od wielu barw i odcieni wymienionych stanowisk, syntetycznie daje się ów spór wyrazić tak, jak przedstawia to poniższa tabela.

Tabela 1. Stanowiska w filozoficznym sporze idealizmu, materializmu i realizmu

Stanowiska filozoficzne	Preferencje dla:	Charakter świata – bytu
idealizm	<i>Tego Samego</i>	stały
realizm	<i>Trzeciego</i>	dynamiczny
materializm	<i>Innego</i>	płynny

Źródło: opracowanie własne.

Spór idealizmu, materializmu i realizmu filozoficznego obejmuje nie tylko problemy epistemologiczne i ontologiczne. Dotyczy on również problemów aksjologicznych, w tym kwestii związanych z dobrym życiem, jego właściwym zorganizowaniem i etycznym funkcjonowaniem. I te kwestie mają zakorzenienie w filozofii praktycznej dotyczącej *czynienia rzeczy inaczej i innymi*. Osadzone są one w pewnych systemach wartości, które wyrażają, propagują i do których nakłaniają określone ideologie, osadzone zawsze jakoś w głównych stanowiskach filozoficznych. Te systemy wartości i ideologie mają swe źródła również, z jednej strony, idealistyczne, z drugiej zaś materialistyczne, i wreszcie, z trzeciej – realistyczne. Są to systemy, teorie i ideologie różnicowane w antycznej filozofii praktycznej i współczesnej filozofii społecznej albo politycznej na podstawie rozpoznania natury człowieka, jego istoty i tego, co o nim stanowi. Dla idealizmu filozoficznego i aksjologicznego natura ta jest stała, trwała i niezmienna, zaś dla materializmu przeciwnie, jest niestała, zmienna i płynna, i wreszcie, dla realizmu podlega jakimś zmianom, jest dynamiczna i skłonna do przystosowywania się oraz jakiegoś rozwoju lub doskonalenia. W związku z tym dla idealizmu aksjologicznego i ideologicznego zorganizowanie życia wspólnotowego powinno umożliwiać realizację tej stałej natury jak największej liczbie obywateli, by nie powiedzieć, że wszystkim obywatelom. Natomiast dla materializmu to zorganizowanie powinno uwzględniać płynność, zmienność i w dużej mierze nieokreśloność natury ludzkiej i ciążyć ku demokracji lub anarchizmowi, by

umożliwić realizację płynnej i zmiennej natury poszczególnych obywateli, ich indywidualizmu (oddzielenia i odrębności). I wreszcie, dla realizmu to zorganizowanie powinno umożliwiać realizację dynamicznej, zmiennej i rozwijającej się lub doskonalącej się natury większości obywateli, by nie powiedzieć, że wszystkich. Przeto daje się wskazać na bezpieczeństwo: (1) statyczne, idealne i uniwersalne (zawsze takie samo), (2) dynamiczne, realne i doskonałe (zmieniające się dynamicznie w czasie) oraz (3) zmienne, empirycznie-materialne i płynne (zawsze płynne i niestałe).

2. Współczesne aksjologie polityczne związane z głównymi koncepcjami filozoficznymi

Rozwijana na bazie idealizmu, materializmu i realizmu aksjologicznego wyłożonych w pracach Platona, pierwszych zwolenników materializmu i Arystotelesa, w następującej po nich myśli filozoficznej i społecznej oraz politycznej zdaje się być zawsze jakąś korektą, interpretacją i krytycznym skomentowaniem ich konstatacji albo ich zmieszaniami. W rozwoju tym można zauważyć pewne skrajne i umiarkowane odmiany głównych koncepcji filozoficznych z obszaru aksjologiczno-ideologicznego. Mają one umocowanie również w ważnych współcześnie koncepcjach, teoriach i ideologiach politycznych cywilizacji zachodniej⁷. Dość powszechnie wskazuje się na koncepcje liberalne, socjaldemokratyczne, chrześcijańsko-demokratyczne i konfucjańskie (wschodnioazjatyckie)⁸. Koncepcje te i ideologie polityczne według poglądu lansowanego przez Yuval Noah Harari zbudowane są na trzech odmianach humanizmu, a mianowicie: **liberalnego**, **socjalistycznego** i **ewolucyjnego**, który nazywa również nacjonalistycznym⁹. Istotę tych odmian opisuje on następująco:

„Odlam tradycyjny: wola jednostki powinna się liczyć zdecydowanie bardziej niż interesy państwowej doktryny religijnej [...] znany jest pod nazwą »humanizmu liberalnego« albo po prostu »liberalizmu« [...]. W XIX i XX w., kiedy humanizm zyskał coraz większą społeczną wiarygodność i polityczną władzę, wypuścił dwa całkiem równe odgałęzienia: humanizm socjalistyczny [...] oraz humanizm ewolucyjny, którego najsłynniejszymi orędownikami byli naziści. [...] zarówno

⁷ Zob. np. B. Jagusiak, *Systemy polityczne krajów nadbałtyckich*, Warszawa 2013.

⁸ Zob. np. B. Jagusiak, *Bezpieczeństwo socjalne współczesnego państwa*, Warszawa 2015, s. 77-121.

⁹ Zob. np. B. Jagusiak, *Systemy polityczne państw sąsiedzkich Polski*, Warszawa 2011.

socjaliści, jak i zwolennicy humanizmu ewolucyjnego zwracają uwagę, że liberalne rozumienie ludzkiego doświadczenia jest błędne”¹⁰.

Ten tradycyjny humanizm, jako ideologia, światopogląd i religia, jest obecnie – jego zdaniem – zastępowany przez technohumanizm. Bowiern pisze on, że:

„Liberalny humanizm ustępuje miejsca technohumanizmowi¹¹, a najciekawsza z jego odmian [...] to dataizm, który nie czei ani bogów, ani człowieka – on oddaje cześć danym¹². [...] On zestawia teorię Darwina i Turinga, głosząc, że do algorytmów biologicznych jak i elektronicznych znajdują zastosowanie dokładnie te same zasady matematyczne. Tym samym dataizm obala barierę między zwierzętami a maszynami i spodziewa się, że algorytmy elektroniczne prześcigną biochemiczne”¹³.

Antycypowana przez Hararię konsekwencja tego technohumanizmu i dataizmu polega na tym, że

„dataizm obecnie przeobraża się w religię, która rości sobie prawo do decydowania o tym, co dobre i co złe. Najwyższą wartością tej nowej religii jest »przepływ informacji«. [...] powinniśmy pogłębiać i rozszerzać przepływ informacji we wszechświecie. Wg dataizmu homo sapiens nie jest szczytem stworzenia ani prototypem, jakiegoś przyszłego homo deus. Ludzie są jednak narzędziami do tworzenia Internetu wszystkich rzeczy, który [...] rozprzestrzeni się z naszej planety dalej i przeniknie całą galaktykę, a nawet wszechświat. Ten kosmiczny system przetwarzania danych będzie niczym BÓG. Będzie wszędzie i wszystko będzie kontrolował”¹⁴.

W dużej mierze podobnie, chociaż wcześniej, do wiodących ideologii współczesnych Immanuel Wallenstein zaliczył, biorąc pod uwagę stosunek do postępu, takie, jak: **rewolucyjne**, **liberalne** i **konserwatywne**¹⁵. Zaś jeszcze wcześniej Hans J. Morgenthau, rozpatrując relacje polityczne z perspektywy siły, mocy i potęgi państw w stosunkach międzynarodowych, wskazał na następujące

¹⁰ Y. N. Harari, *Homodeus. Krótkahistoriajutra*, przeł. Michał Romanek, Kraków 2018, s. 313-314.

¹¹ Ibidem, s. 466.

¹² Ibidem, s. 468.

¹³ Ibidem, s. 467.

¹⁴ Ibidem, s. 484.

¹⁵ Zob. np.: I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004, s. 27-77.

trzy ideologie w polityce międzynarodowej: **zachowawcze, imperializmu i niejednoznaczne**¹⁶. Natomiast autorzy obszernej pracy o globalizacji polityki światowej wskazują na cztery teorie wybarwiającej stosunek do niej, a mianowicie: **realizmu, liberalizmu, marksizmu** i wyrosłe na postmodernizmie, a więc najnowsze – **konstruktywistyczne**¹⁷. Są to niewątpliwie teorie i ideologie, które zdaje się, że można w perspektywie aksjologicznej umieścić w obszarze ujęć idealizmu, materializmu i realizmu filozoficznego, dokonując pewnego przewartościowania w pojmowaniu realizmu politycznego i jego rozumienia w politologii i naukach o polityce oraz stosunkach międzynarodowych. Bowiem współczesny realizm polityczny, ewoluujący od realizmu klasycznego i strukturalnego do neoklasycznego i realizmu racjonalnego wyboru, osadzony jest na takim podstawowym założeniu, które głosi, że siła, moc i potęga definiują zorganizowanie życia wspólnotowego – politycznego¹⁸. Uznaje on zatem, że dążenie do uzyskania siły, sławy i bogactwa jest stałym, niezmiennym i egoistycznym interesem jednostek politycznych, od konkretnego obywatela przez partie polityczne do państwa i wspólnoty państw. Bowiem dla duchowego przywódcy powojennego realizmu politycznego Hansa Morgenthau „świat, jakkolwiek niedoskonały i z racjonalnego punktu widzenia, jest wytworem sił tkwiących w naturze ludzkiej”¹⁹. Siły te, o charakterze egoistycznym, przyczyniają się jednak do dobra wspólnego, ładu i porządku społecznego. Stąd różnica pomiędzy tym, co w literaturze nazywa się realizmem politycznym a liberalizmem politycznym zdaje się dotyczyć tego, co szczegółowe. Dla obu człowiek ze swej natury jest egoistyczny, dążący do potęgi i unikania słabości. A egoizm ten i dążenie mają charakter platońskiego zarówno *Tego Samego*, jak i *Trzeciego*.

Zwiążanie wymienionych wyżej koncepcji, teorii i ideologii czy też religii humanistycznych oraz technohumanizmu z tradycyjnymi stanowiskami filozoficznymi jest trudne i zawsze dyskusyjne. Niemniej hipotetycznie można zwiążanie to ująć tak, jak w poniższej tabeli 2. Trudnością w tym zwiążaniu jest to, że poza względnie jednoznaczne stanowiska tradycyjne sytuuje się najnowsza teoria konstruktywistyczna i technohumanistyczna, a w tej ostatniej „religia” dataistyczna.

¹⁶ Zob. H. J. Morgenthau, *Polityka między narodami. Walka o potęgę i pokój. Wydanie skrócone*, Warszawa 2010, s. 112-123.

¹⁷ Zob. np.: *Globalizacja polityki światowej. Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych*, red. J. Baylis, S. Smith, przy współpracy P. Owens, Kraków 2008, s. 8-10 i n.

¹⁸ Zob. np.: *ibidem*.

¹⁹ H. J. Morgenthau, *Polityka między narodami*, op. cit., s. 19.

Tabela 2. Główne stanowiska filozoficzne a wybrane współczesne aksjologie, ideologie i teorie polityczne

Stanowiska filozoficzne	Ideologie wg I. Wallenstein	Ideologie wg H. Mongenthau	Teorie wg J. Bayllis i S. Smith	Ideologie wg Y. N. Harari
idealizm	konserwatywne	zachowawcze	realizmu politycznego	ewolucyjne (nacjonalistyczne)
realizm	liberalne	niejednoznaczne	liberalne	liberalne
materializm	rewolucyjne	imperialistyczne	marksistowskie	socjalistyczne
			konstruktywistyczne	dataistyczne

Źródło: opracowanie własne.

Przedstawione wyżej hipotetyczne związanie głównych stanowisk filozoficznych z popularnymi współcześnie koncepcjami, teoriami i ideologiami politycznym daje się argumentować charakterystycznymi dla nich skłonnościami do rozpoznawania natury człowieka. Dla idealizmu filozoficznego natura ta jest raczej stała i niezmienna, o charakterze *Tego Samego*, dla realizmu zaś dynamiczna, o charakterze *Trzeciego*, i wreszcie, dla materializmu jest płynna, o charakterze *Innego*. Skłonność do traktowania natury człowieka jako czegoś stałego i usytuowanego w jego powołaniu zdaje się implikować aksjologie konserwatywne, mistyczne i nacjonalistyczne. Natomiast traktowanie jej jako czegoś dynamicznego i osadzonego w wolności indywidualnej implikuje aksjologie liberalne, neoliberalne i postliberalne. I wreszcie, skłonność do traktowania natury człowieka jako czegoś płynnego i niestałego implikuje ideologie rewolucyjne, teorie marksistowskie i komunistyczne. W tym kontekście można stwierdzić, że aksjologie konstruktywistyczne i technohumanistyczne wyrastają z rozpoznania natury człowieka jako czegoś kreatywnego, twórczego i zmieniającego zarówno siebie, jak i istniejący dotychczas świat. Tym samym zdają się to być aksjologie bliskie stanowisku materialistycznemu, bowiem ich istota opłuje za zmienianiem siebie i świata, kreacją nowego człowieka i nowego świata, często przez negację tego, co tradycyjne.

Niewątpliwie wyrazem aksjologii (koncepcji, teorii i ideologii) konserwatywnej, mistycznej i nacjonalistycznej jest idealizacja człowieka jako istoty dobrej z natury, „dobrego dzikusa” popsutego przez postęp, kulturę i państwo albo grzech pierworodny tudzież coś innego. Natomiast wyrazem aksjologii liberalnej jest, między innymi, idealizacja człowieka jako istoty skłonnej do dobra i unikającej zła, wolnej, równej i dążącej do posiadania poprzez mozolny wysiłek, siłę i pracę, która doskonali naturę człowieka i jest czynnikiem antropotwórczym. Z kolei wyrazem aksjologii rewolucyjnej i marksistowskiej jest postrzeganie człowieka

jako tego, który może i powinien zmieniać świat, w myśl XI Tezy o Feuerbachu Karola Marksa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”²⁰. I wreszcie wyrazem aksjologii konstruktywistycznych i technohumanistycznych jest postrzeganie człowieka jako istoty kreatywnej i doskonalącej swoją naturę i życie społeczne poprzez niszczenie starego i budowanie nowego świata, bardziej egalitarnego i emancypacyjnego dla każdego oraz wszystkich.

Syntetycznie powyższe daje się hipotetycznie ująć i przedstawić tak, jak w poniższej tabeli 3.

Tabela 3. Aksjologie polityczne implikowane z głównych stanowisk filozoficznych

Stanowiska filozoficzne	Natura człowieka	Aksjologie, teorie i ideologie
idealistyczne	stała	konserwatywne, mistyczne i nacjonalistyczne
realistyczne	dynamiczna	liberalne
materialistyczne	plynna	rewolucyjne i marksistowskie
materialistyczne	kreatywna	konstruktywistyczne i technohumanistyczne (dataistyczne)

Źródło: opracowanie własne.

Wyspecyfikowane wyżej aksjologie, teorie i ideologie, wychodząc od krytyki istniejących sposobów zorganizowania życia społecznego, w różny sposób wskazują i uzasadniają jakieś jego właściwe zorganizowanie, są aksjologiami, ponieważ powiadają, co w tym zorganizowaniu jest wartościowe i – jako również ideologie – do czego należy zmierzać oraz – jako teorie – w jaki sposób to zorganizowanie rzeczywiste funkcjonuje i może funkcjonować. Rzecz zaś w tym, aby zorganizowanie i funkcjonowanie życia wspólnotowego było właściwe. A według dominującego – nie tylko w filozofii praktycznej i filozofii politycznej – jest takie, jeżeli jest zgodne z naturą ludzi i pozwala na jej realizację, samorealizację i osiągnięcie szczęścia oraz poczucie bezpieczeństwa i jest bezpiecznym. Wizje takiego zorganizowania osadzone są również w szlaku refleksji filozoficznej o bezpieczeństwie – refleksji o tym, jak uczynić zorganizowanie polityczne wspólnoty, by stała się trwałą, żyjącą w zgodzie i współpracy oraz przyjaźni wzajemnej i trudzącej się o to, aby życie było dobre, piękne i sprawiedliwe. Jest to szlak wytyczany przez idealizm, materializm i realizm oraz spór między nimi²¹.

²⁰ <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/karol-marks/tezy-o-feuerbachu/> [dostęp: 20.12.2018].

²¹ Zob. B. Jagusiak, *Wymiar narodowy i ponadnarodowy dialogu społecznego w Unii Europejskiej*, Poznań 2016.

3. Paradygmaty bezpieczeństwa politycznego w ujęciu idealizmu, materializmu i realizmu

Wizje zorganizowania życia społecznego i koncepcje ustrojów politycznych umocowane są w założeniach ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych oraz ideologicznych dotyczących trwałości, rozwoju i przetrwania oraz doskonalenia zorganizowania życia społecznego. Zorganizowanie to od czasów Platona i Arystotelesa jest obszarem refleksji utożsamianej z polityką, która rozważa kwestie związane z wyłanianiem władzy, jej zdobywaniem, sprawowaniem i przekazywaniem oraz odpowiedzialnością i legalnością. Kwestie te składają się na problemy związane z wymiarem politycznym bezpieczeństwa, który ma charakter przedmiotowy, instrumentalny i narzędziowy oraz dotyczą środków i metod jego spełniania. Wymiar ten odróżnialny jest dość powszechnie od wymiaru stanowionego przez podmioty polityczne, aktorów politycznych czy jednostki polityczne, którymi są obywatele i indywidualne jednostki ludzkie, ich grupy i instytucje od państwowych do globalnych, a zatem zarówno poszczególni i indywidualni obywatele, którzy grupują się w partie i stronnictwa, jak i państwa oraz wspólnoty państw. Obejmują one swym zakresem – jak podkreśla Sławomir Zalewski – wymiar zewnętrzny bezpieczeństwa politycznego, wymiar wewnętrzny bezpieczeństwa ustrojowego i bezpieczeństwo ustrojowe oraz ochronę porządku konstytucyjnego²². Osnową tego wymiaru politycznego, instrumentalnego i przedmiotowego jest niewątpliwie bezpieczeństwo ustrojowe i porządek konstytucyjny czy też – jak podkreśla Arystoteles – prawodawstwo dostosowane do charakteru obywateli²³. Rzecz w tym, aby istniała spójność pomiędzy uznanymi we wspólnocie wartościami i obiektywnymi uwarunkowaniami bezpieczeństwa oraz bieżącym interesem władzy politycznej²⁴. A interes tej władzy uwikłany jest w relacje między rządzącymi a rządzonymi, w tym, między innymi, także państwem a obywatelem. Są to relacje – zgodnie z naturalnym definiowaniem i pojmowaniem bezpieczeństwa – pieczy, kontroli i nadzoru oraz troski²⁵. Relacje te bywają wyrażane przez dominację rządzących nad obywatelami i kontrolę rządzących, albo odwrotnie, dominację, kontrolę i nadzór obywateli nad rządzącymi, albo też wzajemnej jakiejś współzależności jednych i drugich. Pierwszy rodzaj relacji znajduje osadzenie w tradycji stanowiska idealizmu i autorytaryzmu, drugi

²² Zob. S. Zalewski, *Bezpieczeństwo polityczne państwa. Studium funkcjonalności instytucji*, Siedlce 2010, s. 66-68.

²³ Zob. Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa 2004, s. 58-59 i 81.

²⁴ Zob. S. Zalewski, *Bezpieczeństwo polityczne państwa*, op. cit., s. 68.

²⁵ Zob. J. Świniarski, *Analityka semantyczna nazwy bezpieczeństwo*, [w:] *Teoretyczne wymiary bezpieczeństwa europejskiego*, red. B. Jagusiak, K. Karski, Warszawa 2017, s. 31-64.

zaś materializmu i demokracji po anarchizm, a trzeci – realizmu i zmieszania autorytaryzmu z demokracją i pewnymi elementami anarchizmu oraz jakiegoś rozmycia władzy.

Platon i Arystoteles, analizując istniejące już ustroje i wydobywając ich cechy, wskazywali na ustrój aksjologicznie zarówno najlepszy, jak i najgorszy, ich zdaniem. Dla pierwszego takim najlepszym była sofokracja (nazywana przezeń „ustrojem siódmego rzędu”), która pozwala na życie zgodne z naturą, zaś dla drugiego politea (nazywana przezeń też „ustrojem stanu średniego”), którą pojmował i przedstawiał jako swoiste zmieszanie realnie istniejących ustrojów w taki sposób, by zachować umiar i zrównoważenie tendencji ustroju zarówno demokratycznego, jak i oligarchicznego, sprzyjającego stanowi średniemu. Stan ten stanowili dlań ani zbyt bogaci (arystokraci i oligarchowie), ani zbyt biedni (demokraci). Obaj (zarówno Platon, jak i Arystoteles) za najgorszy uznawali ustrój demokratyczny, w którym żyli, a który bliski jest ich zdaniem anarchii. O ile sofokracja, przedstawiona głównie w dialogu *Państwo*, jawi się w pierwszym myśleniu Platona i idealizmie, jako ustrój najbardziej trwały, wręcz wieczny, niezmienny i doskonały poprzez możliwości urzeczywistnienia potrzeb ludzi mądrych (filozofów), mężnych (ich pomocników i żołnierzy) oraz poządlivych (rolników i rzemieślników), to politea w myśleniu Arystotelesa i realizmie jest ustrojem najlepiej służącym rozwojowi największej liczby jego obywateli – stanu średniego, ani zbyt bogatego, ani zbyt ubogiego. W pierwszym (myśleniu Platona z dialogu *Państwo*) podmiotem zapewniającym bezpieczeństwo i sprawującym stałą pieczę nad państwem są filozofowie, ich zespół i swoista elita wyłaniana w długoletniej edukacji na podstawie predyspozycji naturalnych, w drugim zaś (myśleniu Arystotelesa) elita wyłaniana na określony czas (niestała) spośród wolnych obywateli w demokratycznych wyborach. Ale Platon, po dramatycznych doświadczeniach związanych z próbą budowania sofokracji, z pomocą tyrana Syrakuz Diona, skłonił się do koncepcji wyłaniania władzy w wyborach demokratycznych preferujących cenzus majątkowy i aktywność ekonomiczną. Tym sposobem opisał ustrój mniej doskonały w dialogu *Prawa*, który nazywany bywa ustrojem arysto-demokratycznym i będący jakimś zmieszczeniem jednego z dobrych ustrojów (arystokracji) i jednego ze złych (demokracji)²⁶. Przeto koncepcja ustroju arysto-demokratycznego Platona ma charakter zbliżony do koncepcji politei Arystotelesa. Ale pierwszy jest zmieszczeniem ustroju dobrego ze złym, zaś drugi dwóch wynaturzonych i złych. Na zbliżenie to zwraca uwagę Arystoteles, krytykując dzieło Platona *Prawa*,

²⁶ Zob. J. Świniarski, *W państwie mniej doskonałym (Platona)*, „Argumenty” 1988, nr 32, s. 3; idem, *W państwie doskonałym (Platona)*, „Argumenty” 1988, nr 23, s. 3, 5.

pisząc, że: „Cała jego [Platona – przyp. B.J i J.Ś.] konstrukcja ustrojowa nie chce być ani demokracją, ani oligarchią, a tylko czymś pośrednim między nimi, czyli tzw. politeą”²⁷.

Wiele jest argumentów na to, że koncepcje idealistyczne wyróżnia skłonność do identyfikowania bezpieczeństwa przedmiotowego z pokojem, przyjaźnią i współodpowiedzialnością oraz miłością wzajemną. One traktowane są, jako środki, narzędzia i metody sprawiania bezpieczeństwa, które zapewniają trwanie, rozwój i doskonalenie zarówno obywatelom, jak i całemu państwu. Zaś koncepcje materialistyczno-empiryczne wyróżnia skłonność do wojny, która – jak skonstruował Heraklit – jest królem wszechrzeczy. Jak czytamy w dialogu Platona *Fedon* – „i rozruchy, i bitwy znikąd nie pochodzą, tylko z ciała i z jego żądz. Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobycie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni”²⁸. I wreszcie koncepcje realistyczne, znaczy skłonność do jakiegoś zmieszania pokoju i wojny, zachowania jakiegoś umiaru w wykorzystywaniu przemocy i rezygnacji z niej oraz ograniczonej miłości i nienawiści. Wyrazem tej skłonności jest rekomendacja Arystotelesa pomieszczona w *Polityce*, która opowiada się za wychowaniem dla wojny i dla pokoju, bowiem „Obywatele muszą umieć pracować i walczyć, ale jeszcze więcej żyć w pokoju i oddawać się spoczynkowi”²⁹.

Zatem namysł filozoficzny nad bezpieczeństwem politycznym rozumianym jako trwałość i doskonalenie takiego sposobu zorganizowania wspólnoty, które jest aprobowane przez obywateli i daje im dobre, wręcz powszechnie szczęśliwe i sprawiedliwe życie, ma antyczne tradycje. Wszelako Platon w jednym z listów wyznaje, że chyba jest jedynym prawdziwym politykiem w Atenach, mając na uwadze nie tyle to, że jego antenatem był wielki prawodawca i polityk Solon, lecz także to, że myśli o takim zorganizowaniu życia wspólnotowego, które byłoby trwałe, doskonałe i idealne, dające dobre i szczęśliwe życie dla wszystkich³⁰. Wyrazem zaś tego namysłu jest jego racjonalna i idealistyczna koncepcja sofokracji – ustroju, w którym każdy żyje zgodnie ze swymi naturalnymi predyspozycjami i robi to, do czego najlepiej nadaje się ze swej natury. Zgodność ta jest ważną przesłanką takich relacji pomiędzy obywatelami, które mają charakter wzajemnej przyjaźni, miłości i opiekuńczości. Relacje te Platon przedstawiał jako podobne naturalnym stosunkom występującym w dobrej rodzinie nieskażonej wpływem czynników ekonomicznej zawiści. Bowiem miały to być relacje polegające na tym, że każdy młodszy traktowany jest jako potencjalny syn lub

²⁷ Arystoteles, *Polityka, Polityka*, Warszawa 2004, s. 55.

²⁸ Platon, *Fedon*, [w:] *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1988, s. 378.

²⁹ Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 206.

³⁰ Zob. Platon, *Listy*, Warszawa 1987, s. 27-44.

córka, a starszy jako ojciec albo matka – po bratersku, przyjacielsku i życzliwie oraz rodzinnie. Taki ustrój przyjaźni, miłości i opiekuńczości zaprzecza rzeczywistość istniejącym ustrojom, będącym zawsze skutkiem wojny, zawiści i wrogości wzajemnej. W tych ustrojach i realnym świecie pokój – jak czytamy w dialogu *Prawa* – to puste słowo. W tym dialogu w usta pitagorejczyka Kleiniasa – znanego z tego, że wraz z pitagorejczykiem Amyklasem odwiedli Platona od zamiaru spalania pism materialisty Demokryta³¹ – wkłada następujące słowa o tym, co istnieje w realnym świecie: „wszystkie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustanną wojnę z wszystkim państwami [...] każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choć jej nawet nie wypowiedziało [...]. Wrogami są wszyscy dla wszystkich w życiu publicznym, a w prywatnym każdy dla siebie samego [...] w każdym z nas przeciwko samemu sobie toczy się wojna”³². Zwycięzca w tej wojnie z zasady przejmuje władzę polityczną, która nie może być trwała i nie gwarantuje równego bezpieczeństwa wszystkim, a poprzez nadmierne bogactwo jednych i nadmierną nędzę drugich rodzi nowe wojny, przewroty i bunty oraz wojny domowe. I to jest powodem przemienności rzeczywistych ustrojów politycznych, braku pełnego bezpieczeństwa czy wiecznego ich trwania. Wyjście z przemienności ustrojów politycznych i zaniku konkretnego zorganizowania życia wspólnotowego, co pewien czas, możliwe zdaje się Platonowi wówczas, gdy w ramach kolejnego przewrotu władza trafi w ręce filozofów traktowanych jako ludzi najmądrzejszych, albo jakiś władca stanie się filozofem. Powstały tym sposobem ustrój, w którym władza należy do ludzi najmądrzejszych i najbliższej znajdujących się Prawdy, zdawał się nie tylko jemu, lecz wielu po nim, trwały i doskonały, zapewniający dobre, szczęśliwe i bezpieczne życie. Trwałość, stabilność i doskonałość sofokracji stanowi o idealnym bezpieczeństwie politycznym. Jego atrybutem jest stałość i niezmiennosc zaprzeczająca znanym już starożytnym zmianom w formach zorganizowania życia politycznego, które nie dawały równego bezpieczeństwa i szczęścia wszystkim członkom wspólnoty, wręcz bezpieczeństwa powszechnego³³. Idea tej sofokracji Platona jest przeciwieństwem szczególnie demokracji, w której – jak stwierdza – „rządy są podzielone między wiele małych części, toteż jest ona pośród wszystkich ... praworządnych ustrojów najgorsza, a wśród wszystkich nierządnych najlepsza. Jeśli we wszystkich panuje nierząd i swawola, to nie ma jak żyć w demokracji, a jeśli panuje porządek, to życie w demokracji jest nieznośne [...], bo to nie są politycy, tylko partyjniacy, którzy stoją na czele największych złudzeń

³¹ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 538.

³² Platon, *Prawa*, Warszawa 1997, s. 14-16.

³³ Zob. Idem, *Państwo*, Warszawa 2010.

i sami są złudzeniami. To są najwięksi imitatorzy i czarodzieje, i spośród wszystkich sofistów najwięksi sofiści³⁴.

Namysł Platona nad zapewnieniem takiego zorganizowania życia wspólnotowego, które byłoby trwałe, niezmiennie i doskonale, prowadził do konstatacji o konieczności dokonania radykalnej zmiany nie tylko tradycyjnych relacji pomiędzy ludźmi (na relacje przyjaźni, miłości i opiekuńczości), lecz także w obszarze podmiotu władzy (na ludzi najmądrzejszych – filozofów, nb. nie filozofa, lecz grupy filozofów). Platońska koncepcja sofokracji osadzona na *Tym Samym* wyrosła z totalnej krytyki współczesnej jemu demokracji ateńskiej osadzonej na *Innym* i idealizowanym współcześnie przez wielu, chociaż trwającym realnie wówczas około 20 lat. Adherentami demokracji wśród filozofów antycznej Grecji byli głównie pierwsi materialści, a wśród nich Empedokles, który, jak pisze Diogenes Laertios, „był przekonany demokratycznych [...] mimo że był bogaty, miał przekonania demokratyczne; gdy [...] zaczęły występować objawy tendencji do jedynowładztwa [...], nakłaniał mieszkańców [...], aby zaniechali walk wewnętrznych i oparli swój ustrój na równości”³⁵. Natomiast namysł wieloletniego współpracownika Platona w Akademii, Arystotelesa, skłania się ostatecznie, wedle konstatacji pomieszczonych głównie w dziele pt. *Polityka*, do przeświadczenia, że najlepszym byłby ustrój powstały z jakiegoś zmieszania ustrojów już istniejących i uwzględniający różnicowane charaktery ludzi oraz stosowanie wychowania. Taki ustrój nazwał on ustrojem stanu średniego – politeją³⁶. Jego osnową zadaje się być platońskie *Trzecie*, spełniane współcześnie w koncepcjach, teoriach i ideologiach liberalnych, a szczególnie – zdaje się – w idei demokracji deliberatywnej.

O ile pierwsze koncepcje idealistyczne wyróżnia skłonność do identyfikowania bezpieczeństwa z pokojem, przyjaźnią i współodpowiedzialnością, to koncepcje materialistyczne z wojną, nienawiścią i walką oraz indywidualizmem, zaś realistyczne charakteryzuje skłonność do jakiegoś zmieszania pokoju i wojny, zachowania jakiegoś umiaru w wykorzystywaniu przemocy i rezygnacji z niej. Rozwijana na bazie tych pierwszych koncepcji późniejsza myśl filozoficzna i polityczna zdaje się być zawsze – jak już wspomnieliśmy – jakąś korektą, interpretacją i krytycznym skomentowaniem konstatacji albo Platona, albo adherentów stanowiska materialistycznego, albo Arystotelesa, albo ich jakimś zmieszczeniem. W rozwoju tym można zauważyć pewne skrajne i umiarkowane odmiany głównych koncepcji filozoficznych bezpieczeństwa, ich paradygmatu albo

³⁴ Idem, *Polityk*, [w:] idem *Uczta, Polityk, Sofista, Eutyfron*, Warszawa 2010, s. 203-204.

³⁵ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 499, 500-503.

³⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010.

idealistycznego (osadzonego na *Tym Samym*), albo materialistyczno-empirycznego (osadzonego na *Innym*), albo realistycznego (osadzonego na *Trzecim*).

Niewątpliwie **konserwatywne**, mistyczne i nacjonalistyczne koncepcje bezpieczeństwa wiążą je głównie z pokojem i zachowywaniem *status quo* oraz jakąś miłością powszechną. **Koncepcje liberalne** zaś bezpieczeństwo wiążą głównie też z pokojem, ale przez zachowanie równowagi sił, swoisty „pokój zbrojny” albo „pokój terroru” – ideę immanentną realizmowi politycznemu. Natomiast **koncepcje rewolucyjne** i **marksistowskie** bezpieczeństwo upatrują w „ostatniej wojnie”, czyli „wojna przeciw wszystkim wojnom” i pokojem, jako ostatecznym wyeliminowaniem wojny, antagonizmów i przemocy – jakimś zmienieniu świata, jego nowej i lepsze konstrukcji. I wreszcie, do idei zmienienia istniejącego i tradycyjnego świata nawiązują koncepcje konstruktywistyczne i technohumanistyczne bezpieczeństwa. One wiążą je głównie z pokojem służącym rozwojowi i stabilizacji oraz wojną i walką przeciwko konserwacji zła oraz degradacji człowieka – wojnom i walkom w obronie praw człowieka, niosących pomoc, wolność i nadzieję albo ją przywracających (walką z konserwacją złej tradycji).

Tabela 4. Paradygmaty filozoficznych koncepcji bezpieczeństwa politycznego i ich podstawowe metody

Filozoficzne koncepcje bezpieczeństwa	Aksjologie, teorie i ideologie	Podstawowe metody
idealistyczne	konserwatywne, mistyczne i nacjonalistyczne	pokojsowa
realistyczne	liberalne	pokojsowo-wojsna
materialistyczne	rewolucyjne i marksistowskie	wojsna
materialistyczne	konstruktywistyczne i technohumanistyczne (dataistyczne)	wojsna

Źródło: opracowanie własne.

Wskazane w powyższej tabeli 4 metody definiujemy za konstatacjami lansowanymi przez filozofię bezpieczeństwa. Zgodnie z nimi metoda pokojowa jest takim złożeniem czynów prostych (konstrukcyjnych, destrukcyjnych i konserwacyjnych oraz profilaktycznych – wg analitycznego i syntetycznego wnikięcia w możliwą aktywność ludzi przez Tadeusza Kotarbińskiego), których skutki są konstrukcyjno-profilaktyczne lub konserwacyjne, zaś metoda wojenna takim ich złożeniem, których skutki są destrukcyjno-konserwacyjne lub profilaktyczne i wreszcie, metoda pokojowo-wojsna jakimś zmieszaniem jednej (pokojsowej)

i drugiej (wojennej)³⁷. Współcześnie w perspektywie aksjologicznej najpełniej metodę pokojową wyrażają dążenia do takich wartości – eksponowanych między innymi w Magisterium Kościoła katolickiego – jak: Prawda, Miłość i Wolność oraz Sprawiedliwość i Solidarność (która zaprzecza walce, ale wyzwala walkę o ludzki kształt życia społecznego), zaś metodę wojenną do takich antywartości jak: Fałsz, Nienawiść i Zniewolenie oraz deficyt zarówno Sprawiedliwości (Niesprawiedliwość), jak i Solidarność (brak walki o ludzki kształt życia społecznego – egoizm)³⁸. O ile wartości te i antywartości wielu uznaje za uniwersalne, to niewątpliwie postęp naukowo-techniczny powoduje, że ich konkretna realizacja ulega modyfikacjom dotyczącym stosowanych narzędzi, sił i instrumentów. Stąd rozliczne rozróżnienia zarówno pokojów, jak i wojen, w tym wskazywanie na wojny różnych generacji i rodzajów (*Wikipedia* wskazuje np. na prawie 50 rodzajów wojen)³⁹.

4. Rodzaje ustrojów politycznych a realizacja bezpieczeństwa

Szlak idealizmu filozoficznego przenika przeświadczenia, że ustrojem najbardziej sprzyjającym bezpieczeństwu identyfikowanemu z trwałością i doskonałością jest taki, w którym władza należy do ludzi najmądrzejszych, a za takich Platon uznawał filozofów, jego średniowieczni adherenci duchownych⁴⁰, zaś nowożytni – ludzie oświeconych i racjonalnie myślących (w tym także absolutnych monarchów oświeconych⁴¹), i wreszcie, w czasach współczesnych fachowców od sprawowania władzy i realizowania polityki, nazywanych także technokratami lub specjalistami od marketingu politycznego. W tym miejscu warto wspomnieć o tym, że wybitny polski i amerykański uczony Florian Znaniecki marzył o tym, aby władza należała do ludzi najbardziej kompetentnych w kwestiach społecznych, tj. socjologów⁴². Natomiast szlak filozoficznego materializmu i empiryzmu niejako naturalnie skłania się ku rozwiązaniom demokratycznym lub nawet anarchistycznym albo kosmopolitycznym. Wszelako Karl R. Popper krytykujący uroki Platona, koncepcję sofokracji i innych zwolenników społeczeństw zamkniętych

³⁷ Zob. J. Świniarski, Wł. Chojnacki, *Filozofia bezpieczeństwa. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2004, <http://docer.pl/doc/50ne> [dostęp: 20.12.2018].

³⁸ Zob. J. Świniarski, *O skłonnościach do idealistyczno-realistycznego pojmowania bezpieczeństwa Jana Pawła II i jego adherentów*, [w:] *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskusie polemologiczno-trenologicznym*, red. T. Kuiśmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa 2014.

³⁹ Zob. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wojna> [dostęp: 20.12.2018].

⁴⁰ Zob. np. T. Campanella, *Państwo słońca*, Warszawa 1954.

⁴¹ Zob. np. I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, [w:] *Wybór pism*, za: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164-167.

⁴² Zob. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971, s. 717-718.

o charakterze totalitarnym, wskazał na to, że czynienie władcami filozofów („tych, co kochają się w oglądaniu prawdy”⁴³) lub ludzi najmądrzejszych albo najlepszych jest wadliwe z tego względu, że mądrość i prawda są relatywne, konwencjonalne i płynne oraz trudne do wyrażenia. Uznany za najmądrzejszego i najlepszego z czasem okazuje się nie być takim, także z tego powodu, że „wszelka władza deprawuje, a władza absolutna deprawuje absolutnie”⁴⁴. Dlatego za niekwestionowany walor demokracji uznał on możliwość odwoływania wybranego na jakiś czas władcy lub rządzących, ich odwołanie wtedy, kiedy nie realizują oni oczekiwań większości obywateli⁴⁵. I wreszcie realizm filozoficzny przenika pogląd Arystotelesa, że bezpieczeństwo realizowane jest przez różne rodzaje ustrojów, w odniesieniu do różnych członków wspólnoty w niejednakowym stopniu, a najlepiej i dla największej liczby obywateli czyni to ustrój stanu średniego (politea), czyli „mieszanina oligarchii i demokracji”⁴⁶, bowiem „najlepszym państwem jest to, które opiera się na stanie średnim”⁴⁷.

Jak już wspomnieliśmy, szczególnie dla Platona i Arystotelesa, bezpieczeństwo osadzone jest przede wszystkim na prawodawstwie (jakimś porządku prawnym). Aby porządek ten sprzyjał bezpieczeństwu, powinien, zdaniem Arystotelesa, uwzględniać „charakter obywateli”, „doświadczenie historyczne wskazujące na ustrój korzystny” i „ustroje innych państw”⁴⁸. Co więcej, Arystoteles podkreśla, że stosowanie prawa ten porządek stanowiącego nie powinno być ani zbyt swobodne i rozluźnione, ani zbyt rygorystyczne i bezwzględne. Syntetyzując różne formy owego porządku prawnego (prawodawstwa), dzieli je pod względem aksjologicznym w *Polityce* na dwie, a mianowicie te, które są właściwe i te, które są ich zwyrodnieniem⁴⁹, podobnie jak Platon⁵⁰. Arystoteles cel ustrojów zwyrodniałych w *Retoryce* określa następująco: „Demokracja stawia sobie za cel wolność, oligarchia bogactwo [...] tyrania bezpieczeństwo tyrana”⁵¹. Natomiast w *Polityce* stwierdza, że zwyrodnienia te są „w stosunku do królestwa tyranią, w stosunku do arystokracji oligarchią, w stosunku do Politei demokracją. Tyrania bowiem jest jedynowładztwem dla korzyści panującej jednostki, oligarchia [rządzi] dla korzyści bogaczy, a demokracja dla korzyści ubogich; żadna z nich

⁴³ K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Uroki Platona*, t. 1, tł.: T. Korczyc, Warszawa 1987, s. 100.

⁴⁴ Ibidem, s. 99.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 88-99.

⁴⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 117-120.

⁴⁷ Ibidem, s. 121-124.

⁴⁸ Zob. ibidem, s. 59.

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 84-89.

⁵⁰ Zob. ibidem, s. 108.

⁵¹ Idem, *Retoryka...*, op. cit., s. 75.

nie ma na względzie dobra ogółu”⁵². Dobro to ma na względzie ustroj uznawany przez niego za najbardziej etyczny i właściwy, a mianowicie politea.

Interesującym poznawczo i eksplanacyjnie jest jego następujące stwierdzenie w *Polityce*: „w ogóle i oligarchia i demokracja są zwyrodniałymi [formami ustrojów] [...]”⁵³. W związku z tym stwierdzeniem można domniemywać, że najlepszy i etycznie właściwy ustroj – politea – jest zmieszaniem dwóch złych, tak jak każdą cnotę i Zasadę Złotego Środka ogólnie pojętą w jego refleksji etycznej stanowi umiar pomiędzy dwoma wadami, a mianowicie: nadmiaru i niedostatku⁵⁴. W domniemaniu tym kwestią problematyczną jest to, które z grupy ustrojów złych (tyrani, oligarchii i demokracji) w mieszaniu etycznej i właściwej *politei* reprezentują nadmiar, a które niedostatek. Niewątpliwie jest wiele wypowiedzi Platona, Arystotelesa i ich adherentów, że wartością wiodącą w oligarchii i ją odróżniającą od innych ustrojów politycznych jest bogactwo, dążenie do niego i troska o nie elit rządzących, zaś demokracji równość i troska o ubogich. Inaczej ustroj oligarchiczny to taki, który troszczy się o interesy bogatych elit i ich bezpieczeństwo, zaś demokratyczny to taki, który stara się troszczyć o interesy ubogich i bezpieczeństwo wyrażających je partii. Biorąc pod uwagę to, że w czasach Arystotelesa i współcześnie wciąż mamy nadmiar liczby ubogich i zdecydowanie mniejszą liczbę elit bogatych, wręcz ich niedostatek, można zinterpretować zmieszanie politei, jako ustroj zachowujący umiar pomiędzy niedostatkiem rozwiązań preferowanych przez oligarchię a nadmiarem rozwiązań preferowanych przez demokrację. Niewątpliwie rozwiązaniami preferowanymi przez oligarchię jest wolność i nierówność zaś demokrację równość i wolność. Wiele jest argumentów wskazywanych przez Platona i Arystotelesa na to, że zasadą ustroju oligarchicznego jest zarówno wolność tworząca bogactwo, jak i nierówność w dzieleniu się nim, zaś w ustrojach demokratycznych – jak konstatuje Arystoteles na podstawie doświadczeń historycznych – „przestrzegają [...] zasady równości najwięcej ze wszystkich, tak dalece, że tych, co się wydają górować potęgą dzięki bogactwu lub popularności, czy też dzięki jakiemuś innemu czynnikowi stanowiącemu o sile politycznej, podpadali pod sąd skorumpowany i usuwali z państwa na pewien czas”⁵⁵.

Przeto celem *politei* – którą Arystoteles postrzega jako mieszanie oligarchii (bogactwa i nierówności) oraz demokracji (równości i wolności)⁵⁶ –

⁵² Idem, *Polityka*, op. cit., s. 86.

⁵³ Ibidem, s. 109.

⁵⁴ Zob. ibidem, s. 121.

⁵⁵ Ibidem, s. 96.

⁵⁶ Zob. ibidem, s. 117.

jest ograniczona wolność i ograniczona równość albo umiarkowana wolność i umiarkowana równość. Ograniczenie i umiarkowanie zakresu władzy sprzyja jej trwałości, mniejszej skłonności do despotyzmu i większej do „równości z innymi”⁵⁷. Zatem, ograniczanie zakresu władzy, jej troski i pieczy oraz kontroli jest poszerzaniem wolności poddanych i, tym samym, ich bezpieczeństwa, a najlepiej wolność tę realizuje politea, dająca obywatelom najwięcej w państwach bezpieczeństwa. Ona jest państwem „możliwie równych i podobnych obywateli [...]”. Tacy też obywatele najwięcej w państwie są bezpieczni. Bo ani sami nie pożądadają, jak ubodzy, dóbr obcych, ani też drudzy nie pożądadają ich mienia, jak ubodzy w stosunku do bogatych; że zaś nikt na nich nie czyha, ani też oni sami na nikogo nie nastają, więc żywot z dala od niebezpieczeństw pędzą. Stąd słuszność miał Fokylides, wyrażając życzenie: Stan średni jest najlepszy, do niego pragnę należeć”⁵⁸. Wśród równych, podobnych i wolnych obywateli najłatwiej o realizację przyjaźni, sprawiedliwości i samowystarczalności czy dostatku i dobrobytu – słowem – bezpieczeństwa⁵⁹.

Jak już wspomnieliśmy, zarówno Platon, jak i Arystoteles oraz wielu ich zwolenników, analizując możliwe i realne historycznie ustroje polityczne, wskazywali na te, które są ich zdaniem zarówno naturalne i dobre, jak i wynaturzone i złe. We wskazaniu tym posilkowali się zasadą przeciwieństw i podobieństw. Stosując zasadę przeciwieństw różnicowali te ustroje z uwagi na realizowany przez nie cel, którym może być i bywa piecza nad państwem w interesie wspólnym – bezpieczeństwo wspólne i dobre – albo indywidualnym – bezpieczeństwo tylko będących u władzy i raczej złe. Ponieważ istotą państwa jest zjednoczenie wielkiej ilości ludzi wspólnym prawem i dobrem wspólnym, wyrażanym w dobrym życiu i dobrym samopoczuciu oraz szczęściu obywateli⁶⁰, to jego wynaturzeniem jest to zjednoczenie nie wyrażane w tym, lecz dobru indywidualnym będącego u władzy (tyrana, autokraty lub dyktatora), jego życiu z zasady dostatnim i szczęśliwym kosztem obywateli lub będących u władzy (oligarchów i uzurpatorów). Przeto kwestią ważącą w namyśle o rodzajach ustrojów politycznych dobrych

⁵⁷ Ibidem, s. 162.

⁵⁸ Ibidem, s. 122.

⁵⁹ Zob.: J. Świniarski, *Główne koncepcje wojny, pokoju i bezpieczeństwa filozofów starożytnych i średnio-wiecznych*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa – bezpieczeństwo w edukacji*, cz. 1., *Filozoficzne podstawy edukacji dla bezpieczeństwa*, op. cit., s. 55-56.

⁶⁰ Księgę pierwszą *Polityki* Arystoteles rozpoczyna od stwierdzenia, „że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie wspólnoty dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa [...] a istnieje, aby życie było dobre [...]”. Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 25, 27.

i złych są relacje między rządzącym lub rządzącymi (będącymi u władzy) a rządzonymi poddanymi i obywatelami. Jest to kwestia, którą wspólnie Michel Foucault ujął następująco „Problem bezpieczeństwa to ochrona interesu wspólnego przed interesami jednostkowymi. Ale i na odwrót: trzeba bronić interesów jednostkowych przed wszystkim, co wygląda na ekspansję interesu wspólnego. A także dbać o to, by wolność procesów ekonomicznych nie stanowiła zagrożenia, zarówno dla przedsiębiorstw, jak i dla robotników, by mechanika interesów nie powodowała zagrożenia ani dla jednostki, ani dla zbiorowości”⁶¹. Ujęcie to wybarwia przeciwieństwo między interesem wspólnym (dobrym dla państwa i przedsiębiorstwa oraz pracodawców) i interesem jednostkowym (dobrym dla człowieka i obywatela oraz pracownika). Tym samym problem bezpieczeństwa, idąc śladem myśli Arystotelesa i Michela Foucaulta, daje się sprowadzić do jakiegoś uzgodnienia tych interesów, ich zmieszania w całość lub homeostazę, w której absolutyzacja zarówno dobra wspólnego i kontroli państwa, jak i dobra indywidualnego i kontroli obywatela są wadami. Jednocześnie można przyjąć, że dobro wspólne reprezentują przede wszystkim rządzący, przez pieczę nad obywatelami, zaś dobro indywidualne obywateli reprezentują rządzoni, przez kontrolę rządzących i stanowienie prawa. Istota tych dóbr, pieczy i kontroli osadzona jest, z jednej strony, w wolności i trosce rządzących albo rządzonych, dokonywanych wyborach i działaniach, z drugiej zaś w równości między rządzącymi i rządzonymi. Za opcją wolności i preferencją dla kontroli rządzących zdają się opowiadać ideologie konserwatywne, konstruktywistyczne i dataistyczna zaś dla kontroli rządzonych (obywateli) ideologie liberalne i rewolucyjno-socjalistyczne. Jednocześnie pierwsze zdają się być złe i wynaturzone z punktu widzenia dobra indywidualnego i kontroli obywateli nad rządzącymi (władzą i jej elitami), drugie zaś dobre i niejako naturalne. Przeto bezpieczeństwo, jako całość i homeostaza tworzona przez synergię, zmieszanie kontroli i pieczy zarówno rządzących, jak i rządzonych, ich zarówno wolności, jak i równości, daje się wspólnie traktować jako dążenie do zrównoważenia jego odmian i niwelację ich absolutyzacji wyrażanych w ideologiach konserwatywnych, konstruktywistycznych i dadaistycznych oraz liberalnych i rewolucyjno-socjalistycznych. O ile odmiana konserwatywna tych ideologii preferuje minimum postępu i bezpieczeństwo narodowe, zaś odmiana konstruktywistyczna i dataistyczna kształtowanie postępu i bezpieczeństwa populacji lub publiczności albo rodzaju ludzkiego, a nawet kosmiczne, to odmiany liberalne preferują optimum postępu i bezpieczeństwo międzynarodowe, zaś rewolucyjne, marksistowskie i socjalistyczne maksimum

⁶¹ M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, Warszawa 2011, s. 89.

postępu i bezpieczeństwo globalne. Odmiany te we współczesnych ideologiach i teoriach politycznych daje się przedstawić tak, jak na poniższym rysunku 1.



Rysunek 1. Preferencje dla rodzajów bezpieczeństwa w odmianach ideologii i teorii politycznych w ujęciu relacji między wolnością, zniewoleniem i równością oraz nierównością

Źródło: opracowanie własne na podstawie: J. Świniarski, *Barwy w pogłębianiu i poszerzaniu badań nad bezpieczeństwem*, [w:] W. Gocalski, *Barwy i cienie bezpieczeństwa*, Warszawa 2013, s. 34; W. Gocalski, P. Kawalerski, *Drogi i bezdroża securitologii*, Warszawa 2019, s. 42-43, rys. 10 i 11).

Niewątpliwie wskazane wyżej preferencje i ujęcie relacji między wolnością i równością oraz ich przeciwieństwami wyrażane są w tym, że: 1) ideologie ewolucjonistyczne i nacjonalistyczne wskazują na narody historyczne, wyłonione w ewolucyjnej walce o byt i ich nierówność, roszczą sobie większe lub mniejsze pretensje do prawa niewolenia innych, jakiegoś przywództwa światowego i hegemonii oraz spełniania jakiejś misji przez własny naród lub państwo; 2) ideologie liberalno-demokratyczne starają się preferować maksimum wolności obywateli, która sprzyja ich bogaceniu się i minimum równości dla wszystkich, zarówno wyborczych, jak i bytowych (socjalnych); 3) ideologie konstruktywistyczne zaś wskazują na niezbędność emancypacji obywateli i ich zrównanie, co jednak pociąga za sobą niewolenie „nierównych”; 4) ideologie rewolucyjno-socjalistyczne wreszcie starają się pogodzić emancypację wszystkich ludzi z ich wolnością, która równości zaprzecza, ponieważ ludzie ze swej natury raczej nie są równi.

5. Ustroje polityczne najbardziej i najmniej sprzyjające bezpieczeństwu

Powyższe przedstawienie na rysunku 1. warto skonfrontować z rozróżnieniem ustrojów politycznych i ich podziałem na dobre i złe (naturalne i wynaturzone) w rozważaniach Platona, a przede wszystkim Arystotelesa, którzy dzielą je na

podstawie ilości tych, którzy rządzą, są u władzy i z tego powodu kontrolują i otaczają pieczę już to poddanych – Obywateli – już to siebie. Jeżeli władza sprawuje pieczę i jakoś kontroluje poddanych – Obywateli – to takie relacje ci poddani i Obywatele uznają za naturalne, właściwe i dobre. Ona gwarantuje bezpieczeństwo obywatelom i rządzonym. Jeżeli będący u władzy troszczą się o samych siebie, a nie gwarantują bezpieczeństwa poddanym – Obywatelom – to takie relacje uznają oni za złe i wynaturzone. Spojrzenie to syntetycznie w spojrzeniu początkujących refleksję na temat ustrojów politycznych i ich wartościowania przedstawione jest w poniższej tabeli 5.

Tabela 5. Ustroje właściwe i zwyrodniałe w myśli Platona i Arystotelesa

Rodzaje ustrojów				
Ilość rządzących	Ustroje właściwe (dobre) – gwarantujące bezpieczeństwo wszystkim		Ustroje zwyrodniałe (złe) – niegwarantujące bezpieczeństwa wszystkim	
	Typ ustroju	Cel	Typ ustroju	Cel
jeden	monarchia królewska	troska o poddanych (rządzonych)	tyrania	bezpieczeństwo tyrana (rządzącego)
kilku	arystokracja	troska cnotliwych elit rządzących o rządzonych	oligarchia	troska niemoralnych oligarchów o samych siebie
wielu	timokracja (Platon) politeia (Arystoteles)	troska ludzi zasłużonych o państwo „dająca obywatelom najwięcej w państwach bezpieczeństwa”	demokracja	wolność i równość rządzących, ich partii

Źródło: opracowanie własne na podstawie: J. Świniarski, *Główne koncepcje wojny, pokoju i bezpieczeństwa filozofów starożytnych i średniowiecznych*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa – bezpieczeństwo w edukacji*, cz. 1, *Filozoficzne podstawy edukacji dla bezpieczeństwa*, op. cit., s. 56 (tabela 8).

Syntetyczne ujęcie rodzajów ustrojów w perspektywie gwarancji bezpieczeństwa wskazuje, że aksjologiczna wartość tej gwarancji rośnie wraz z wzrostem ilości rządzących i apogeum zdaje się osiągać wtedy, kiedy wszyscy sprawują władzę lub władza należy do wszystkich, albo każdy troszczy się i kontroluje swe istnienie, życie i je doskonali, kiedy – jak rzecz ujął I. Wallerstein – bezpieczeństwo gwarantujemy sami sobie⁶². Tym samym wartość tej gwarancji

⁶² I. Wallerstein, wskazując na współczesną tendencję do słabnięcia nowożytnych i silnych państw narodowych oraz dezintegrację struktur państwowych, na pytanie: „jeżeli nie będziemy mieli silnego państwa, kto zapewni bezpieczeństwo na co dzień?” stwierdza: „Odpowiedź brzmi, że **sami musimy**

maleje wraz z spadkiem ilości rządzących i apogeum zdaje się osiągać wtedy, kiedy jeden sprawuje władzę i troszczy się o siebie samego, swoje życie, kosztem innych. Niewątpliwie bezpieczeństwo gwarantujemy sami sobie wtedy, kiedy żyjemy zgodnie ze swą naturą, swoimi predyspozycjami i pragnieniami oraz wolnymi wyborami, które są zróżnicowane, indywidualne i konwencjonalne oraz sytuacyjne. Stąd potrzeba ich jakiegoś uzgodnienia, zmieszania i złączenia w funkcjonalną całość. Funkcjonalność tę może zapewnić przywództwo polityczne ludzi najmądrzejszych (już to filozofów, już to duchownych, już to ludzi oświeconych i rozumnych, już to socjologów, już to technokratów czy – jak chce dataizm – algorytmów) albo udział każdego i wszystkich w trosce o własne i indywidualne bezpieczeństwo, albo jakieś zmieszanie przywództwa politycznego i indywidualizmu wolnych i równych obywateli – zmieszanie przywództwa najlepszych (arystokracji) z wolnością i równością przynajmniej większości (demokracji) – platońskiej arysto-demokracji – albo słabych moralnie, zafascynowanych bogactwem (oligarchii) z demokracją – arystotelesowskiej politei – albo jeszcze inaczej.

Współczesnym przykładem takiego zmieszania zdaje się być koncepcja demokracji deliberatywnej⁶³, która wykrystalizowana została głównie przez Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa, nawiązujących do ideału bezpośredniej demokracji starożytnej. Jest to koncepcja zmieszania demokracji liberalnej i demokracji republikańskiej w demokrację bardziej odpowiadającą procesom emancypacyjnym współczesnych społeczeństw zachodnich i kształtowania społeczeństwa obywateli, które coraz bardziej zdaje się wpływać na gwarantowanie sobie bezpieczeństwa. W opinii wielu jest to zmieszanie demokracji liberalnej osadzonej na „kompromisach prywatnych interesów odpolitycznionego społeczeństwa kierowanego przez polityczną klasę rządzącą”, z demokracją republikańską osadzoną na „samoorganizacji aktywnych i zaangażowanych politycznie obywateli”⁶⁴.

W tej koncepcji zmieszania proponuje się dopuszczenie szerokich mas społecznych (większości, a nawet wszystkich Obywateli, co jest określane przez Habermasa niemieckim słowem *Bürgergesellschaft*) do procesu podejmowania uzgodnień, decyzji i kompromisów oraz konsensusu, aby były one najkorzystniejsze. Idzie o to, aby, zapewniając największy udział społeczeństwa (każdego Obywatela) w podejmowaniu decyzji, powodować mu największy

je sobie zapewnić, dla siebie [podkreśl. B.J. i J.Ś.] W ten sposób cofniemy się do okresu początkowego nowoczesnego systemu światowego. Wtedy to, ze względu na konieczność budowania naszego własnego lokalnego bezpieczeństwa, zaangażowaliśmy się w budowę nowoczesnego systemu państw”. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, op. cit., s. 44.

⁶³ Deliberacja (łac. *deliberare*: rozważać; zastanawiać się, od *libra*: waga) to proces rozważania i konfrontowania ze sobą lub z innymi własnych uczuć, emocji czy poglądów.

⁶⁴ Zob. Ch. Mouffee, *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*, Vienna 2000.

udział we władzy, rządzeniu i rządzie. Drogę do tego J. Habermas upatruje przede wszystkim w idealnej sytuacji komunikacyjnej, teorii działania komunikacyjnego i suwerenności ludu oraz legitymizacji polityki deliberatywnej⁶⁵.

Konkluzja

Z zarysowanej wyżej analizy spojrzeń idealizmu, materializmu i realizmu jako głównych koncepcji filozoficznych i ideologicznych wynika, że pierwszy uzasadnia przeświadczenie o tym, że ustrojem politycznym sprzyjającym najbardziej bezpieczeństwu politycznemu jest taki, w którym władza polityczna należy do ludzi najmądrzejszych (filozofów, duchownych, ludzi oświeconych lub socjologów, albo specjalistów od marketingu politycznego, mediów i wiodących w nich dziennikarzy oraz instytucji rankingowych itp.) i kierujących społeczeństwem w taki sposób, aby wszyscy, zarówno władcy, jak i władani realizowali swoją naturę, potrzeby i predyspozycje – naturę, która jest stała lub standardowa i ma skłonności do dobra, polegającego na urzeczywistnianiu tych skłonności lub standardów. Natomiast w spojrzeniu realizmu filozoficznego takim ustrojem jest taki, w którym władza należy do dobrego monarchy lub dobrych rządzących (najlepszych), którzy troszczą się o władanych, w tym wolnych, równych i rozumnych oraz odpowiedzialnych obywateli, którym umożliwiają doskonalenie tej natury lub standardów. A najlepiej – zdaniem Arystotelesa – umożliwiał to politea – ustrój stanu średniego. Obywatele ci wymagają wolności i równości po to, aby doskonalic swą naturę poprzez namysł intelektualny i podejmowaną aktywność, nabywanie cnót nie tylko etycznych, ale i dianoetycznych, czyli intelektualnych. Wymagają – jak napisał Kant – posługiwania się własnym rozumem i myśleniem, o czym chcą i jak chcą, ale także bycia posłusznymi imperatywowi kategorycznemu, który nakazuje szanowanie godności wszystkich i postępowania odpowiedzialnego, a to zagwarantować może jedynie władza oświecona, rozumna i rozumiejąca, zawsze traktująca władanych jako podmioty, a nigdy jako narzędzia i środki⁶⁶. Zdaje się, że oni mogą w dużej mierze gwarantować sami sobie bezpieczeństwo. I wreszcie, w spojrzeniu filozoficznym materialistyczno-empirycznym, takim ustrojem jest taki, w którym władza należy do większości lub nawet wszystkich obywateli – ustrój demokratyczny. Postulat ten zdaje się najpełniej spełniać współczesna koncepcja demokracji deliberatywnej, społeczeństwa bardziej Obywateli niż

⁶⁵ Zob. np. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.

⁶⁶ Zob. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?* [w:] *Wybór pism*, op. cit.

obywatelskiego. W tym egalitarnym społeczeństwie rozumnych, odpowiedzialnych i wolnych Obywateli gwarancje bezpieczeństwa raczej zapewniać powinniśmy sami sobie. O ile koncepcje idealistyczne osadzone są na *Tym Samym* i bezpieczeństwo ma charakter czegoś stałego i uniwersalnego, zaś realistyczne na *Trzecim* i bezpieczeństwo ma charakter czegoś dynamicznego, częściowo uniwersalnego i częściowo zmiennego, to koncepcje materialistyczno-empiryczne osadzone są na *Innym*, a bezpieczeństwo ma charakter czegoś temporalnego, zmiennego i niestałego w dłuższym czasie. W ujęciu koncepcji demokracji deliberatywnej warunkiem prawdy o bezpieczeństwie i jego stanowieniu jest zgoda wszystkich innych uzyskiwana drogą racjonalnego porozumienia osiąganego drogą komunikacji kompetentnej, użytych argumentów, które roszczą sobie pretensje do bycia przekonującymi.

Bibliografia

1. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2004.
2. Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa 2004.
3. Campanella Th., *Państwo słońca*, Warszawa 1954.
4. Foucault M., *Narodziny biopolityki*, Warszawa 2011.
5. *Globalizacja polityki światowej. Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych*, red. J. Bayllis, S. Smith, przy współpracy P. Owens, Kraków 2008.
6. Harari Y. N., *Homodeus. Krótkahistoriajutra*, przeł. M. Romanek, Kraków 2018.
7. <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/karol-marks/tezy-o-feuerbachu/>
8. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wojna>.
9. Jagusiak B., *Systemy polityczne państw sąsiedzkich Polski*, Warszawa 2011.
10. Jagusiak B., *Systemy polityczne krajów nadbałtyckich*, Warszawa 2013.
11. Jagusiak B., *Bezpieczeństwo socjalne współczesnego państwa*, Warszawa 2015.
12. Jagusiak B., *Wymiar narodowy i ponadnarodowy dialogu społecznego w Unii Europejskiej*, Poznań 2016.
13. Kant I., *Co to jest oświecenie?*, [w:] *Wybór pism*, za: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.
14. Leartios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.
15. *List Kartezjusza do księdza Picot*, [w:] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie. Rozmyślenia nad zasadami filozofii i inne pisma*, Warszawa 2008.
16. Maślanka T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.
17. Morgenthau H. J., *Polityka między narodami. Walka o potęgę i pokój. Wydanie skrócone*, Warszawa 2010.
18. Mouffee Ch., *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*, Vienna 2000.

19. Platon, *Fedon*, [w:] *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1988.
20. Platon, *Listy*, Warszawa 1987.
21. Platon, *Państwo*, Warszawa 2010.
22. Platon, *Polityk*, [w:] Platon, *Uczta, Polityk, Sofista, Eutyfron*, Warszawa 2010.
23. Platon, *Prawa*, Warszawa 1997.
24. Popper K. R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Uroki Platona*, t. 1, tł. T. Korczyc, Warszawa 1987.
25. Świniarski J., *W państwie doskonałym (Platona)*, „Argumenty” 1988, nr 33.
26. Świniarski J., *W państwie mniej doskonałym (Platona)*, „Argumenty” 1988, nr 32.
27. Świniarski J., Chojnacki Wł., *Filozofia bezpieczeństwa. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2004, <http://docer.pl/doc/50ne>.
28. Świniarski J., *Główne koncepcje wojny, pokoju i bezpieczeństwa filozofów starożytnych i średniowiecznych*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa – bezpieczeństwo w edukacji*, cz. 1, *Filozoficzne podstawy edukacji dla bezpieczeństwa*, red. R. Rosa, J. Świniarski, Siedlce 2010.
29. Świniarski J., *O skłonnościach do idealistyczno-realistycznego pojmowania bezpieczeństwa Jana Pawła II i jego adherentów*, [w:] *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym*, red. T. Kuiśmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa 2014.
30. Świniarski J., *Analityka semantyczna nazwy bezpieczeństwo*, [w:] *Teoretyczne wymiary bezpieczeństwa europejskiego*, red. B. Jagusiak, K. Karski, Warszawa 2017.
31. Wallerstein I., *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004.
32. Whitehead A. N., *Nauka i świat współczesny*, Warszawa 1988.
33. Zalewski S., *Bezpieczeństwo polityczne państwa. Studium funkcjonalności instytucji*, Siedlce 2010.
34. Znaniecki F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971.

Major Philosophical Concepts and Political Axiologies on Security

Abstract

After presenting the four ideologies that arose from the dispute of idealism, realism, philosophical materialism, and their security paradigms, the authors extract the related political axiologies. The article provides evidence that the idealistic ideologies are based on *The Same* in the ontology of Plato, and that they identify security with peace; the realist ideologies are based on *The Third* in Plato's ontology, and they identify security with war and peace; finally, the materialist-empirical ideologies are based on *The Other* in the same ontology, and they identify security with war. This evidence is further used in an attempt to prove that security is best facilitated by the system based on

the realist philosophical concept, therefore with mixed government – as in *The Third*. Plato discussed such mixed government in the framework of the idea of aristocratic-democratic system, whereas Aristotle – within the framework of the idea of *politeia*, a system of the middle class. Today, the notion of mixed government seems to be expressed by the idea of deliberative democracy (Jürgen Habermas and John Rawls) which overcomes and blends liberal democracy and republican democracy – a democracy of Citizens as distinguishable from citizen democracy. This newest concept of deliberative democracy considers security and the guarantee of security as tied to the Citizens competently communicating with each other, making agreements, reaching consensuses and compromises.

Keywords: philosophical idealism, philosophical realism, philosophical materialism, conservatism, liberalism, revolutionary socialism, constructivism, technohumanism, dataism, national security, international security, global security, cosmic security