

Wojciech Kaute

W poszukiwaniu
dobrego życia



U filozoficznych podstaw
głównych orientacji politycznego myślenia

W poszukiwaniu
dobrego życia

U filozoficznych podstaw
głównych orientacji politycznego myślenia

*Profesorowi Janowi Baszkiewiczowi
w hołdzie*



NR 2962

Wojciech Kaute

W poszukiwaniu *dobrego życia*

U filozoficznych podstaw
głównych orientacji politycznego myślenia

Wydanie drugie



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2012

[Kup książkę](#)

Redaktor serii: Nauki Polityczne
Jan Iwanek

Recenzent
Stanisław Filipowicz

Spis treści

Wstęp	
„Dobre życie”. Historia idei	7
Rozdział pierwszy	
„Sokratyzm chrześcijański”.	15
Rozdział drugi	
Ja – „wilk”	41
Rozdział trzeci	
Ja – „zwierzę-właściciel”	69
Rozdział czwarty	
Próba „buntu” – Jean Jacques Rousseau	93
Rozdział piąty	
„Trzecia droga” – Immanuel Kant	121
Rozdział szósty	
„Immanentna hipostaza eschatonu” – Karol Marks	153
Rozdział siódmy	
„Bóg umarł!” Era <i>post</i>	193
Zakończenie	225
Bibliografia	243
Indeks osobowy	251
Zusammenfassung	255
Summary	259

Wstęp

„Dobre życie” Historia idei

Życie człowieka, jednostki ludzkiej to utrzymanie swej egzystencji, istnienia. To możliwość oddychania, jedzenia i mieszkania. Przeciwnościem życia jest unicestwienie; śmierć. Podstawę utrzymania życia przez istotę ludzką stanowi zdobycie środków temu służących. I tak dzieje się w całej przyrodzie. Człowiek wszak tym różni się od innych istot żywych, że te środki tworzy sam. Niemal bez wyjątku (pomijając bezpośrednią konsumpcję tego, co zapewnia przyroda) są to dobra natury przetworzone. Człowiek wszakże, pisze Lelewel, „nie sam jeden jest, są drudzy”¹. Jednostka ludzka nie jest izolowaną częścią bytu. Żyje wśród innych ludzi. Tak tworzy się to, co określa się mianem społeczności, wspólnoty. I tu natrafiamy na kwestię fundamentalną. Całokształt procesu przetwarzania dóbr natury — i w konsekwencji podział efektów owego procesu — nie dokonuje się nigdy *in abstracto*. W świecie człowieka, w którym obok jednostki „są drudzy”, zabiegi, mające na celu wytworzenie środków do życia, opierają się na takich czy innych zasadach. I jednostka, każda jednostka, musi się do tych zasad zastosować. Inaczej pojęcie zbiorowości, społeczności traci jakiegokolwiek sens. W początkowych słowach *Polityki* Arystotelesa czytamy: „Każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje)”². Jednak-

¹ J. Lelewel: *Historyka*. (Druk, 1850). W: Idem: *Dzieła*. T. 2 (1): *Pisma metodologiczne*. Warszawa 1964, s. 473.

² Arystoteles: *Polityka*. Przekład L. Piotrowicz. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001, I, 1, 1.

że, jak uzupełnia Arystoteles, człowiek, zakładając rodzinę i szersze wspólnoty, przyczynia się do powstania tej, która „osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności”³. Jest to państwo. „Jasną jest rzeczą – pisze – że wprowadzie 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”⁴. Państwo „powstaje [...] dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”⁵. A „dobre” znaczy w tym wypadku „osiągnięcie celu [do którego się dąży] [co] jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości”⁶. Pytanie o „dobre życie” to nic innego, jak pytanie o organizację tego procesu, który Biblia określa jako czynienie przez istotę ludzką ziemi „sobie poddanej” (Rdz, 1, 28). Każdej jednostce chodzi o to, „aby życie było dobre”; dla niej. I o to chodzi każdej wspólnotie, a w szczególności tej, która ma spośród nich „najważniejsze zadanie”, która zarazem je wszystkie „obejmuje”; *polis*. Tak było w przeszłości. I tak też jest współcześnie.

Jeżeli tak jest, zadaje pytanie Arystoteles, „czy w takim razie, gdy ci sami ludzie mieszkają na tym samym miejscu, winno się to uznawać za to samo państwo, dopóki utrzymuje się ten sam szczerp mieszkańców, chociaż nieustannie jedni umierają, a drudzy się rodzą – podobnie jak zwykliśmy mówić, że są te same rzeki i źródła, mimo że nieustannie pewna ilość wody przypyływa, a pewna odpływa – czy też z takiego właśnie powodu należałoby powiedzieć, że ludzie są wprowadzie ci sami, ale państwo jest inne. [Odpowiedź na to:] Jeśli państwo jest pewną wspólnotą, a mianowicie wspólnotą obywateli w ramach ustroju, to jeśli ustrój się zmieni co do rodzaju i różnić się będzie od poprzedniego, również i państwo z konieczności nie będzie, jak się zdaje, tym samym; podobnie przecież mówimy raz o chórze komicznym, drugi raz o tragicznym, choć są to często ci sami ludzie”⁷. Człowiek to człowiek. Jest, jaki jest. Człowiek w państwie wszak – to obywatel. A „obywatel – jak zauważa Arystoteles – musi być odmienny w każdym ustroju”⁸. W tym stanie rzeczy trzeba ustalić, kontynuuje swój wywód Arystoteles, kwestię następującą: „Czy cnotę dobrego człowieka należy uważać za to samo, co cnotę dzielnego obywatela, czy

³ Ibidem, I, 1, 8.

⁴ Ibidem, I, 1, 1.

⁵ Ibidem, I, 1, 8.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, III, 1, 13.

⁸ Ibidem, III, 1, 6.

też nie. [...] Otóż o obywatelu mówimy w tym znaczeniu, co np. o żeglarzu stanowiącym pewien człon zespołu. Choć między żeglarzami zachodzą różnice według tego, jakie zadania kto spełniać potrafi [...], to jednak jasną jest rzeczą, że [...] można znaleźć pewną wspólną cechę, do wszystkich się stosującą. Zadaniem ich wszystkich jest mianowicie bezpieczne prowadzenie płynącego okrętu⁹. Podejmując się rozstrzygnięcia wspomnianego zagadnienia, Arystoteles pisze: „Zadaniem [...] wszystkich [obywateli] jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na pewnym ustroju państwowym. Dlatego cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem. Jeśli więc jest więcej rodzajów ustroju, to oczywiście niepodobna, aby istniała jedna tylko cnota dzielnego obywatela w całej swojej pełni; dobrym zaś zwiemy człowieka ze względu na jedną cnotę w całej jej doskonałości. Okazuje się zatem, że można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”¹⁰. „Do tego samego zdania można [...] dojść też na innej drodze – dodaje Arystoteles. [...] [Jest bowiem tak, iż] cnotę dzielnego obywatela muszą wszyscy posiadać [...], niemożliwą natomiast jest rzeczą, by wszyscy posiadali cnotę dobrego człowieka, chyba że [przyjmiemy, iż] do istoty doskonałego państwa powinno by należeć, by wszyscy jego obywatele byli również ludźmi dobrymi”¹¹. „Dobry obywatel” nie musi oznaczać tego samego, co „dobry człowiek”; „dobro” konkretnej *polis* – dobra „w ogóle”.

Jednostki ludzkie organizują swą egzystencję wedle takiej bądź innej wizji świata, „dobrego życia”. Są to różne wizje. Sformułowanie „wizja świata” nie budzi zastrzeżeń tylko na pierwszy rzut oka. Słowo „świat” ma bowiem wiele synonimów. I tak, można przedmiot tego pojęcia, ująć w określenia: „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje”, czy – krótko – „byt”. „Byt jest, a nie-bytu nie ma” – konstatuje u progu starożytności Parmenides. To, co w tej konstatacji najistotniejsze, to przekonanie, że byt „jest”. Ta teza tkwi u podstaw ludzkiego myślenia i działania. W orzeczeniu „jest” przejawia się nadzieja *homo sapiens* na istnienie Archimedesowego „punktu oparcia”; i na możliwość odkrycia tego punktu. Jest to wszakże tylko nadzieja. Trzeba bowiem mieć świadomość faktu, że powiedzieć: byt, wszystko – to nic nie powiedzieć. Takie słowo zyska sens pod warunkiem, że podmiot orzekający usytuuje się poza tym, co jest bytem, co jest wszystkim. A to nie oznacza nic innego, jak „nicność”. Poza wszystkim bowiem jest „nie-byt”, nic.

⁹ Ibidem, III, 2, 1.

¹⁰ Ibidem, III, 2, 2.

¹¹ Ibidem, III, 2, 3.

Podmiot orzekający o tym, że „byt jest”, stanowi zawsze element tego, o czym orzeka – bytu. Określenia: „świat”, „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje”, „byt”, nie mają w rzeczy samej desygnatu. Sformułowanie: „wizja świata” – wbrew temu, co podpowiada intuicja czy zdrowy rozsądek – nie ma racji istnienia. Jak pisze Leszek Kołakowski, „nie ma języka wszechobejmującego; ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków – czyli nieokreślenie wiele. [...] Niekiedy możemy przenosić się z jednego punktu widzenia do drugiego, nie tracąc z pamięci poprzedniego widoku, i w ten sposób postrzegać prawdę wielu [...] perspektyw, które sprowadzone do wspólnego jakoby języka kolidują ze sobą wzajem. Lecz częściej trzymamy się jednego punktu obserwacyjnego, do którego przywiodły nas zarówno nieodparte siły naszej cywilizacji, jak i nasze własne umysłowe preferencje, nasze pokusy i pragnienia. Wówczas to ja i mój sąsiad rzeczywiście postrzegamy co innego”¹². Każda jednostka, przyznając się do „swojego” języka, przypisuje mu jednocześnie wyłączność. I jest to naturalne. „Jakże – pyta Kołakowski – mam trwać przy danym języku (czy jakimś kącie, z którego patrzę na świat, albo regule interpretacji całości doświadczenia), nie przyznając mu uprzywilejowanej poznawczej dzielności? A jeśli pretenduję do dysponowania wyższym, czy może nawet absolutnym językiem, to albo nadawałby się on tylko do mówienia o innych językach, nie zaś o rzeczywistości, do której się odnoszą, albo byłby standarowym językiem, zaś inne – jego niekompletnymi dialektami. W drugim przypadku jest to rzeczywiście boski język absolutny, zawierający wszelkie wyobrażalne punkty widzenia. Język taki jest niemożliwy; nawet Bóg, przemawiając ustami proroka, musiał się przełożyć na język ludzki; przekład jest – co się przyznaje – zniekształcony, a nam brak dostępu do oryginału”¹³. „Nie ma dostępu do epistemologicznego absolutu ani uprzywilejowanego dojścia do absolutnego Bytu, które mogłoby dać w rezultacie wiarygodną wiedzę teoretyczną (to ostatnie zastrzeżenie jest o tyle niezbędne, że nie możemy *a priori* wykluczyć realności doświadczenia mistycznego, które umożliwiałoby niektórym ów dostęp uprzywilejowany; ale w teorię doświadczenia tego przekuć się nie da)”¹⁴. Każda koncepcja organizacji życia zbiorowości, podkreśla Kołakowski, „jest kwestią naszego wyboru pomiędzy wszelkimi możliwymi językami”¹⁵. Zasady organizacji procesu przetwarzania dóbr natury i ich podziału,

¹² L. K o ł a k o w s k i: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 123.

¹³ Ibidem, s. 124.

¹⁴ Ibidem, s. 119.

¹⁵ Ibidem, s. 120.

polis, powstają — w istocie rzeczy — bez Archimedesowego punktu oparcia. „Wizja świata” jest wizją właśnie, wyborem. Tego wyboru wszak, jak pisze Kołakowski, „dokonuje nie Bóg, lecz cywilizacje”¹⁶.

„Świat człowieka” to świat wizji świata. Żadna z nich nie była i nie jest w pozycji uprzywilejowanej, słusznej. Dzieje istoty ludzkiej, życie *zoon politikon* — to dzieje i życie „na wygnaniu”, sfera ciemności. W tym stanie rzeczy trzeba przyjąć, że refleksja nad kulturą sprowadza się do wysiłku mającego na celu zrekonstruowanie owych wizji. Refleksja nad kulturą to historia kultury; *historia idei*. Słowo: *historia* ma dwa znaczenia. Po pierwsze, służy ono oznaczeniu *tego, co było; res gestae*. Po drugie, oznacza ono *historię*, pojmowaną jako *nauka o tym, co było*; jest to *historia rerum gestarum*. I dotyczy to także *idei*, ich *historii*. Ale tak jak umysł nie potrafi wyjść poza własny, swoście ludzki ogląd bytu, tak umysł *historyka idei*, tworząc język służący „do mówienia o innych językach”, nie jest w stanie wyjść poza swe uwarunkowanie. *Historia idei*, jak cała humanistyka, jak po prostu cała myśl ludzka, boryka się z kwadraturą koła. Jak pisze Jerzy Szacki, „z jednej strony od historyka idei oczekuje się, że pokaże poglądy badanego przez siebie myśliciela na tle jego czasów, umieści je w kontekście jedynej w swoim rodzaju sytuacji historycznej, odczyta jako odpowiedzi na swoiste pytania epoki, unikając najcięższych w cechu historyków grzechów anachronizmu i modernizacji. Problemem musi być dla niego każde słowo, wie on bowiem, jak ryzykowny jest już sam »prosty« przekład terminów, jakimi posługuje się, dajmy na to, Platon, na którykolwiek z nowożytnych języków europejskich; wie on również, jak zmienne bywają znaczenia słów w obrębie jednej i tej samej kultury. Rozumienie pochodzących z przeszłości tekstów graniczy często z niemożliwością, albowiem kontekstu historycznego niepodobna odtworzyć w całości. [...] Ale historyk idei nie porzuca przecież szaleńczej w istocie myśli o **rekonstrukcji**: czuje, że sprzeniewierzyłby się swemu powołaniu, gdyby powiedział, najpewniej zgodnie z prawdą, że nigdy nie będziemy wiedzieli, **jak było**, co badany przez niego tekst znaczył **pierwotnie**”¹⁷. Umysł ludzki we wszystkich sferach życia buduje na przekonaniu o możliwości odkrycia prawdy. W *historii idei* oznacza to wiarę w możliwość rekonstrukcji idei w takim kształcie, w jakim funkcjonowały one *de facto*. Jest to jednak złudzenie. „Z drugiej wszelako strony — zauważa cytowany autor — od historyka idei oczekuje się czegoś zgoła inne-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Szacki: *Dylematy historiografii idei*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60-lecie urodzin*. Londyn 1987, s. 92–93.

go. Dla przeciętnego czytelnika jego artykułów i książek [...] nie takie ważne jest w końcu to, co Platon czy Konfucjusz mówili swoim współczesnym. Znacznie bardziej interesuje go to, jakie są ich odpowiedzi na »wieczne«, czyli nasze pytania – odpowiedzi »prawdziwe« lub »fałszywe«, takie jednak, które możemy z pożytkiem dyskutować, nie zastanawiając się nad tym, jaka była owa zamierzchła przeszłość, z której wyłoniły się »nieśmiertelne« dzieła owych filozofów. Kontekst historyczny jest może niezbędny dla zrozumienia pisarzy drugorzędnych, którym łaskawie przyznajemy takie lub inne »zasługi historyczne«, a myśliciele rzeczywiście »wielcy« w ogóle go nie potrzebują: uczestniczą oni w ponadczasowym uniwersum dyskursu; należąc do wszystkich epok, nie należą w istocie do żadnej. Kontekst historyczny potrzebny jest co najwyżej po to, aby usprawiedliwić takie lub inne ich »naiwności«¹⁸. I „mniejsza tu o to – dodaje Szacki – czy za tym podejściem do wielkich filozofów kryje się jakaś koncepcja »filozofii wieczystej«, czy też znacznie bardziej prostoduszne przekonanie, że historia myśli to nic innego jak tylko wielki zbiór idei, w którym można dowolnie przebierać: skutek jest w końcu taki sam, gdyż okazuje się, że idee nie mają historii, objawiając się wszystkim w takiej samej »poczasowej« postaci. Klasyka cechuje zawsze podwójna [...] przynależność chronologiczna: należąc ze względu na swoją metrykę do przeszłości, należy on zarazem do teraźniejszości, gdyż znajduje się u niego odpowiedzi na współczesne pytania”¹⁹. Każdy opis tego, co składa się na dorobek sfery *ducha*, jest badaniem dokonywanym na użytek tego, „co jest”. A to oznacza, że jest to prawda teraźniejszości, a nie przeszłości. Tak więc *historia idei*, rozpięta pomiędzy, jak to ujmuje Szacki, „kontekstualizmem” a „prezentyzmem”²⁰, podejmująca dzieło rekonstrukcji prób rozjaśnienia „ciemności” w poszukiwaniu „dobrego życia” – to także wysiłek dokonujący się „na wygnaniu”, sfera ciemności.

Na całokształt poszukiwań zasad, wedle których człowiek organizuje „dobrze” swoje życie, składa się cały dorobek kultury, jej ponad dwu i półtysiącletnia tradycja. Jeżeli jednak współcześnie podejmuje się refleksję nad tymi poszukiwaniami, to trzeba mieć na uwadze fakt, że jest to czas, który określa się mianem epoki *post*. Jej prorokiem był Friedrich Nietzsche. Jako cezurę tego, co *przed* i *po*, wymienia się między innymi takie fakty, jak zburzenie muru berlińskiego czy rozpad ZSRR. Epokę *po*

¹⁸ Ibidem, s. 93.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 94.

określa się rozmaicie. Jest to świat *postmodernistyczny*, *postnietzscheański* (bądź *nietzscheański*), *ponowożytny*, *postnowożytny*, *ponowoczesny*; *postkomunistyczny*, *postzimnowojenny*, *podwubiegunowy*, a także *postchrześcijański*; *postoświeceniowy*, *postscjentystyczny*; *postkapitalistyczny*, *postzachodni*, *posthistoryczny*, *postliberalny*, *postmaterialistyczny*, *posttradycyjny*; jest to epoka dekonstrukcji, *postawangardy*; to epoka *późnowoczesna*, „wysoko rozwinięta *nowoczesność*”, *neonowoczesność*, *czasy policentryczne*. W efekcie w tym kontekście mówi się o *postpolityce*. Świat w epoce *po* to nie ten sam świat, co *przed*. *Bóg umarł!* Niestety, wbrew temu, co można by sądzić na podstawie częstotliwości używania tego hasła i bogatej literatury poświęconej epoce *post*, nie ma dziś jasności w kwestii tego, co owo hasło oznacza; kim (względnie czym) jest ten *Bóg*, którego *śmierć* Nietzsche obwieścił; co oznacza ta *śmierć*. Co do jednego wszak panuje pewność. W drugiej połowie XIX wieku Nietzsche konstatował: „Najpilniejsze ze wszystkich stuleci — nasze stulecie — nie umie nic zrobić ze swej wielkiej pilności i wielkich pieniędzy, tylko coraz więcej pieniędzy i coraz więcej pilności: potrzeba właśnie więcej geniuszu do wydawania niż do zarabiania! Lecz będziemy mieli »wnuków!«”²¹. Nietzsche opisał zjawisko symplifikacji wszystkiego. Jego nadzieja, iż świat „wnuków” będzie światem, jak to określał, „subtelności, z której pomocą używać można rozkoszy, bogactwa i zaszczytów”²², spełza na niczym. *Historia idei* to tworzenie języka „o innych językach”. Jednocześnie wszak trzeba mieć świadomość faktu, że w globalnym świecie konsumpcji tradycyjne języki tracą na znaczeniu, czy wręcz rację bytu. A to z kolei oznacza, że refleksja nad tym światem, musiałaby zostać podjęta z perspektywy języka tego świata; języka, którego nie ma. Dziś, podejmowany w „ciemnościach”, wysiłek rekonstrukcji prób rozjaśnienia ciemności w poszukiwaniu „dobrego życia”, kontynuuje się w czasie, w którym, w istocie rzeczy, o nic nie idzie; kiedy takie słowa jak „wygnanie”, „ciemności” tracą sens. Taką sytuację chciałoby się ująć, za Kołakowskim, jako stan, w którym „jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości. Oto *horror metaphysicus*”²³.

Pytanie o „dobre życie” to fundamentalne pytanie ludzkiego ducha. Jest ono także fundamentalne w świecie, w którym nie poszukuje się już fundamentu. Alternatywą dla tego pytania może być dziś jednak tylko milczenie.

²¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przekład L. Staff. Warszawa 1991. (Reprint wydania z lat 1910–1911), s. 61.

²² Ibidem.

²³ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus...*, s. 68.

Indeks osobowy

- Agamemnon 26
Ajdukiewicz Kazimierz 51, 245
Ajdukiewicz Maria 51, 245
Ankersmit Frank R. 222, 243
Antyfon 232
Arendt Hannah 229, 232, 243
Arystofanes 19, 20, 243
Arystoteles 7–9, 18, 19, 22, 28–30, 32, 33, 36, 47–49, 66, 83, 115, 206, 207, 226, 243
Augustyn z Hippony, św. 22, 156, 243
Avineri Shlomo 236, 243
- Baczko Bronisław 109, 122, 155, 239, 243, 249, 250
Bal Antoni 178, 247
Banasiak Bogdan 143, 217, 219, 243, 244
Baran Bogdan 203, 248
Baudrillard Jean 239, 243
Bauer Bruno 173
Baumer Franklin Le Van 54, 61, 243
Becker Johann Philipp 191, 248
Bednarski Feliks Wojciech OP 22, 250
Beiner Ronald 119, 243
Benson Hugh H. 38, 248
Berent Waław 249
Bergman Stefan 178, 247
Berlin Isaiah 42, 43, 45, 46, 49, 244
Bernstein Eduard 147, 148, 244
- Blair Tony 149, 150, 234, 244
Błeszczyński Kazimierz 175, 176, 198, 247, 248
Bobko Aleksander 123, 246
Bonaparte Ludwik 190, 248
Borgia Aleksander VI, papież 44
Bornstein Benedykt 121, 131, 246
Brandt Reinhard 122, 130, 140, 141, 143, 146, 244
Bratkowski Stefan 238, 244
Broughton Janet 53, 244
Butrymowicz Bogusław 20, 243
- Carnois Bernard 233, 244
Cartouche Louis Dominique 100
Chmielewski Adam 58, 61, 63, 65, 77, 90, 226, 232, 238, 240, 244, 250
Condillac Etienne Bonnot de 108
Copleston Frederick 52, 70, 107, 111, 144, 244
Cromwell Oliver 100, 162
- Dahrendorf Ralf 234, 235, 238, 240, 244
Dante Alighieri 47, 48
Davidson Donald 212
Dawson Hannah 91, 244
Dąbska Izydora 51, 245
Dehnel Piotr 215, 249
Deleuze Gilles 143, 217–220, 243, 244

- Deman Thomas OP 22, 23
 Dewey John 208
 Dłuski Wiktor 211, 245
 Dolińska Xymena 234, 244
 Domańska Ewa 222, 243
 Donaldson Peter S. 229, 245
 Dostojewski Fiodor 49
 Drzewiecki Konrad 201, 203, 221, 248, 249
 Dybel Paweł 160, 245

 Eckhart Mistrz 41
 Elzenberg Henryk 94, 249, 250
 Engels Fryderyk 174–178, 181–185, 190, 191, 198, 238, 247, 248
 Epiktet z Hierapolis 188

 Fichte Johann Gottlieb 153–161, 166, 167, 171, 173, 175, 190, 199, 200, 235, 237, 239, 245, 250
 Filipowicz Stanisław 233, 245
 Filmus Salomon 174, 175, 198, 247, 248
 Freud Sigmund 49, 209
 Frycz Stefan 201, 249

 Gajlewicz Adam 193, 250
 Gajlewicz Joanna 193, 250
 Garewicz Jan 122, 244
 Gauchet Marcel 211, 216, 245
 Gawecki Bolesław J. 70, 247
 Gellner Ernest 216, 245
 Giddens Anthony 150, 234, 245
 Gilson Etienne 22, 25, 30, 38, 39, 245
 Glyn Andrew 234, 250
 Grabowski Janusz 170, 246
 Gray John 61, 231, 238, 245
 Grinberg Daniel 232, 243
 Gromska Daniela 19, 243
 Guattari Felix 217, 219, 220, 244

 Halpern-Myślicki Ignacy 187, 250
 Hauser Kaspar 233
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 158–176, 182–191, 215, 235–238, 245–247, 249, 250
 Heidegger Martin 208
 Hirschman Albert O. 65, 246

 Hobbes Thomas 55–67, 69, 87–89, 91, 93, 101, 107–109, 112, 114, 115, 118, 119, 122, 130, 141, 142, 151, 162, 163, 166, 181, 182, 194, 221, 230, 231, 236, 238, 244, 246
 Holder Henryk 185, 190, 247, 248
 Homer 26
 Hulling Mark 50, 246
 Hume David 41, 93, 221
 Husarski Wacław 108, 249

 Ingarden Roman 121, 246

 Janicka Barbara 74, 250
 Jankowska Hanna 150, 245
 Janowski Zbigniew 230, 246
 Jan Ewangelista, św. 22
 Jażdżewski Konstanty 173, 248
 Jezus Chrystus 22–24, 27, 28, 229, 244
 Joachimowicz Leon 20, 232, 247
 Justyn Męczennik, św. 24

 Kant Immanuel 41, 121–148, 150, 151, 153, 158–160, 167, 173, 175, 185, 190, 200, 203, 205–207, 215, 221, 233–235, 237–239, 244, 246, 249, 250
 Kartezjusz (Rene Descartes) 41, 51–55, 87, 89–91, 93, 121, 122, 196, 202, 205, 230, 231, 237, 239, 244, 245
 Kavka Gregory S. 63, 246
 Kenny Anthony 37, 250
 Keynes John Maynard 150
 Kochanowicz Maciej 65, 246
 Kolumb Krzysztof 44
 Kołakowski Leszek 10, 11, 13, 15, 16, 53–55, 93, 146–148, 187–189, 225, 246, 250
 Komendant Tadeusz 239, 243
 Kondziela Józef, ks. 35, 36, 246
 Konfucjusz 12
 Kopania Jerzy 230, 244
 Kopeć-Umiartowska Barbara 149, 244
 Kowalczyk Maciej 216, 245
 Kowska Małgorzata 210, 247
 Kowalski Jerzy 20, 243

- Kowalski Sergiusz 235, 244
 Krakowski Jerzy 159, 245
 Krąpiec Mieczysław A. OP 31, 32, 34, 246
 Krokiewicz Adam 16, 249
 Krońska Irena 155, 245
 Kroński Tadeusz 174, 248
 Król Marcin 74, 250
 Krucina Jan, ks. 36, 247
 Krzeczkowski Henryk 181, 248
 Krzemieniowa Krystyna 157, 250
 Krzemiński Adam 235, 247
 Krzywicki Ludwik 175, 247
 Ksenofont 20, 21, 25, 26, 36, 37, 39, 232, 247
 Kubicki Władysław 22, 243
 Kuderowicz Zbigniew 169, 245, 247
 Kugelman Ludwik 185, 247

 Landman Adam 167, 168, 170, 245, 246
 Leibniz Wilhelm Gottfried 41
 Lelewel Joachim 7, 247
 Leszczyński Stanisław, król Polski 99, 110
 Leśniak Kazimierz 18, 19, 243
 Lilla Mark 61, 62, 89, 119, 151, 247
 Lipiński Edward 174, 177, 248
 Locke John 69–91, 93, 98, 112, 114, 118, 122, 128–130, 145, 165, 171, 173, 185, 206, 207, 221, 231, 233–235, 237, 238, 244, 247, 249
 Loyola Ignacy 222
 Lyotard Jean-François 210, 211, 214, 216, 247

 Łoziński Jerzy 70, 244
 Łukasz Ewangelista, św. 27

 Machiavelli Niccolò 42–51, 60, 91, 93, 119, 228, 229, 230, 244–247
 Maciejko Paweł 238, 245
 Majka Józef, ks. 33, 247
 Manent Pierre 42, 47–51, 60, 64–67, 71, 72, 74, 76–78, 87–89, 96–98, 101–106, 109, 114, 115, 119, 190, 228, 229, 232, 233, 236, 247
 Marcu Valeriu 44, 45, 247
 Markiewicz Barbara 122, 244
 Marks Jenny 190, 248
 Marks Karol 49, 66, 148, 153, 174–185, 189–191, 197–199, 215, 235, 237–239, 247, 248
 Marsyliusz z Padwy 41, 47, 48
 Marszałek Robert 160, 245
 Marx Reinhard, bp 227, 228, 248
 Marzęcki Józef 52, 244
 Mateusz Ewangelista, św. 24
 Matuszewski Krzysztof 219, 243
 Merecki Jarosław SDS 93, 249
 Migasiński Jacek 210, 214, 247
 Mikołaj z Antrecourt 41
 Mikos Jarosław 61, 89, 119, 247
 Miller James 233, 248
 Miszański Marek 42, 71, 97, 228, 247
 Nehamas Alexander 38, 248
 Nietzsche Friedrich 13, 49, 201–205, 221, 222, 239, 241, 248, 249
 Nowacki Jerzy 191, 248
 Nowak D.J. 240, 244
 Nowicki Światosław Florian 158, 160, 162, 166, 245, 246
 Nowotniak Justyna 160, 245
 Nycz Ryszard 222, 239, 243, 249

 Ockham Wilhelm 41
 Ogonowski Zbigniew 76, 84, 91, 249
 Olson Alan M. 237, 249

 Panasiuk Ryszard 239, 249
 Parmenides z Elei 9
 Pasek Jarosław 107, 144, 244
 Paweł z Tarsu, św. 22
 Peretiatkowicz Antoni 94, 250
 Pieniążek Paweł 220, 244
 Piotrowicz Ludwik 8, 243
 Platon 12, 17, 26, 27, 37, 38, 46, 134, 135, 141, 201, 203, 205, 238, 249, 250
 Plotyn 16, 170, 191, 227, 249
 Popowski Wacław Jan 205, 249
 Porębski Czesław 69, 85, 249

- Possenti Vittorio 93, 249
Pytia 17
- Ratzinger Joseph, kard., papież Benedykt XVI 23, 28, 227, 244, 249
Rau Zbigniew 70, 73, 74, 85, 247
Rawls John 139, 146, 236, 249
Reale Giovanni 226, 249
Reszke Robert 160, 245
Robespierre Maximilien de 189
Romaniuk Adam 139, 236, 249
Rorty Richard 204–210, 212–215, 222, 223, 240, 241, 249
Rosiński Tomasz 236, 243
Rousseau Jean Jacques 93–119, 121–123, 129, 130, 132, 137, 138, 140, 143–145, 153, 160, 172, 173, 189, 203, 215, 232–235, 238, 243, 244, 248–250
Rybałt Jan 22, 30, 245
Rymarczyk Piotr 61, 231, 238, 245
Rzymowski Wincenty 43, 247
- Saint-Just Louis de 189
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 157, 158, 161, 167, 171, 221, 236, 250
Schmidt Helmut 148, 149, 234, 250
Schröder Gerhard 149, 234, 244
Scruton Roger 119, 250
Seneka Lucjusz Anneusz 188
Serafin Janusz 228, 248
Shklar Judith 222
Siemek Marek Jan 143, 153, 155, 245, 246, 250
Smith Adam 178, 236
Sokrates 16–26, 36–39, 49, 94, 111, 130, 170, 171, 201, 205, 212, 214, 226, 227, 229, 232, 241, 244, 247, 248
Sowiński Grzegorz 23, 249
Spinoza Baruch 41, 115, 187, 188, 246, 250
Sporniak Artur 240, 250
Staff Leopold 13, 201, 203, 241, 249
- Starowiejska-Morstinowa Zofia 23, 244
Stawrowski Zbigniew 236, 250
Stirner Max 193–201, 204, 217, 239, 250
Strauss Leo 229
Suchorzewska Janina 121, 246
Surowska Barbara 143, 246
Swieżawski Stefan 41, 51, 245, 250
Szacki Jerzy 11, 12, 250
Szawiel Mariola 232, 243
Szczubiałka Michał 205, 249
Szkot Jan Duns 41
- Śpiewak Paweł 191, 250
- Tarnowski Marcelli 44, 247
Tocqueville Alexis de 73, 74, 89, 250
Tomasz z Akwinu, św. 22, 30, 32–34, 36, 38, 47, 48, 250
Topolińska Irena 65, 246
- Voegelin Eric 191, 250
- Walicki Andrzej 238, 250
Wartenberg Marek 137, 246
Watkins John W. N. 63, 250
Werfel Edda 182, 190, 247
Wittgenstein Ludwig 208
Witwicki Władysław 17, 27, 38, 249
Włodkowska Zofia 28, 249
Wolicka Eugenia 190, 248
Wyrozembski Zygmunt Jan 176, 248
Wyrzykowski Stanisław 203, 221, 248
- Zabłudowski Tadeusz 173, 248
Zieleńczyk Adam 155, 245
Zieliński Edward Iwo 226, 249
Zieliński Eugeniusz 110, 249
Znamierowski Czesław 56, 88, 246
Zuckert Catherine H. 229, 250
- Żaboklicki Krzysztof 43, 247
Żelazny Mirosław 130, 144, 246, 250
Żeleński Tadeusz 51, 245

Wojciech Kaute

In der Suche nach einem „guten Leben“
Philosophische Grundlagen der Hauptrichtungen
des politischen Denkens

Z u s a m m e n f a s s u n g

Menschliches Wesen organisiert sich in einen Staat, so Aristoteles, um ein „gutes Leben“ zu haben. Seiner Meinung nach soll man zwischen einem „guten Bürger“ und einem „guten Menschen“ unterscheiden. In der Kulturgeschichte sind mehrere Ideen von einem *Polis* entstanden, denn ein Mensch kann sich in seiner Erkenntnis nicht als solcher platzieren, der ein „objektives Gut“, eine „Wahrheit“ weiß. Jede Erkenntnis ist nur eine Vorstellung, eine Interpretation von der Welt. Man muss annehmen, dass ein Nachdenken über die Kultur ist eine Rekonstruktion von diesen Vorstellungen. Das ist die *Ideengeschichte*. Solche Rekonstruktion ist aber auch eine gewisse Interpretation. In der *post*-Welt ist es schon komplizierter. In der globalen „Welt“ der Massenkultur verlieren traditionelle Sprachen an Bedeutung und das bedeutet, dass der Status von der *Ideengeschichte* der Interpretation aller Interpretationen, heute schon nicht klar genug ist.

Jede Vorstellung vom gemeinschaftlichen Leben gründet auf eine bestimmte Philosophie. Derjenige, der die Kultur in den von Aristoteles als „höchstes Wissen“ oder Metaphysik bezeichneten Stand des Denkens versetzt hatte, war Sokrates. Die „archetypische Persönlichkeit“ Europas (so wurde Sokrates von Leszek Kołakowski genannt) hat den Grund zu einer bestimmten Vorstellung von dem Staat gelegt. Der Vorstellung liegt eine Überzeugung zugrunde, dass der „Kern“ von „menschlichen Sachen“ ein Gut, „guter“ Staat, „gerechtes“ Recht sind. Die Folge der Überzeugung ist folgende These: es gibt denjenigen, der „weiß“, wie der „Kern“ ist; und er „weiß“ auch, dass er es „weiß“. Und es gibt auch einen (eine die menschliche Gemeinschaft bildende statistische Einheit) der „nicht weiß“, und „weiß nicht“, dass er „nicht weiß“ (obwohl er davon überzeugt ist, dass er „weiß“). Laut Ksenophons Übermittlung behauptete Sokrates folgendes: derjenige, „der weiß“ „übermittelt Gottes Anweisungen“. Das ist sein Recht und seine Pflicht zugleich. Es ist eine „Mitteilung“ und nicht

eine „Bestimmung“. Die Richtung wird von Göttern bestimmt. Solche Denkweise lag der christlichen Vorstellung von einem Menschen in dem Staat zugrunde. Gemeinschaftliches Leben sollte immer dem *Gut* und der *Gerechtigkeit* unterstellt werden, darin kommt die Idee des „Gemeinwohls“ (*bonum commune*) als Element der katholischen Soziallehre zum Ausdruck. Die Grundlage der Lehre ist, so Thomas von Aquin, der hier an Aristotelische Kategorie „Vernunft“, *phronesis* anknüpft, die Tugend der „Klugheit“, welche bedeutet: es gibt kein „Ich“ ohne „Du“, und es gibt keine „Ich“ und „Du“ ohne „Wir“. Es ist also die sich auf „menschliche Sachen“ beziehende „Klugheit“. Diese Klugheit führt dann zur absoluten Klugheit, und endlich zum Gott. Das ist gerade ein gutes Leben. Solche Denkweise darf nach E. Gilson als „christliche Sokratik“ bezeichnet werden.

An der Schwelle der Neuzeit hat sich solche Denkart herausgebildet, in der der „Stolz“ des Menschen von damals zum Ausdruck kam, was in Machiavellis Werk bekannt gegeben wurde. Der als ein autonomes und souveränes Individuum betrachtete Mensch setzt sich „Ziele“, welche nach der *Definition* schon „heilig“ sind. Also die der Zielverwirklichung dienenden „Mittel“ nur im Aspekt deren „Effektivität“ beurteilt werden müssen. In der Idee Machiavellis wird das sichtbar, was von Pierre Manent heute eine „Wandlung im Status des Gutes“ genannt wird. *Gut*, *gerecht* ist nicht das objektiv gute und gerechte, sondern das, was von einem Individuum, einem Staat, einem Fürsten für solches gehalten wird. Für den „Vater“ der Neuzeit wird Descartes gehalten. Bahnbrechend war sein im Werk *Disput über die Methode* abgefasster Grundsatz: *ego cogito, ergo sum* (Ich denke, also bin ich). Der Grundsatz drückt die These aus, dass es im Ausgangspunkt jeder Sache immer ein konkretes *Ich* sei. Das *Ich* und dessen *Denken* bestimmen den Erkenntnishorizont des menschlichen Wesens. *Ich* ist das „Ganze“; *Ich* ist „Alles“. So kommt ein neuer Gott, *Ich*, zur Welt. Solche Denkweise wurde auf dem Gebiet der politischen Doktrin von Thomas Hobbes angenommen. Ein Mensch ist ein menschliches Individuum; *Ich*, ein „Ganzes“, welches nach Hobbes nur durch „Machtgier“ (*desire of power*) gekennzeichnet sei. Um diese „Gier“ verwirklichen zu können, bringt der Mensch seine ganze Kraft auf, um sich die Welt unterzuordnen. Es liegt daran, dass jedes Individuum von der „Gier“ gekennzeichnet ist; und das heißt, dass ein nicht-*Ich* für das *Ich* lediglich ein Gegenstand von seiner „Gier“ ist, und auch *vice versa*. Ein Mensch ist dem anderen Menschen schon „von Natur aus“ ein *Wolf*. Es ist die wichtigste Bedingung des Überlebens. Also gemeinschaftliches Leben ist „von Natur aus“ *bellum omnium contra omnes*. So entsteht ein Staat, Leviathan, der die „Gier“ jedes Menschen und aller Menschen aussprechend, gleichermaßen den *Status quo* des Gemeinschaftslebens aufrechterhält. Das geschieht mittels des Rechtes. Bei Hobbes, so P. Manent, „wurde das Gut durch das Recht ersetzt“. Diese von John Locke entwickelte Idee ist die Grundlage der liberalen Staatsidee. Der Ausgangspunkt: ein autonomes und souveränes Individuum will leben. Um leben zu können, muss es sich Naturgüter zu Nutzen machen, also arbeiten. Infolgedessen geht der Gegenstand der „ersten Ernte“ von Naturgütern (*the first gathering*) in menschlichen Eigentum (*proper*

ty) über. Der Stand der Dinge ist von dem Menschen für einen *Status quo*, das durch den Staat gegebene Gesetz – „Eigentumsrecht“, gehalten. Es ist gerade eine „bürgerliche Gesellschaft“ (*civil society*). Und es ist gerade ein „gutes Leben“. *Gut, gerecht* ist nicht das, was objektiv gut und gerecht ist, sondern das, was bei dem Austausch von Gegenständen des „Eigentumsrechtes“ einen *guten, gerechten* Preis erlangt. Ein Mensch, ein Individuum ist ein „Tier-Arbeiter“, „Tier-Besitzer“. Hier werden alle Stellen, wie es P. Manent behauptet, durch „politische Ökonomie“ eingenommen.

An liberaler Idee des Gemeinschaftslebens hat Jan Jacob Rousseau Kritik geübt. In seinem Werk *Sozialer Vertrag* behauptete er, dass ein Mensch in dem „Austauschgesellschaft“ in Fesseln lebt. Seine Beschränkung beruht darauf, dass er in der „Welt“ der Markt von sich selbst nur das publik macht, was der Gegenstand seines „Eigentumsrechtes“ ist. Ein anderer Mensch interessiert ihn nur hinsichtlich dessen eigenen „Eigentumsrechtes“. In der „Welt“ des Marktes spricht ein Individuum nicht das aus, was seine „Natur“ ist – nämlich das *Gut*. Das gemeinschaftliche Leben, der „soziale Vertrag“, hat also nicht die Interesse eines Individuums, sondern dessen Willen auszudrücken. Der Wille wird im „allgemeinen Willen“ zum Ausdruck kommen. Und das ist ein „gutes Leben“. Die Intuition von Rousseau ist ein Ausgangspunkt für Kantische Philosophie. Immanuel Kant teilt zwar seine Auffassung, dass das Zurückführen des menschlichen Lebens einzig und allein auf die „Welt“ des Marktes unter menschlicher „Würde“ sei. Er schenkt auch viel Beachtung der von Rousseau abgelehnten „sokratisch-christlichen“ Tradition. Kant versucht, die beiden Denkart über die „Welt“ des Liberalismus zusammenzufassen. *Gut, Gerechtigkeit* werden von ihm als ein Gegenstand des „Glaubens“, als Postulate der „Vernunft“ verstanden. In seiner Idee des „dritten Weges“ gibt es einen der Ethik untergeordneten Markt. Das sind die Grundlagen der „alten“ und gegenwärtigen Sozialdemokratie.

Andere für die Neuzeit fundamentale Konzeption des „guten Lebens“ wurde von Karl Marx entwickelt. Der Konzeption liegen einerseits die Johann G. Fichtes Idee des „sozialen Menschen“ und andererseits die Philosophie des *Geistes* von Georg F.W. Hegel zugrunde. Marx behauptete, er bringe Hegel vom Kopf wieder auf die Beine. Es heißt, dass er statt des Geistes die Kategorien aus dem Bereich der politischen Ökonomie gebraucht. Die wichtigste Kategorie ist für ihn ein Wert, ein Mehrwert, welcher als Folge einer Produktionsarbeit entsteht. Der Wert wird in einer Ware hinter dem Preis versteckt. In der Neuzeit wird der Wert, nach Marx, von einem Arbeiter hergestellt; und das ist die Hauptantriebskraft der Zivilisation. Der Wert wird von ihm jedoch nicht nur als eine ökonomische, sondern auch als eine philosophische Kategorie betrachtet. Künftige Schlüsse aus der Vergangenheit ziehend skizziert Marx eine Gesellschaft, in der die Produktion von den der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienenden Mitteln zur „Quelle der wirklichen Entwicklung des Menschen“ wird. Und das ist der Kommunismus. Vom Fichtes „sozialen“ Individuum ausgehend, der Hegelschen „Geistesphänomenologie“ folgend schafft Marx nach dem Vorbild von Platon ein Modell der idealen Staatsform, in dem

ein Mensch sich selbst finden kann. Es ist, so wie es Eric Voegelin bezeichnet, „eine immanente Hypostase des Eschatons“.

Im 19.Jh. erscheinen neue Ideen, welche die vom neueren „Geist“ ausgearbeitete Betrachtung des *Ichs* auf den Kopf stellen. Ihre Schöpfer sind M. Stirner und F. Nietzsche. Das *Ich* als etwas *Einzigartiges* auffassend konfrontiert M. Stirner das *Ich* mit allem, mit der ganzen Kultur und Zivilisation, einschließlich des Liberalismus. Die Welt des *Ichs* wird von ihm auf das „Nichts“ gegründet. F. Nietzsche baut alles auf ein natürliches Individuum auf. Das Individuum der sokratisch-platonisch-christlichen Welt gegenüberstellend, weiß er doch auch alle demokratischen Umwandlungen der Neuzeit zu schätzen. Auf ähnliche Weise wird von ihm die *post*-Zeit betrachtet. Einer der heutzutage bedeutendsten Vertreter der philosophischen Richtung, R. Rorty, meint, dass man sich in den Erwägungen über Menschen, Gesellschaft und Staat vom „gesunden Menschenverstand“ leiten lassen sollte. Es reicht: „Wissen, dass“, also die Gesamtheit von den in Meinungen ausgedrückten Gesinnungen. Dieses „Wissen, dass“ braucht absolut nicht auf das „Wissen über“, d.h. auf „geistiges Erfassen“ dessen, was außerhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntnis liegt, reduziert zu werden. Der Begriff „Substanz“ ist heutzutage unnötig. Es gibt keinen einzig richtigen Designat des Begriffs: „menschenwürdiges Leben“. *Der Gott ist gestorben!* Die „Welt“ des *Ichs* ist nur die „Ausgeburt der Zeit und des Zufalls“. Das Selbst, jedes Selbst ist „zufällig“. Jean-Francois Lyotard sagt, jedes *Ich* habe seine eigene „kleine Geschichte“. „Jeder wird an sich selbst verweist“. Es gibt kein mehr oder weniger wertvolles „Sein“. Vielmehr, das „Sein“ ist in sich nicht das Einzige. „Kleine Geschichte“ kann auf verschiedene Weise erzählt werden. In dem Sinne, so Lyotard, wird das „Sein zergliedert“. Es ist eine „gegenwärtige Persönlichkeit“, welche der „traditionellen“ und „modernen Persönlichkeit“ folgt. Diese „Persönlichkeit“ gehört zur „metaphorischen Welt“. So was, wie eine „Metapher“ des „normalen“ Menschen und eine Welt des „perverse“ Menschen gibt es nicht. „Metapher“ ist einfach „Metapher“. Und so sieht die Wirklichkeit der *post*-Zeit aus; die Welt des „Wurzelstocks“ (G. Deleuze, F. Guattari). Die „Welt“ findet ihre beste Widerspiegelung nicht in der Philosophie, sondern in der Literatur, besonders in der Dichtkunst. In dem Sinne ist die Rede, wie es R. Rorty bezeichnet, von einer „zufälligen liberalen Gemeinschaft“. Es ist die Welt eines „Sprachspiels“, einer „Konversation“. Hier kommt die „Konversation des Westens“ zum Ausdruck. Ein einziges Kriterium, das eine akzeptable Metapher von einer nicht annehmbaren Metapher unterscheiden lässt, ist nach Rorty „Grausamkeit“. Darin wird die „Solidarität“ des *post*-neueren *Ichs* ausgedrückt. So wird die Sammlung von „*Ich*-Welten“, von „Wurzelstöcken“ zu einer „Wurzelstockwelt“. Und das Nachdenken über die Welt ist zwangsläufig auch eine „Wurzelstockwelt“. Sie ist in der *post*-Zeit die Grundlage für die Gründung von *Polis* – die *imagine*-Welt. Und das bedeutet, dass man heutzutage eine Vorstellung von einem „guten Leben“ in der Sprache, die es eigentlich nicht gibt, erschaffen sollte.

Wojciech Kaute

Searching „a good life”
Philosophical bases of the main orientations
of a political thinking

S u m m a r y

A human being gets organized in a nation, as Aristotle says, for “a good life”. However, according to him, one has to differentiate between “a good citizen” and “good man”. The history of philosophy has created various *polis* conceptions as a result of the fact that a human being, in its cognition, cannot situate itself in a position of the one who knows an “objective” good, “truth”. Each cognition is just a “vision” and interpretation of the world. Thus, one has to assume that a reflection on culture equals a reconstruction of these “visions”. This is a *history of ideas*. Such a reconstruction is also an interpretation. The situation gets complicated in the post-world. Traditional languages lose their significance in a global world of mass culture. And that means that the status of the *history of ideas*, this interpretation of interpretations, gets too unclear these days.

Each vision of a collective life is based on a given philosophy. It was Socrates who introduced culture to metaphysics, the level of thinking Aristotle calls “the highest knowledge”. At the same time, this “archetypal image” of Europe, as L. Kołakowski claims, has given the foundations for a given vision of a nation. The basis of this vision is the assumption that there exist the “nature” of what comprises “human issues”, the nature of “the good”, a “good nation” and “just” law. In consequence, there is a thesis that there is someone who “knows” what this “nature” is like, and at the same time, “knows” that he/she “knows” that. And there is someone, an average individual, constituting human collectiveness, who “does not know” and “knows” that he/she “does not know” (although he/she is convinced that he/she “knows”). As a consequence, according to Socrates, as Xenofont claims, the one who “knows” “announces God’s instructions”. It is his/her law and obligation. However, it is “announcing”, not “putting forward”. A direction is “defined” by gods. This way of understanding has given rise to a Christian vision of man in a nation. A collective

life should always be subordinate to the *Good* and *Justice*. And this reflects the idea of “a common good” (*bonum commune*) which constitutes a Catholic social school. As Thomas of Aquinas states and refers here to the category of “reason” and Aristotle’s *phronesis*, it is based on the virtue of “prudence” referring to “human issues”. This, on the other hand, leads to “prudence” which, in accordance with St Thomas of Aquinas, leads to God in an “absolute meaning”, and constitutes “a good life”. According to E. Gilson, this way of thinking can be called “a Christian Socratism”.

The turn of modernity has shaped the way of thinking reflecting the “pride” of an individual at that time. It was revealed in Machiavelli’s work. Man, understood as an autonomous and independent individual, determines “goals” which, by *definition*, are “sacred”. That is why the “means” serving their fulfillment can be evaluated only in terms of their “efficiency”. Machiavelli’s thought reveals what contemporarily Pierre Manent defines as “a change in the status of the good”. *Good, just* is not what is objective, but what an individual, a nation and a prince treats so. Descartes is treated as the “father” of modernity. His novelty is expressed in his formula: *ego cogito, ergo sum* (*I think therefore I am*). This statement includes a thesis that a starting point for everything is always a given individual, *I*. This *I*, its *thinking*, defines a cognitive horizon of a human being. *I* is “a whole”; *I* is “everything”. And this is the way a new God is born; *I*. This way of thinking is taken on on the level of a political doctrine by Thomas Hobbes. Man is a human individual; *I*, whole, which is characterized by a “desire of power”. The thing is that this “desire” is typical of each individual, which means that non-*I* is for *I* just the subject of its desire and vice versa. An individual is a *wolf* to an individual “by nature”. This is a fundamental condition for living. Thus a collective life is *bellum omnium contra omnes* “by nature”. This is the way the nation develops, the Leviathan which, highlighting “desire” of each individual and for all at the same time, maintains *the status quo* of a collective life. It is done by means of a *law*. With Hobbes’ presentation, as P. Manent claims, “the place of the good was taken by law”. This idea constitutes the basis for a liberal conception of a nation created by John Locke. An autonomous and independent individual wants to live. This is a starting point. In order to live, an individual has to use the good of nature. He/she does it through his/her work. As a result, what is the subject of its “first gathering” of the nature goods is becoming its property. This state of affairs is considered to be a status quo established by a nation, law and “law of property”. This is a “civil society” and a “good life”. *Good* and *just* is not what is so objective, but what is evaluated well and fair in the exchange of the objects of the “law of property”. Man, an individual is an “animal-worker”; an “animal-owner”. Here, all places, as p. Manent comments, are taken by “a political economy”.

A liberal conception of a collective life was criticised by Jean Jacques Rousseau. In his opinion, an individual in the society of “exchange” lives as it is defined in his *The Social Contract*, “in fetters”. His/her captivity consists in revealing only what is the subject of the law of property in the “world”. And at

the same time another individual is interested in this individual because he/she is interested in the subject of the “law of property”. An individual in the world of market does not articulate what constitutes his/her “nature” of the *good*. It leads to the necessity of organizing such a collective life, a “civil contract” in which it is an individual’s “business” not “will” that will be expressed. A “common will” will articulate it. This is a “good life”. Rousseau’s intuition is a starting point for Immanuel Kant’s thought sharing a view that boiling down an individual’s life to the “world” of market is below his/her “dignity”. At the same time, he pays attention to a Socratic-Christian tradition, beyond the “world” of liberalism rejected by Rousseau and makes an attempt at synthesizing both thinking formations. From his perspective, it is possible to talk about the *Good* and *Justice*, though understood as the subject of “faith” and postulate of “reason”. His conception of the third path is the market subordinate to ethics constituting the basis of an old and contemporary socio-democracy.

Another conception of “a good life” fundamental in modern times was created by Karl Marks. The basis for this conception is, on the one hand, an idea of “social man” by Johann G. Fichte and philosophy of *spirit* by Georg F.W. Hegel on the other. Marks moves Hegel “from his head to his legs, which means that he replaces *spirit* with the categories from political economy. According to Marks, the category of value, the surplus value is the most important category. As Marks claims, a worker creates it in modern times, and this is the main driving force of civilization. However, according to Marks, a thought does not exclusively mean the category from political economy, but more to it. This is a category from philosophy. Marks, deducing future from the past, outlines a perspective of society in which the production of means serving a satisfaction of one’s needs will become the “source of a truly human development”. This is communism. Marks, starting from Fichte’s individual, and following Hegel’s “ghost phenomenology” as well as Plato, creates a model of an ideal system in which Man finds Him/Herself. It is, according to Eric Voegelin, a “constant hypostasis of the eschaton”.

The 19th century introduces the ideas which reverse a way of understanding *I* worked out by a modern “spirit”. This is M. Stirner’s and F. Nietzsche’s thought. M. Stirner, treating *I* as the *Only one*, contrasts *I* with all the culture and civilization, including liberalism. The world of this *I* is based “on Nothingness”. F. Nietzsche also builds everything on a natural individual. Juxtaposing it with the Socratic-Platonic-Christian world, he appreciates the advantages of democratic changes of the modern era. This is how the reflection of the *post-time* follows. According to R. Rorty, one of the most outstanding contemporary representatives of this way of thinking, there is no need to go deeper than “common sense” when considering man, society and nation. It is enough to “know that”, and “the entirety of justified beliefs expressed in opinions”. There is no reasons why this “knowing that” should be reduced to “knowing about”, understood as “possessing something in mind” which goes beyond a surface of human cognition. Today the notion of “substance” is useless. One designation of the notion: “a life worth of man”, “*God is dead!*”, The “world” of *I* is

a “product of time and accident” does not exist. Self, each self is “accidental” by nature. As Jean-François Lyotard says, each *I* has its own “little story”, each becomes sent back to him/herself, and there is no “Selfit” without a bigger or smaller value. What is more, “Selfit” as such is not one. “A little story” can be told in different ways. In this sense, as Lyotard claims, one can speak of “Selfit decomposition”. This is a “contemporary personality” following “a traditional personality” and a “modern personality”. This personality is the world of a “metaphor”. A “metaphor” of someone “normal” and the world of a “pervert” does not exist. A “metaphor” is a “metaphor”. And this is the way the *I* reality of the *post*-era is presented, the world of “root” (G. Deleuze, F. Guattari). The very “world” is best expressed not by philosophy but literature, especially by poetry. In this context, as R. Rorty emphasizes, one can speak of the “accidentality of a liberal society”. This is the world of “language game”, and “conversation”. This is how the “conversation of the West” is expressed. The only criterion allowing for differentiating a metaphor to be accepted from the one to be rejected is, as Rorty has it, “cruelty”. This is how “solidarity” of the *post*-modern *I* is expressed, and how a collection of *I* “worlds” “roots”, and finally gives the world of “a root”. Thinking about it is also the world of “a root”. This is the basis for the organization of *polis* – the “world” of *imagine* in the *post* time, which means that there is a need to create the vision of “a good life” in the language which actually does not exist.

Redaktor
Małgorzata Pogłódek

Projektant okładki
Paulina Tomaszewska-Ciepły

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Magdalena Białek

Skład i łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2025-0 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-8012-538-4 (wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie II. Ark. druk. 16,5. Ark. wyd. 19,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 24 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

[Kup książkę](#)

Wojciech Kaute
W poszukiwaniu

W poszukiwaniu



dobrego życia

dobrego życia

Cena 24 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-8012-538-4

