

DEMOKRACJA LIBERALNA

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty



DEMOKRACJA LIBERALNA

redakcja Anna Krzynówek-Arndt i Bogdan Szlachta



dotychczas ukazały się:

PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik

POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wolek

ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz

GEOPOLITYKA, redakcja Jacek Kloczkowski

PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

WIELOKULTUROWOŚĆ, redakcja Bogdan Szlachta

GLOBALIZACJA I WSPÓŁZALEŻNOŚĆ, redakcja Alicja Malewska i Mateusz Filary-Szczepanik

STUDIA KULTUROWE, redakcja Leszek Korporowicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk i Łukasz Burkiewicz

BEZPIECZEŃSTWO PUBLICZNE, redakcja Tomasz Grabowski

SPORY MORALNE, redakcja Piotr Duchliński

HUMANISTYKA WSPÓŁCZESNA, redakcja Bogusława Bodzioch-Bryła

POLITYKA HISTORYCZNA, redakcja Joanna Lubecka i Maciej Zakrzewski

KOGNITYWISTYKA, redakcja Józef Bremer

EKONOMIA MIĘDZYNARODOWA, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

ETYKA WSPÓŁCZESNA, redakcja Anna Bugajska i Piotr Świercz

SOCJOLOGIA I PSYCHOLOGIA POLITYKI, redakcja Krzysztof Łabędź

BIOETYKA, redakcja Bogdan Szlachta

KOMUNIKACJA SPOŁECZNA, redakcja Mirosław Lakomy i Tomasz W. Grabowski

NAUKOZNAWSTWO, redakcja Paweł Kawalec i Jacek Poznański

ZDROWIE PUBLICZNE, redakcja Iwona Kowalska-Bobko, Wit Pasierbek i Michał Zabdyr-Jamróż

**SŁOWNIKI
SPOŁECZNE**

DEMOKRACJA LIBERALNA

REDAKCJA

**Anna Krzynówek-Arndt
Bogdan Szlachta**

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Ignatianum w Krakowie**

KRAKÓW 2026

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2026

Publikacja finansowana w ramach zadania zleconego
ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
UMOWA Nr MEiN/2021/DPI/178



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Recenzenci

prof. dr hab. Agnieszka Nogal

em. prof. dr hab. Wojciech Kaute

Redakcja i korekta

Klaudia Bień

Projekt okładki

Studio Photo Design – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-710-9 (Print)

ISBN 978-83-7614-675-1 (Online)

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Druk i oprawa: HORN PRINT S.J. • Poznań

Spis treści

Słowo wstępu	7
Wprowadzenie	9
ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT, BOGDAN SZLACHTA Demokracja liberalna: problematyczny projekt	13
BOGDAN SZLACHTA W poszukiwaniu istoty demokracji liberalnej	37
LESZEK NOWAK Liberalizm	55
MACIEJ CHMIELIŃSKI Podział władzy	75
ARKADIUSZ GÓRNIŚIEWICZ Konstytucja	93
ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT Rządy prawa i władza nad prawem	113
TOMASZ TULEJSKI Państwo	131
PIOTR SAWCZYŃSKI Podmiot w demokracji liberalnej	151
ANDRZEJ WAŚKIEWICZ Reprezentacja	167

ANNA WINKLER	
Lewicowe krytyki demokracji liberalnej	187
JACEK BARTYZEL	
Konserwatywna krytyka demokracji	205
MICHAŁ RUPNIEWSKI	
Sfera publiczna a sfera prywatna	225
FILIP BIAŁY	
Demokracja agonistyczna	245
PIOTR W. JUCHACZ	
Demokracja deliberatywna	263
PIOTR MUSIEWICZ	
Sekularyzacja	283
ANDRZEJ ANTOSZEWSKI	
Erozja demokracji liberalnej	303
ZDZISŁAW KRASNODEŃSKI	
Postęp i demokracja liberalna	323
PIOTR SZYMANIEC	
Społeczeństwo obywatelskie	343
WIKTOR SZEWCZAK	
Pomiar demokracji liberalnej	361
PIOTR MAZURKIEWICZ	
Demokracja liberalna w katolickiej nauce społecznej	381
Wykaz autorów	403

Słowo wstępu

W roku 2019 wśród członków zespołu z „Ignacjańskiego Forum Społecznego” zrodziła się myśl kontynuowania niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zaprezentowało w obszer-nych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgroma-dzony do początków XXI wieku.

Nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy doty-czącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorują-cego różne wzorce postępowania. Poszczególne tomy, podobnie jak pierwsze cztery wydane już w dwóch wersjach językowych (po polsku i angielsku), dostępne również w wersji elektronicznej, traktują o polach badawczych, które obejmują zagadnienia uznawane za szczególnie ważne w naukach humanistycznych i społecznych, związane tak z poj-mowaniem człowieka i jego otoczenia społecznego, jak i spraw poli-tycznych i publicznych czy stosunków międzynarodowych. Ich analiza uwzględniająca różne podejścia badawcze pozwala pełniej zaprezen-tować problemy znajdujące zasadniczo w ramach jednej z dyscyplin i znakomicie poszerzyć horyzont poszukiwań podejmowanych przez wykonawców projektu. Każdy z nich szuka „klucza interpretacyjnego”, przy użyciu którego prezentuje najistotniejsze zagadnienia kojarzone z głównymi kategoriami – kontrowersyjnymi niekiedy lub budzącymi

dyskusje wśród naukowców – wykorzystywanymi w poszczególnych polach badawczych decydujących o tytułach nadawanych poszczególnym tomom nowego a wielotomowego *Słownika społecznego*. „Klucz interpretacyjny” nie byłby istotny, gdyby hasła ogłaszane w poszczególnych tomach traktowane były „zdawkowo”, na podobieństwo haseł encyklopedycznych; staje się on istotny, jeśli opracowania mają formę rozbudowanych esejów liczących około dwudziestu stroniczek znormalizowanego maszynopisu; esejów zbudowanych wedle jednolitego schematu, prezentujące rozważania o istocie analizowanej kategorii, o jej dziejach, o głównych treściach z nią związanych, i – wreszcie – o zagadnieniach, które wiążą się z nią w praktyce. Całość opracowana jest na bazie refleksji teoretycznej, wzmacnianej namysłem nad praktyczną stroną, prezentowaną w dwudziestu hasłach przygotowywanych przez polskich uczonych reprezentujących nie tylko różne ośrodki i różne dyscypliny naukowe, ale także różne „wrażliwości badawcze”. Do „klucza interpretacyjnego” włączyliśmy także katolicką naukę społeczną, bowiem nie sposób pominąć dwudziestowieckiej spuścizny i bogactwa chrześcijaństwa.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanego tomu zadowoli Czytelników, dając im nie tylko okazję zapoznania się z naukowymi ujęciami ważnych problemów, z którymi zmaga się współczesny człowiek i zmagają się współczesne państwa oraz społeczeństwa, ale także wgląd w trudne niekiedy zagadnienia współczesności dokonywany z perspektywy katolickiej. Mamy też nadzieję, że docenią Oni trud polskich uczonych podejmujących oryginalny namysł nad nimi, nie ograniczających się do prezentowania cudzych jedynie przemyśleń, bo świadomych wagi dorobku intelektualnego rodzimej nauki.

Redaktorzy serii
Wit Pasierbek i Bogdan Szlachta

Wprowadzenie

Liberalna demokracja jest współcześnie typowym pojęciem zbiorczym odnoszącym się do zespołu wartości, praktyk i instytucji państw Zachodu. Jest też jednak centralnym pojęciem ustrojowym obejmującym pokłady historycznych znaczeń, a zarazem otwartym na przyszłość, co sprawia, że poddaje się ideologizacji i polityzacji. To z kolei oznacza, że różne siły polityczne mogą podejmować walkę o właściwą wykładnię, interpretację i użycie tego pojęcia. Liberalna demokracja zawsze miała i ma przyjaciół i wrogów, wydaje się jednak, że jak nigdy dotąd zyskuje współcześnie potencjał ustanawiania konkurencyjnych pozycji politycznych. Jeśli przyjąć, jak czynią to niektórzy Autorzy niniejszego opracowania, że liberalno-demokratyczny porządek społeczny i polityczny jest w istocie niedokończonym czy wręcz nigdy niezrealizowanym projektem, to jest on istotnym punktem odniesienia dla rozumienia i krytyki podejmowanych współcześnie praktyk w planie ustrojowym i społecznym. Brak politycznego zaangażowania, nieufność wobec elit politycznych i mechanizmów demokracji elektoratno-przedstawicielskiej oraz niskie zaufanie społeczne miałyby być czynnikami tworzącymi syndrom nakładających się na siebie przejawów zmęczenia demokracją. Kryzys wartości i instytucji liberalno-demokratycznych przejawiający się we wzroście popularności partii i rządów „populistycznych” postrzegany jest jako postępujący proces „dekonsolidacji demokracji” i „konstytucyjnej retrogresji” polegającej na powolnych i stopniowych zmianach nakierowanych równocześnie na ograniczenia w trzech obszarach:

wolnych i konkurencyjnych wyborów, wolności wypowiedzi i stowarzyszenia się oraz rządów prawa z sądową gwarancją stabilnego i przewidywalnego systemu prawnego. „Populizm”, „demokracja nieliberalna”, „intelektualny postfaszyzm”, „rewolucja konserwatywna” i „autokracja elektoralna” to tylko niektóre z mnożących się pojęć asymetrycznych wobec demokracji liberalnej. Obok konkurencyjnej walki o prawidłową wykładnię „liberalizmu” i „demokratyzmu” rosną społeczne oczekiwania wobec sprawujących rządy m.in. w zakresie bezpieczeństwa, realnych narzędzi egzekwowania odpowiedzialności politycznej, dostępu do informacji, problemów wynikłych z redefiniowania granicy między sferą publiczną i prywatną, a także antycypowania zagrożeń związanych z rozwojem technologii cyfrowej nowej generacji. Aktualny projekt liberalno-demokratycznego porządku miałyby w związku z tym być rozwijany w kierunku korekty republikańskiej lub agonicznej, dopełnienia tradycyjnych mechanizmów elektoralnych instytucjami o charakterze deliberatywnym, rozwoju praktyk obywatelskiej kontroli i nadzoru lub zmian w sposobach realizacji reprezentacji politycznej.

Autorzy tekstów zamieszczonych w prezentowanym tomie *Słowników społecznych* stawiają pytania o istotę, historię, diagnozę i rozwój projektu liberalno-demokratycznego, formułują uwagi o polityzacji pojęcia związanej z jego historycznością i otwartością. Identyfikują liczne aporie i napięcia od początku wpisane w próbę połączenia momentu „demokratycznego” z momentem „liberalnym”. Podejmują refleksję nad relacją między liberalnymi uprawnieniami i zasadą suwerenności narodu, nad przemianami w ramach współczesnych porządków prawnych w związku z przesunięciem akcentów z demokracji liberalnej na demokrację konstytucyjną. Rozważają krytyki wobec demokratycznego państwa prawnego kierowane z prawej i lewej strony sceny politycznej, śledzą postępujący proces jurydyzacji sfery rządzenia i polityzacji prawa, pytają o istotę konsolidacji i kanonizacji demokracji.

W Polsce modernizacja i wejście do obszaru powojennego konsensu liberalno-demokratycznego stało się równoznaczne z demokratyzacją i liberalną konstytucjonalizacją zgodnie z obowiązującym modelem ideowym i instytucjonalnym. Proces ten bywa analizowany w kategoriach dyskursu postkolonialnego, imitacji lub „permanentnej liminalności”, którą mają charakteryzować powtarzające się próby internalizacji i odrzucenia „zachodnich” norm. Autorzy tomu reprezentujący różne

dyscypliny naukowe (filozofię, prawo, nauki o polityce i socjologię) nie tylko poddają krytycznej analizie współczesne rozumienie demokracji liberalnej. Przez pryzmat odrębnego doświadczenia historycznego poszukują także źródeł projektu głęboko zakorzenionego we wspólnej historii intelektualnej. Jest to propozycja dopełnienia współczesnego namysłu nad kondycją państw demokratycznych poszukiwaniami w obrębie genealogii i przemian pojęć zasadniczych z punktu widzenia projektu liberalno-demokratycznego, które zarazem otwierają przestrzeń do dalszych pytań i problematyzacji.

Zapraszając do lektury tekstów, mamy świadomość rozległości debat prowadzonych w nauce światowej nad poruszonymi zagadnieniami. Wielość prac traktujących o nich sprawia, że każdy z Autorów zmagał się z problemem wskazania dzieł uznanych za podstawowe dla omawianych zagadnień. Z racji „ograniczeń redakcyjnych” zmuszeni byliśmy przenieść część z nich do zestawu literatury publikowanego po pierwszym haśle (jeśli Czytelnik nie odnajdzie przywoływanej w danym haśle pozycji w spisie po nim, to widnieje ona w spisie po haśle wprowadzającym).

Redaktorzy tomu
Anna Krzynówek-Arndt
Bogdan Szlachta

Anna Krzynówek-Arndt

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-5293-6829>

Bogdan Szlachta

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.659>

Demokracja liberalna: problematyczny projekt

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Badacze nie są zgodni co do momentu ustanowienia demokracji liberalnej. Zwykle uznają, że istnieje ona lub nawet jest obecnie w kryzysie. Jedni wspominają jednak, że pojawiła się ona przed pierwszą wojną światową lub po niej, skoro z projektem tak nazwanym mierzyli się ci, którzy mieli go za narzucany m.in. Niemcom przez zwycięskie mocarstwa. Inni głoszą, że ustanowił go konsens liberalno-demokratyczny zawarty po drugiej wojnie przeciw projektowi sowieckiemu. Istotę demokracji z przymiotnikiem „liberalna”, odmienną od wcześniej praktykowanej lub omawianej, znajduje się w złożeniu rozwiązania demokratycznego (większość określa treść prawodawstwa) z liberalnym, nakierowanym na ochronę podmiotowych praw jednostek.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Niekiedy wspomina się, że demokracja liberalna kształtowała się przez kilka stuleci w Europie i północnej Ameryce, łącząc rozwiązania jurydyczne, instytucjonalne, a nawet moralne czy raczej kulturowe. Jest to z pewnością projekt nowożytny, coraz bardziej problematyczny dla pokoleń kwestionujących jednak racjonalność podmiotów dyktującą im jakoby wiążący każdy z nich zakaz naruszania uprawnień posiadanych przez ludzi.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Zasadę większości znali już starożytni Ateńczycy, kładli oni jednak akcent nie na interesy jednostek, lecz

na dobro wspólnoty: pierwsze nie mogły ograniczać dążenia do realizacji drugiego. Czas dominacji partii masowych zdaje się wypierać „liberalność” mającą udoskonalać projekt Greków, chronić to, co indywidualne. Reprezentanci nie jednostki już bowiem reprezentują, lecz interesy partyjne. Demokracja liberalna jest problematyzowana m.in. z punktu widzenia prymatu ekonomii nad polityką, degradacji ładu konstytucyjnego, znaczenia historycznie i kulturowo określonych większości, relacji tego, co prawne i polityczne, do sfery religijnej.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Demokracja liberalna ewokuje rozmaite napięcia i paradoksy: zestawia tendencje bliskie ludowi lub zgoda w nim jakoby dominujące („populistyczne”) z „elitarnością” przez nie atakowaną, równość głosujących z wolnością upragnioną przez wyróżniających się, narodową choćby tożsamość z tym, co indywidualne, być może nieuwzględniające jej, pretensje ludu do „bycia suwerenem” z próbami włączenia go do szerszych struktur lub jego rozczłonkowania. Bodaj najbardziej jednak wybijają się kwestie relacji między prawem ustanawianym przez ogół (lud czy raczej jego przedstawicieli skupionych w partiach politycznych?) i niezbywalnymi jakoby i nienaruszalnymi uprawnieniami jednostek oraz między jakoby stałym i „neutralnym” prawem a pretensjami organów władzy sądowniczej do ustalania rzeczywistej jego treści.

Słowa kluczowe: demokracja liberalna, prawo, uprawnienie, podział władz, instytucje polityczne

Definicja pojęcia

Niepodobna orzec, od kiedy projekt wspominany w tytule jest realizowany, tak jak niepodobna podać jego określenia, na które wszyscy badacze zagadnień z nim związanych by się zgodzili. Niektórzy wspominają, że projekt ten kształtował się przez kilka nowożytnych stuleci: w XVII w. Thomas Hobbes miał wypracować koncepcję państwa jako bytu, który nie jest „czyjś”, osobiście króla (a równie dobrze lorda protektora znanego doświadczeniu Anglii jego czasów), lecz stanowi swoisty abstrakt ustanawiany przez jednostki po to, by chronił życie ich ciał, nie mógł natomiast zmusić ich do poświęcenia życia dla rządzącego lub wspólnoty politycznej; w XVIII w. Karol Monteskiusz i amerykańscy ojcowie założyciele mieli ustalić relacje między organami władzy publicznej, umożliwiające równoważenie się ich, wykluczenie dzięki temu procesów kumulowania władzy zagrażającej wolności obywateli już raczej niż poddanych, bo jednostek relacjonowanych do państwa, a nie do monarchii; w XIX w. Niemcy nade wszystko juryści mieli wypracować koncepcję państwa prawa (*Rechtsstaat*), kładącego akcent na prawne warunkowanie wszelkich poczynąń organów władzy publicznej; w XX w. wreszcie, po hekatombie drugiej wojny światowej i masowych mordach nie tylko w obozach koncentracyjnych, miano uznać prawa człowieka za pierwsze wobec prawa stanowionego przez państwa, bo wyrastające z przyrodzonej godności każdego człowieka i dlatego nieusuwalne i nienaruszalne.

Taka sekwencja nie jest jednak pełna. Dla liberalnego waloru demokracji, który odsłania się w planie instytucjonalnym, daleko istotniejsze niż podane elementy były koncepcja uprawnień przyrodzonych człowieka podana przez Johna Locke’a w wieku Hobbesa oraz koncepcja homogenicznego ludu czy narodu podana przez Jeana-Jacques’a Rousseau w wieku Monteskiusza i ojców założycieli. To z koncepcji Locke’a wyrasta przeświadczenie, iż każda jednostka posiada kilka uprawnień, z których tylko ona może korzystać, a które chronione są przez zakaz prawa natury znany nie tylko jej, ale także – co oczywiste – każdemu piastunowi władzy publicznej, nim związanego, nie stanowiącego zatem norm prawnych z naruszeniem takich uprawnień. To z koncepcji Rousseau wyrasta z kolei przeświadczenie, że lud lub naród określa swą „wolą powszechną prawodawczą” normy wiążące wszystkich członków ludu

bądź narodu, odpowiadające interesowi całości, do której należą; normy, które każdy obywatel, równy wobec wszystkich pozostałych, nieróżnicowany już przynależnością do któregoś ze stanów społecznych, winien honorować dla zyskania wolności wymagającej identyfikowania jego partykularnej woli z wolą ludu jako powszechną prawodawczą. Można dowodzić, że ze złożenia koncepcji Rousseau, kładącej akcent na prawodawczą funkcję całości, realizowaną choćby przez większość (francuski autor aktywny na kilka dekad przed wybuchem Wielkiej Rewolucji Francuskiej nie wskazywał jej jednak jako jedynej dopuszczalnej „instancji”, która miałaby „wykładać” interes ludu bądź narodu i odpowiednio do niego ustanawiać prawa), oraz koncepcji Locke’a gwarantującej każdej jednostce/ każdemu obywatelowi nienaruszalne uprawnienia, „wynikł” problematyczny dla wielu projekt demokracji liberalnej. Jeśli zgodzimy się z tą tezą, to uznamy zarazem, że w pierwszych stuleciach nowożytności, w wiekach XVII i XVIII, wypracowano tak prostą, arytmetyczną zasadę większości (opartą na agregowaniu głosów już to członków ludu, już to jego lub ich reprezentantów) służącą wskazywaniu prawodawczej woli całości, jak i zasadniczy rozdział między tym, co należy do jednostki/obywatela i nie może być naruszane przez większość ustanawiającą normy prawne, a tym, co podlega normowaniu. I to ustalenie jednak, i rozliczne inne ustalenia, wyrażane przez badaczy demokracji liberalnej jako swoistego projektu filozoficzno-politycznego, systemu politycznego, a nawet kulturowej propozycji ustalonej głównie w zachodniej Europie i północnej Ameryce, propozycji „zachodniej” zatem, budzą liczne zastrzeżenia, o czym informują Autorzy przedstawianych w niniejszym tomie haseł/esejów, zarówno filozofowie oraz socjologowie, jak i politolodzy oraz prawnicy.

Demokracja liberalna ujawniać się ma na wielu „poziomach” i stanowić przedmiot badań przedstawicieli licznych dyscyplin zaliczanych do nauk społecznych i humanistycznych. Niekiedy powiada się, że jest ona projektem politycznym wprawdzie, lecz nakierowanym na umożliwianie każdej jednostce realizowania przez nią jej autentyczności; że zatem służy lub ma (powinna) służyć nie celom politycznym, lecz każdej jednostce, chronić jej uprawnienia i wolności, umożliwiać jej samorealizację, której zagrażają wszelkie „ujęcia kolektywistyczne”, jak nacjonalizm czy komunizm, warunkujące poczynania jednostek wzorcami preferowanymi przez naród lub klasę. Wspomina się coraz częściej o potrzebie

zidentyfikowania wszelkich „maszyn uprzedmiotowiających” jednostki, przemieniających je z podmiotów w przedmioty czy rzeczy, a zarazem o potrzebie ich „rozbrojenia” dla „wyjarzmienia” jednostek, odzyskania ich podmiotowości. Kulturowe wzorce niesione przez polityczne wspólnoty, w których żyją jednostki, lub przez wspólnoty kościelne, do których one należą, traktowane bywają jako dla nich opresywne, im narzucane w formułach językowych nawet czy prawnych. Publiczna edukacja i media są często wskazywane jako „narzędzia uprzedmiotowiania”, kształtowania jednostek odpowiednio do wzorców preferowanych przez rządzących korzystających z różnych metod dla zyskania poparcia w przeprowadzanych w demokracjach liberalnych wyborach. Popularność zyskuje termin „populizm”, który ma określać podobne dążenia większości lub jej przywódców odwołujących się nie do interesu elit, lecz do przeświadczeń honorowanych przez większość ujawniającą się w niektórych aktach wyborczych również w „dawnych” już, jak się powiada, „utrwalonych” demokracjach liberalnych. Jeśli uznaje się, że jest on bliski tym, którzy zagrażają demokracji liberalnej dopiero od schyłku XX w., że oni powodują lub korzystają z procesu jej erodowania nie tylko w Wenezueli czy Turcji, ale także w Stanach Zjednoczonych Ameryki czy Włoszech, nie wspominając o Węgrzech i Polsce w pewnych okresach, to zarazem sugeruje się, że demokracja liberalna realizuje się zaledwie od kilkadziesiątu lat, zapewne – choć przecież nie po naszej, polskiej stronie „żelaznej kurtyny” – po zakończeniu drugiej wojny światowej, być może nawet po wydarzeniach 1968 r. albo dopiero po „upadku komunizmu” w 1989 i kilku kolejnych latach. Zakłada się jednak, że nie tylko realizuje się ona w państwach zwanych ongiś kapitalistycznymi oraz upodabniających się do nich ongiś socjalistycznych (w dawnych „demokracjach ludowych”), ale że winna się realizować we wszystkich państwach, jakby projekt demokracji liberalnej był uniwersalnie ważny czy powszechnie obowiązujący.

Choć na „szerzenie demokracji liberalnej” w świecie wydawane są znaczne środki, po które chętnie sięgają nie tylko pretendenci polityczni, ale także liczne organizacje pozarządowe, to w niektórych społeczeństwach budzi się wobec takich prób sprzeciw równie stanowczy, jak wobec tezy, iż prawa człowieka są stosowalne w każdej kulturze. Zarówno w tych przypadkach, jak i w wielu innych – dość wspomnieć krytyczne spoglądanie w demokracjach liberalnych na używanie przekonań

religijnych w argumentacji podawanej w sferze publicznej – wskazuje się na próby narzucania przez „Zachód” liberalnego raczej niż demokratyczno-liberalnego projektu kulturowego przedstawicielom innych kultur. Liberalny projekt ma walor indywidualistyczny, kładzie akcent na różnorodność, odmienności jednostek ujawniające się w rozmaitych sferach, często uzasadniające roszczenia o ich legalizację, uznanie, że odmienności takie winny być chronione jako uprawnienia posiadane przez jednostki. Mnożenie generacji praw człowieka to jeden z przejawów postępującego procesu indywidualizacji osłabiającego poczucie wspólnego dobra zbiorowości żyjących od pokoleń na pewnych terytoriach, kojarzących je nie tyle lub nie tylko z prawami jednostki, ile z jej powinnościami wobec zbiorowości. Zagadnienie to bywa odnoszone do szczególnych procesów wzmagających się od schyłku XVIII w. odchodzenia od etyk koncentrujących się na obowiązkach na rzecz etyk eksponujących swobodę jednostek w zakresie ustalania przez nie swych partykularnych korzyści oraz traktowania prawodawstwa jako źródła jedynych powinności; powinności wskazywanych przez uczestników legislacji, których adresatami stawały się coraz liczniejsze jednostki.

Analiza historyczna pojęcia

Locke wskazał kilka uprawnień przyrodzonych posiadanych przez każdego człowieka (do życia, zdrowia i wolności), zauważając, że już w stanie natury, gdy nie było jeszcze żadnych grup społecznych ani nie wykształciła się kultura, każdy mógł posiadać czwarte uprawnienie – do własności rzeczy nabytych własnym trudem. Uprawnienie to pojmował „negatywnie”, jako pozostające w dyspozycji tylko tej oto uprawnionej jednostki, której nikt nie mógł zmuszać (nakłaniać zwłaszcza przez stosowanie przemocy) do korzystania z nich w określony sposób, ale też nikt nie mógł wspomagać w realizacji powziętych przez nią wyborów. Takie ujęcie uprawnień pozwalało wyznaczyć obszar „negatywnie pojmowanej wolności” jednostki, w który nikt nie mógł wkraczać z racji – znanego mu – zakazu prawa natury bądź prawa rozumu, zakazu naruszania uprawnień przyrodzonych. Właśnie ono zdaje się wzorem pojmowania „liberalności” w późniejszych projektach demokratycznych. W odniesieniu do niego Locke nie tylko oczekiwał zachowań jednostek

nienaruszających uprawnień/wolności innych jednostek, ale także prawodawstwa interpretującego jedynie ten zakaz, lecz go niezminiającego ani nienaruszającego, nawet gdy kształtuje je większość. Postawienie tej granicy prawodawcy miało istotne znaczenie, choć już Locke zdawał sobie sprawę, że rozumność prawodawcy może być równie problematyczna jak rozumność jednostki, która opuszcza stan natury, by wreszcie nie poddawać się własnej interesowności w interpretowaniu zakazu prawa natury i nie być sędzią we własnej sprawie. Społeczeństwo cywilne było tworzone przez jednostki i pojawiało się dla zagwarantowania spokojnego korzystania przez nie z uprawnień nienadawanych ani przez nie, ani przez „państwo”. Było ono ich tworem i im miało służyć, dokładniej zaś korzystaniu przez nie z im jedynie poddanych „sfer wolności”. Niekiedy do takiego ujęcia „dokładano” instytucje, które miały spełniać funkcje przekazane społeczeństwu cywilnemu, nie wkraczając w takie „sfery”, ale też nie realizując żadnych „celów publicznych”, wyższych jakoby nad cele bliskie poszczególnym jednostkom. Pytanie o „państwo minimalne” będzie wciąż podnoszone w demokracjach liberalnych, mimo że ujęcie Locke’a zostanie przekroczone przez utylitarystów, wskazujących – jak John Stuart Mill – że wspomagać należy rozwój jednostek, są one bowiem członkami całości rozwijającej się i doskonalącej.

W połowie XIX w., gdy nie miało jeszcze być demokracji liberalnej – „negatywne” ujęcie zostało zarzucone przez liberałów, którzy coraz częściej odwoływali się do rozwoju społecznego i podążali w kierunku „państwa dobrobytu” czy nawet „państwa opiekuńczego”. Nie tylko odwołania do projektu Hobbesa, eksponującego jednak bezpieczeństwo życia ciała i ograniczającego z tego powodu uprawnienia jednostek, ale także wizja rozwijającego się społeczeństwa możliwie nieskonfliktowanego, być może nawet jednorodnego, realizowana w Niemczech Bismarcka i Francji republikańców schyłku XIX w., wskazywały coraz wyraźniej na zależność wyborów jednostek od „interesów państwa”, które – jak zwracano wówczas uwagę – staje się coraz bardziej wszechobecne i dąży do osłabienia jednostek, niwecząc choćby ciała pośredniczące między nim i nimi. Państwo miało już teraz wspomagać obywateli w dbałości o zdrowie ciała i kształcenie umysłów, w podróżowaniu, lecz także w korzystaniu z posiadanych rzeczy. Miejsce „negatywnie” pojmowanych uprawnień zajmowało ich „pozytywne ujęcie”, bo i wyborów miały dokonywać

jednostki wykształcone w jednaki sposób w szkołach publicznych, prowadzonych przez państwo, i ich wybory miały być przez nie wspierane zasobami publicznymi.

Te przemiany, zajmujące głównie historyków i socjologów polityki, odzwierciedlały głębszy proces ujednolicania obywateli, upowszechniania kultury czy – jak mawiali niektórzy niemieccy zwłaszcza autorzy w rodzaju Tomasza Manna – „cywilizowania”. Tożsamość narodowa była nieistotna dla „cywilizatorów”, bo ponad nią znajdowano cywilizację (której treści ujawniali pisarze i dziennikarze, artyści i akademicy) wyznaczającą uniwersalnie ważne wzorce. Sprzeciw wobec „cywilizatorów” kojarzonych właśnie z chwalcami demokracji liberalnej, wymagającymi krytycznego przemyślenia wzorców od dawna powielanych przez członków rozwijających się przecież społeczeństw, był odbierany jako zapowiedź niebezpiecznych tendencji kolektywistycznych, zwłaszcza nacjonalistycznych. Nie tyle realizacja kolektywizmu typu sowieckiego (często przecież ukazywanego jako sprzyjający demokracjom liberalnym lub do nich mającego się upodobnić, bo nastawionego na przyszłość, rozwój, postęp wręcz), ile odwoływanie się do narodu lub Kościoła ukazywano jako zagrożenie dla wolności jednostek wsłuchujących się w głos przebrzmiałych już „autorytetów”. To nie dzisiejsze dopiero problemy, ale kwestie, które dyskutowano już w okresie międzywojennym: wobec upowszechniania prawa wyborczego coraz liczniejsze jednostki uczestniczyć miały w wyłanianiu reprezentantów lub w legislacji, grupy zaś nie miały być reprezentowane. To wskazywanie i zabezpieczanie praw jednostek miało być ich udziałem, a nie dbanie o całość lub grupy, do których należały. Prawo służyć miało im raczej niż całości: pozytywiści i normatywiści prawniczy zwracający uwagę na formalne walory prawa nie bili na alarm, czynili to jednak ich krytycy, eksponujący istnienie złożonych stosunków społecznych i dążeń psychicznych jednostek i grup, uwarunkowań kulturowych, a nawet religijnych. Spory sprzed drugiej, a nawet pierwszej wojny światowej zapowiadały już kłopot do dzisiaj trawiący demokrację liberalną, wynikający z „niedookreśloności” wolności i praw jednostek, które miałyby być w niej chronione. Pozostawiając na marginesie zagadnienie potęgujące się w społeczeństwach wielokulturowych, rodzące pytanie, czy ich państwa będą chronić takie identyczne wolności i prawa obywateli zakorzenionych w różnych kulturach, powiedzmy jedynie, że uznany

politolog Robert Dahl wymienił ongiś sześć zasad właściwych demokracji liberalnej (rząd przedstawicielski, wolne wybory, powszechne prawa wyborcze, wolność słowa, dostęp do informacji i swoboda zrzeszeń), nie znajdując w nich ani prawa do życia, ani prawa prywatnej własności (Dahl, 1995, s. 310–311). Dahl zdawał sobie sprawę, że w liberalnej demokracji nie włada lud, który wybiera tylko i ewentualnie „obala rządzących jako pluralistyczne, dynamiczne społeczeństwo” (Dahl, 1995, s. 366); współcześni mu autorzy schyłku XX w. kładli w związku z tym akcent nie na aktywność ludu/narodu wpisywanego w konstytucjach jako „suweren” czy wręcz jako ich twórca, lecz na „urządzenia instytucjonalne” ograniczające arbitralność nade wszystko władzy wykonawczej (jakby tylko jej organy miały zagrażać uprawnieniom wspomnianym przez Locke’a). Właśnie takie „urządzenia” są często brane pod uwagę w przeróżnych rankingach demokracji raczej niż demokracji liberalnej, które tworzy m.in. Freedom House (mniej niż połowa państw świata ma być demokracjami). One też mają dla wielu jej zwolenników decydujące znaczenie: „liberalni kosmopolici”, którzy pragną rozciągnąć własne rozwiązania na sferę stosunków międzynarodowych, dążą do

„zapewnienia prymatu prawa nad siłą i sprawowaniem władzy” kosztem tego, co scala zbiorowości, kosztem ich tradycji, religii itd., podejmując w istocie starania o spełnienie uniwersalnie ważnego jakoby „ideału instytucjonalnego” (Mouffe, 2008, s. 108).

Nie zauważają oni lub nie cenią podstaw, na których różne zbiorowości wspierają swe tożsamości, krytykują zatem „nacionalistów” lub „populistów” jako tych, którzy pragną zatrzymać tendencję konieczną, „uniwersalizującą” czy właśnie „kosmopolityzującą”.

Ujęcie problemowe pojęcia

Gdy na przełomie lat 80. i 90. XX w. rozpadał się blok komunistyczny, przekonywano, że upowszechnienie tego, co zwie się demokracją lub demokracją liberalną, to kwestia czasu; że odzyskujące wolność ludy budować będą zręby sprawdzonego i skutecznego rozwiązania zapewniającego wzrost ekonomiczny i pokojową alternację rządzących, a zwłaszcza prawa i wolności jednostkom biorącym udział

w decydowaniu politycznym i swobodnie wybierającym przedstawicieli. Wspominano o „końcu historii”, który miał nastąpić, gdy demokracja liberalna zapanuje powszechnie, a wraz z nią nastanie świat bez konfliktów, niezakłóconej współpracy, przyjaznych sobie ludzi i ludów, zatem świat pojednany. Mimo zachowania podziału na wiele państw ufano, że zanik dwubiegunowego świata doby zimnej wojny umożliwi otwarcie granic oraz rozwój gospodarczy pozwalający zaspokoić coraz więcej potrzeb: nastąpi pojednanie dawnych przeciwników, którzy uznają, że warto raczej się bogacić niż walczyć o idee, religie czy przewagę nad innymi. Jeden świat, mimo mnogości narodów i kultur, religii i interesów, miał być podtrzymywany przez instytucje wspomagające wzrost, usuwające przeszkody, pomagające zmieniającym się narodom kroczyć drogą szybkiego rozwoju. Lecz właśnie w tym świecie, w którym państwa mają należeć do społeczności międzynarodowej ostrzegającej albo nawet wpływającej na bieg spraw w poszczególnych państwach, rodziły się radykalne ruchy (anty- i alterglobalistyczne), niektórzy akademicy zaczęli formułować sądy o kryzysie lub erozji demokracji liberalnej atakowanej przez „populistów”, obcej niektórym kulturom różnym od zachodniej, honorującym rozwiązanie demokratyczne (rządy większości), lecz nie liberalne (kładące akcent na pozycję jednostki kosztem wspólnoty, na prawa kosztem powinności wobec niej i innych jednostek). I „populiści”, i niechętni indywidualizmowi zachodniemu uczestnicy niektórych kultur mają dążyć do zbudowania nieliberalnej demokracji, cofać się, jakby projekt przez nich kontestowany był niesiony przez „koniecznie dokonujący się postęp polityczny”, dzięki któremu jednostki uprzedmiotowiane dotąd choćby skutkiem osadzenia w strukturach, poddania politycznym, kulturowym albo kościelnym autorytetom, wreszcie się wyzwalały. Krok ku nieliberalnej demokracji miałby wywoływać ich ponowne uprzedmiotowienie lub wręcz ich ponowne zniewolenie.

Niekiedy zwraca się uwagę nie tylko na kluczowe znaczenie prymatu „ekonomii” nad „polityką”, ale także na utrzymywanie się demokracji liberalnej dzięki temu, że zasobniejsi nie rezygnują z wytwarzania dóbr, mnożenia bogactw, którymi dzielą się z „resztą”. Demokracja ma bowiem tracić liberalne dookreślenie, gdy rządzący uwzględniają głównie żądających większych udziałów jako większościowa grupa elektorów kosztem wolnego rynku i prywatnej własności. Niekiedy zagrożenie dla momentu liberalnego formułuje się ogólniej, wychodząc poza

kontekst zasobów, a przez to wykracza się poza analizę stwierdzonego ponad dwa tysiące lat temu napięcia między oligarchią a demokracją i wkracza na pole debaty o pluralności i jednorodności, o możliwości realizowania się postulatywnie przez każdą z jednostek na różnych polach, o jej spełnianie się kosztem tego, co wspólne. Gdy powiada się, że demokracja kładzie akcent na społeczeństwo raczej niż na jednostkę, a liberalizm ją właśnie czyni punktem oparcia, to zapowiada się, że społeczeństwo winno honorować jej prawa i wolności, a nawet pomagać każdej jednostce w ich realizacji, nawet kosztem swej spójności (Sartori, 1994, s. 470). W ten sposób porzuca się refleksję o dystrybucji, znaną już Ateńczykowi Arystotelesowi, i wszczyna debatę o tożsamości, którą ma przyjmować dla siebie jednostka mimo swej zbiorowości, kosztem dominujących w niej wzorców postępowania wspólnym ongiś jej członkom. Tak pojmowana demokracja liberalna jest już kontestowana nie przez ubogich, ale – jako twór jednej z kultur – przez niektórych przedstawicieli innych kultur, nieuczestniczących wcześniej w doświadczeniu „demokratyczno-liberalnego świata zachodniego” albo – jako odpowiadająca grupom z dawna dominującym – przez dążących do jego przebudowy dla uwolnienia siebie od tego, co zbyt dawne, być może opresywne, a w każdym razie utrudniające realizowanie się jednostek. Nie tylko z punktu widzenia kontestatorów demokracja liberalna przemienia się w środowisko, w którym toczy się gra powodujących się partykularnymi interesami aktorów politycznych o kontrolowanie „instrumentalnej maszynerii” zwanej popularnie „państwem”; gra, której już nie ograniczają nienaruszalne uprawnienia Locke’a ani rozumność obecna w umyśle każdego człowieka.

Obok narastających nierówności ekonomicznych wymienia się dodatkowe czynniki mające powodować wręcz stopniową degradację porządku konstytucyjnego demokracji liberalnej. Polaryzacja polityczna sprawia, że uczestnicy demokratycznej gry przestają traktować siebie jako uczestników debaty nastawionej na osiągnięcie choćby nietrwałych kompromisów, a stają się reprezentantami emocjonalnie nacechowanych bipolarnych opozycji. Pogłębia się nieufność społeczna, a poważne błędy z zakresu polityk publicznych, abdykowanie z zarządzania sprawami państwa powodują rosnącą nieufność do rządu. Stopniowy rozkład konstytucji rozumianej jako całościowy ład normatywny i instytucjonalny według niektórych badaczy staje się podglebiem dla

„poważnej gry konstytucyjnej” (*constitutional hardball*), w której gracze polityczni przekonani o tym, że przegrana nieodwracalnie pozbawi ich zajmowanej pozycji, podejmują praktyki na granicy konstytucyjnej legalności, czego przykładem są działania nastawione na ponowne przeliczanie głosów wyborczych i podważanie tym samym legitymacji ciał kolegialnych pochodzących z wyborów demokratycznych. Proces ten prowadzi do osłabienia demokratycznych instytucji, a ostatecznie do kryzysu konstytucyjnego. Określenie to bywa używane i nadużywane w dyskursie publicznym na oznaczenie poważnych sporów dotyczących wykładni konstytucji, może też jednak iść dalej w stronę właściwego kryzysu, gdy przedstawiciel władzy publicznej, przejmując władzę nad interpretacją prawa, odmawia wykonania orzeczenia sądowego. Konstytucyjna liberalna demokracja zasadzająca się na kompromisie między interesami, konsensualnym dochodzeniu do porozumienia poprzez procedury wynikające z liberalnych praw podstawowych, przy włączeniu w polityczne kształtowanie opinii i woli nieformalnych kanałów społeczeństwa obywatelskiego, staje się tym samym przenikalna dla logiki forsowanej przez przeciwników liberalnej demokracji. Piszący w 1932 roku Carl Schmitt (2015, s. 150) wskazywał, jak doprowadzony do ostatecznych konsekwencji system legalności parlamentarnego państwa prawodawczego sprawia, że „konstytucja rozpada się na sprzeczne składniki i możliwości wykładni”, a „każda z walczących grup opanowuje tę część konstytucji i te jej słowa, które uzna za najodpowiedniejsze do rzucenia na ziemię opozycyjnej partii także w imieniu konstytucji”. Dyskusje nad przyszłością liberalnej demokracji w jej konstytucyjnej odsłonie zdają się sugerować porażkę projektów postulujących „pokojowe” wprowadzenie do, z założenia otwartej, pluralistycznej, komunikacyjnie kształtowanej sfery publicznej, logiki demokratycznego agonizmu.

Demokracja liberalna ukierunkowana na ochronę już nie uprawnień jednostkowych, lecz praw różnorodnych mniejszości przed potencjalnie zagrażającą im większością pozostaje otwarta na pytania o obecność silnie nacechowanych światopoglądowo stanowisk i pozycji. Jednocześnie pojawiają się pytania o miejsce historycznie i kulturowo określonych większości tudzież przesunięcie w kierunku przenikających się, niestabilnych i płynnych większości formowanych na podstawie kryteriów innych niż etyczno-kulturowe lub racjonalność komunikacyjna.

W kontekście powojennej zachodnioniemieckiej debaty wokół tożsamości narodowej i odpowiedzialności historycznej wypracowana została koncepcja *Verfassungspatriotismus*. Pojęcie to, po raz pierwszy zastosowane przez Dolfa Sternbergera w 1970 r., powiązane zostało następnie z szerszym projektem budowy postnarodowej, postkonwencjonalnej i postpartykularnej kultury politycznej. Patriotyzm konstytucyjny w opozycji do tego, co kulturowo, etnicznie, narodowo i historycznie partykularne, podstawowym obiektem obywatelskiej lojalności czynił obowiązującą konstytucję, a dokładnie fundamentalne zasady ustrojowe i procedury stanowiące kanał dla odpodmiotowionej, rozproszonej i anonimowej suwerenności ludu. Uniwersalne zasady dystynktywne dla liberalno-demokratycznego konstytucjonalizmu w warunkach „postnarodowej konstelacji” miałyby zostać zinterpretowane w kontekście każdorazowo odmiennych doświadczeń historycznych i przedpolitycznych wartości charakterystycznych dla wielu odmiennych form życia. W rezultacie partykularne doświadczenia i wyznawane wartości wrzucone w wir konstytucyjnie gwarantowanej procedury komunikacyjnego dochodzenia do porozumienia miałyby dawać rękojmnię integrującej siły wspólnej kultury politycznej, wykluczając charakterystyczne dla większości społeczeństwa, a zatem hegemoniczne jakoby rozumienie treści wiązanych głównie z suwerennością narodu i prawami człowieka. Suwerenność narodu w kontekście tez o zniesieniu państwa narodowego i poszukiwań alternatywnych form solidarności społecznej bywa traktowana jako dyskryminujący i stereotypizujący czynnik wykluczania tego, co obce, i marginalizowania mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych.

W moralnie i religijnie zróżnicowanych społeczeństwach liberalna demokracja łączy się z przyjęciem modelu tzw. sekularyzmu liberalno-pluralistycznego nakierowanego na dwa równorzędne cele: na poszanowanie równej moralnej wartości obywateli i na ochronę wolności sumienia. W odróżnieniu od modelu laickiego ukierunkowanego na cele emancypacyjne i konstruowanie homogenicznej tożsamości polityczno-obywatelskiej, sekularyzm liberalno-pluralistyczny ani nie zakłada, ani nie uznaje za pożądane – czy chociażby realizowalne – pełnej neutralności światopoglądowej państwa. Nie negując tezy o „odczarowaniu świata”, zarazem uznaje się wzajemny związek między przywiązaniami religijnymi czy wyznaniowymi a tożsamością polityczną. Znaczenie wymiaru „sakralnego” jest tu jednak znacznie poszerzone, obejmuje

nie tylko tradycyjne religie, ale również poza-, a nawet antyreligijne „wyznania” i doktryny, jak np. francuski republikanizm z jego *laïcité*. Odrzucenie laickiego modelu sekularyzmu na rzecz sekularyzmu pluralistycznego wiąże się jednak ze zniesieniem uprzywilejowanej pozycji przekonań religijnych i przekonań wywodzonych z pozareligijnych, filozoficznych i moralnych doktryn w porównaniu z innymi typami przekonań często o charakterze sytuacyjnym, niepowiązanymi z jakąkolwiek spójną doktryną religijną czy świecką. W kontekście prawnej dyskusji dotyczącej wyłączeń światopoglądowych (*accomodations/exemptions*) uzasadnioną podstawą roszczeń o wyłączenie/dostosowanie byłyby zatem wszystkie te przekonania i przywiązania, które w danym kontekście mają zasadnicze znaczenie dla moralnej integralności grup w społeczeństwie, określonych przez dowolne przekonania kojarzone z określonymi wizjami świata i mające nadawać znaczenie i cel życiu. Wedle skrajnych poglądów prawnej ochronie z racji wolności sumienia miałyby podlegać wszystkie przekonania, jakie grupy i żyjące w nich jednostki żywią w odniesieniu do wyrosłych na gruncie krytycznej refleksji ostatecznych pytań o sens życia.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Demokracja liberalna to dzisiaj zasadniczo demokracja konstytucyjna; apeluje już ona nie do prawa natury mającego chronić nienaruszalne uprawnienia, lecz do konstytucji jako źródła ich praw (także politycznych) i wolności. Prawa te i wolności wciąż bywają uznawane za wyznaczające granice dopuszczalnej aktywności prawodawcy. Ich zestaw jest jednak mniej precyzyjny niż w projekcie Locke’a, wywodzony z woli różnie pojmowanego prawodawcy (lud pojawiający się w roli „ustrojodawcy” lub różnie kreowana „konstytuanta” pełniąca taką funkcję). Demokracja konstytucyjna nie zna już żadnego z dwóch elementów znajdujących w projekcie Locke’a, co rodzi choćby pytanie o to, czy lud lub działający w jego imieniu zawsze będą w stanie akceptować, a zwłaszcza realizować zestaw praw i wolności jednostek? Nadto, czy każdy lud („naród polityczny”) przyzna im identyczne i mające taki sam zakres prawa i wolności, czy też każdy uwzględniac będzie to, co

Hans Kelsen nazwał „różnicowanymi roszczenia stanu faktycznego” (Kelsen, 1936)?

Popularne książki zwolenników tezy o „końcu ideologii” z przełomu lat 80. i 90. XX w. pełne były zapewnień, że krach próby komunistycznej osłabił przywiązanie dużej części elit zachodnich do kolektywistycznych ujęć. Krach ten umocnił przekonanie, że „ideologiczne kwestie” nie są już i nie będą istotne w zwycięskiej demokracji liberalnej, a co za tym idzie, iż poboczny będzie problem, która partia polityczna będzie rządzić (Lipset, 1995, s. 433). Autorzy takich opracowań orzekali, że „podstawowy konsens w kwestii ogólnych wartości politycznych – aprobowany równość, skuteczność demokracji i jej procedury – zapewnia legitymizację istniejącym rozwiązaniom politycznym i społecznym” i jako taki nie jest objawem kryzysu, lecz raczej przywiązania do demokracji liberalnej jako rozwiązania niekwestionowanego (Held, 2010, s. 244). Rozwiązania, które nie ustanawia doskonałego ustroju politycznego, ale najlepszego z możliwych, jakie może praktykować człowiek nawet w społecznościach, które dotąd go nie znały z racji odległości kulturowych albo dominacji sił mu przeciwnych (Hoppe, 2006, s. 179–184).

Debata o miarach przyjmowanych przez prawodawcę w demokracji liberalnej (lud lub jego przedstawiciele skupieni w partiach politycznych) dotyka nie tylko kwestii podziału władz i relacji między organami różnych jakoby jej rodzajów – z pytaniem, czy władza sądownicza nie zgłasza zbyt daleko idących pretensji do ustalania jego treści (m.in. Pokol, 2021) – ale także zagadnienia bardziej podstawowego: negocjowalności wszelkich jego rozstrzygnięć. Wobec dominacji rozwiązania agregacyjnego (łączenie głosów motywowanych choćby emocjami, niewspartych dokładnym rozeznaniem sprawy, programów politycznych kandydatów zgłaszanych przez partykularne partie itd.) zgłaszane są koncepcje demokracji deliberatywnej, które mają uchylić to niedomaganie. Nie są one jednak wpływowe, bo za daleko bardziej adekwatne dla współczesnej demokracji (jednak czy wciąż liberalnej, skoro granice wskazywane ongiś przez liberałów utrudniają swobodne konkutowanie politycznych graczy o dominację?) uznaje się już często rozwiązanie agoniczne, ponawiające w istocie Leninowskie pytanie: kto kogo w sferze politycznej? W celu ochrony demokracji konstytucyjnej poddana logice politycznej walki między opozycyjnymi siłami balansującymi na granicy konstytucyjnej legalności proponuje się jej zabezpieczenie

poprzez niezależne wobec nich instytucje i praktyki. W wymiarze demokracji postuluje się uzupełnić instytucje elektorarno-przedstawicielskie dodatkowymi formami obywatelskiego nadzoru, czujności, społecznych organizacji strażniczych, audytowych i ewaluacyjnych, tworząc system „zorganizowanej nieufności”. W wymiarze konstytucyjnym organy kontroli państwowej i ochrony prawa miałyby zostać rozbudowane o instytucje nadzorujące wybory, antykorupcyjne i regulacyjne, tworząc łącznie „czwartą władzę”. Jako niezależne od wpływów partyjno-politycznych i z własnym umocowaniem w woli wyborców miałyby one stanowić wersję współczesnego „eforatu” wyposażonego nawet we władzę unieważnienia decyzji rządu. Próby urzeczywistniania podobnych form władzy negatywnej i nadzorczej sugerują, że choć zaprojektowane jako mechanizmy ochronne, w rzeczywistości mogą zagrażać demokracji konstytucyjnej, funkcjonując jako legalistyczna fasada polityczne walki. Uwaga zatroskanych o przyszłość demokracji liberalnej zwraca się wówczas ku przed- i pozainstytucjonalnym zabezpieczeniom ukierunkowanym na rozwój obywatelskich kompetencji i sprawności, wykraczając jednak tym samym poza granice projektu liberalno-demokratycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, J. (1794). *A Defence of the Constitution of Government of the United States of America, Letter IV. Biscay*. T. 1. London: John Stockdale.
- Arendt, H. (1989). *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg & M. Sza-wiel. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Profesjonalne.
- Bobbio, N. (1998). *Liberalizm i demokracja*. Przeł. P. Bravo. Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak; Fundacja im. Ste-fana Batorego.
- Böckenförde, E.W. (1994). *Etos nowoczesnej demokracji a Kościół*. W: E.W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*. Przeł. P. Kaczorowski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bohman, J. (1998). The coming of age of deliberative democracy. *The Journal of Political Philosophy*, 6(4), 400–425.
- Cannihac, H. (2022). Illiberal, anti-liberal or post-liberal democracy? Conceptualizing relationship between populism and political liberalism. *Political Exchange Research*, 4(1), art. 2125327.

- Carothers, T., & Harnett, B. (2024). Misunderstanding Democratic Backsliding. *Journal of Democracy*, 35(3), 24–37.
- Castillo-Ortiz, P. (2019). The Illiberal Abuse of Constitutional Courts in Europe. *European Constitutional Law Review*, 15(1), 48–72.
- Chmieleński, M. (2024). *Kreacja prawa. Prawodawstwo między społeczną użytecznością a rozsądną zgodą*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Cianetti, L., & Hanley, S. (2021). The End of the Backsliding Paradigm. *Journal of Democracy*, 32(1), 66–80.
- Cochin, A. (2018). *La Machine révolutionnaire*. Paris: Tallandier.
- Cohen, J. (1989). Deliberation and democratic legitimacy. W: A. Hamlin & P. Pettit (red.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State* (s. 17–34). Oxford: Basil Blackwell.
- Constant, B. (1815/2003). *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Constant, B. (2008). *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów*. Przeł. A. Dwulit. Warszawa: Fundacja ResPublica.
- Cooter, R., & Gilbert, M. (2022). *Public Law and Economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Coppedge, M. (2017). Eroding Regimes: What, Where and When? *V-Dem Working Paper*, 57. Gothenburg: The Varieties of Democracy Institute, University of Gothenburg.
- Dagens, C. (1989). *L'Église à l'épreuve de la Révolution: actes de l'Association des juristes catholiques poitevins*. Paris: Téqui.
- Dahl, R.A. (1995). *Demokracja i jej krytycy*. Przeł. S. Amsterdamski. Warszawa–Kraków: Fundacja im. Stefana Batorego; Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Derrida, J. (1992). *Kres człowieka*. W: *Pismo filozofii*. Przeł. P. Pieniążek (s. 129–160). Kraków: Inter Esse.
- Dicey, A.V. (1982). *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Dixon, R., & Landau, D. (2019). 1989–2019: From democratic to abusive constitutional borrowing. *International Journal of Constitutional Law*, 17(2), 489–496.
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row.
- Dryzek, J.S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Eagleton, T. (2010). *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Escande, R. (2008). *Le livre noir de la révolution française*. Paris: Les Edition du Cerf.
- Esmein, A. (1904). *Zasady prawa konstytucyjnego*. Przeł. K. Luto-
stański & W. Konopczyński. Warszawa: Skład Główny w Księgarni
Naukowej.
- Flis, A. (2011). Kościół i demokracja w nowożytnej Europie. *Estetyka
i Krytyka*, 23, 265–283.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*.
Przeł. T. Komendant. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (2020). *Troska o siebie*. Przeł. T. Komendant. Gdańsk:
Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Fukuyama, F. (1997). *Koniec historii*. Przeł. T. Bieroń & M. Wichrowski.
Kraków: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Fukuyama, F. (2019). *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamo-
ściowa i walka o uznanie*. Przeł. J. Pyka. Poznań: Dom Wydawniczy
Rebis.
- Garlicki, L. (2016). *Sądy a Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*. War-
szawa: Wolters Kluwer Polska.
- Gaxotte, P. (2001). *Rewolucja francuska*. Przeł. J. Furuhielma, A. Zawil-
ski, & E. Kuczkowska. Gdańsk: Arche.
- Graber, M.A., Levinson, S., & Tushnet, M.V. (2018). *Constitutional
democracy in crisis?* New York: Oxford University Press.
- Gray, J. (2001). *Po liberalizmie*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Habermas, J. (1973a). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1973b). Wahrheitstheorien. W: H. Fahrenbach (red.),
Wirklichkeit und Reflexion (s. 211–265). Pfullingen: Neske.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu
wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*.
Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hallowell, J.H. (1993). *Moralne podstawy demokracji*. Przeł. J. Marcin-
kowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Halmi, G. (2019). Populism, authoritarianism and constitutionalism.
German Law Journal, 20(3), 296–313.
- Hazon, Y. (2018, 6 kwietnia). The Dark Side of the Enlightenment. *Wall
Street Journal*. [https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-
-enlightenment-1523050206](https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206).
- Held, D. (2010). *Modele demokracji*. Przeł. W. Nowicki. Kraków: Wydaw-
nictwo UJ.
- Himmelfarb, G. (2018). *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie
i amerykańskie oświecenia*. Przeł. K. Wudarska. Warszawa: Teologia
Polityczna.

- Hoppe, H.-H. (2006). *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu moralnego*. Przeł. W. Falkowski & J. Jabłecki. Chicago–Warszawa: Fijorr Publishing.
- Huntington, S.P. (1995). *Trzecia fala demokratyzacji*. Przeł. A. Dziurdziuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jan Paweł II (1987). Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- Jan Paweł II (1991). Encyklika *Centesimus annus*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Jan Paweł II (1993). Encyklika *Veritatis splendor*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Jan Paweł II (1995). Encyklika *Evangelium vitae*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Jan XXIII (1964). Encyklika *Pacem in terris*. Paris: Société d'Éditions Internationale.
- Jellinek, G. (1924). *Ogólna nauka o państwie*. Przeł. M. Balsigierowa & M. Przedborski. Warszawa: Księgarnia F. Hoessicka.
- Kant, I. (2015). *Metafizyka moralności*. Przeł. E. Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kelsen, H. (1936). *O istocie i wartości demokracji*. Przeł. F. Turynowa. Warszawa: Księgarnia Powszechna.
- Kelsen, H. (2014). *Czysta teoria prawa*. Przeł. R. Szubert. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kmieć, M. (2020). Niezmiennność nauczania Kościoła Katolickiego o wolności religijnej. *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka*, 24, 167–190.
- Koselleck, R. (2009). *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*. Przeł. J. Merecki & W. Kunicki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Laebens, M., & Lührmann, A. (2021). What halts democratic erosion? The changing role of accountability. *Democratization*, 28(5), 908–928.
- Leon XIII (1881). Encyklika *Diuturnum illud*. <https://pelagiusasturiensis.wordpress.com/leon-xiii-diuturnum-illud-pl/>.
- Leon XIII (1895). *Longinqua*. Encyclical of Pope Leo XIII on Catholicism in The United States, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_06011895_longinqua.html.

- Leon XIII (1901). Encyklika *Graves de communi*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/graves_communi_18011901.
- Lewandowski, A. (2024). Kryzys demokracji jako proces. Od kryzysu zaufania do destrukcji instytucji. *Politeja*, 3(90), 65–84.
- Lilla, M. (2018). *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*. Przeł. Ł. Pawłowski. Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Lipset, S.M. (1995). *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*. Przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Luhmann, N. (2024). *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Przeł. M. Kaczmarczyk. Kraków: Nomos.
- Lührmann, A., & Lindberg, S. (2019). A third wave of autocratization is here: what is new about it. *Democratization*, 26(7), 1095–1113.
- Madison, J. (1993). Esej numer 10. W: F. Quinn (red.), *Eseje polityczne federalistów*. Przeł. B. Czarska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Madison, J. (1999). *Dalej na ten sam temat z tego samego punktu widzenia oraz wnioski*. W: F. Quinn (red.), *Eseje polityczne federalistów*. Przeł. B. Czarska. Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak; Fundacja im. Stefana Batorego.
- Małajny, R. (2001). *Trzy teorie podzielonej władzy*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Manent, P. (1994). *Intelektualna historia liberalizmu*. Przeł. M. Miszański. Kraków: Wydawnictwo Arkana.
- Manin, B. (1987). On legitimacy and political deliberation. Przeł. E. Stein & J. Mansbridge. *Political Theory*, 15(3), 338–368.
- Mansbridge, J.J., Bohman, J., Chambers, S., Christiano, T., Fung, A., Parkinson, J., Thompson, D.F., & Warren, M.E. (2012). A systemic approach to deliberative democracy. W: J. Parkinson & J.J. Mansbridge (red.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy in the Large Scale* (s. 1–26). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazurkiewicz, P. (2001). *Kościół i demokracja*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mazurkiewicz, P. (2025). *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mazurkiewicz, P., & Gierycz, M. (2017). *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*. W: P. Mazurkiewicz, *Europa jako kinder niespodzianka* (s. 435–476). Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- McIlwain, Ch.H. (2007). *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Indianapolis: Liberty Fund.

- Mohl, R. von (2003). *Encyklopedia umiejętności politycznych*. T. 1–2. Przeł. A. Białecki. Warszawa: Liber.
- Monteskusz (2009). *O duchu praw*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Hachette.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność: przewodnik Krytyki Politycznej*. Przeł. J. Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Naim, M. (2022). *Zemsta władzy. Jak autokraci na nowo tworzą politykę XXI wieku*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Nord, M., Angiolillo, F., Lunstedt, M., Wiebrecht, F., & Lindberg, S.I. (2025). When Autocratization is Reversed? Episodes of Democratic Turnarounds Since 1900. *Democratization*, 32(5), 1136–1159.
- Parekh, B. (2002). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard UP.
- Pius VI (1791). *Quod aliquantum*. http://www.catholicapedia.net/Documents/Encyclique_Bref_MP/1791-03-10_Pie-VI_bref-quod-aliquantum.pdf.
- Pius XII (1944, 24 grudnia). *Radio Message of His Holiness Pius XII to The People of the Entire World*. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html.
- Pius XII (2004). *Ci riesce. Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna, 6.12.1953 r.* Warszawa: Te Deum.
- Pokol, B. (2021). *Juristocracy. Trends and versions*. Budapest: Századvég Foundation.
- Polibiusz (1962). *Dzieje*. T. 2. Przeł. S. Hammer & M. Brożek. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ratzinger, J. (2005). *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Przeł. W. Dzieża. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Ratzinger, J. (2021). *Chrześcijańska orientacja w demokracji pluralistycznej? O niezbędności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*. W: J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów*. Opera omnia. T. III/1. Przeł. J. Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*, 64(3), 765–807.
- Riegel, K.-G. (2012). *Marxism-Leninism as political religion*. W: H. Maier & M. Schäfer (red.), *Totalitarianism and Political Religions*. T. II: *Concepts for the comparison of dictatorships* (s. 61–112), Przeł. J. Bruhn. London–New York: Routledge.
- Rousseau, J.-J. (2002). *Umowa społeczna*. Przeł. A. Peretiatkowicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Sanders, L.M. (1997). Against deliberation. *Political Theory*, 25(3), 347–376.

- Sarnecki, P. (2012). *Ustroje konstytucyjne państw współczesnych*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Sartori, G. (1994), *Teoria demokracji*. Przeł. P. Amsterdamski & D. Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schmitt, C. (2014). *Nauka o konstytucji*. Przeł. M. Kurkowska & R. Marszałek. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja / Teologia Polityczna.
- Schmitt, C. (2015). *Legalność i prawomocność*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Schmitter, P. (1995). *Transitology: The Science or the Art of Democratization?*, W: S. Tulchin & B. Romero (red.), *The Consolidation of Democracy in Latin America* (s. 11–40). London: Lynne Rienner Publishers.
- Schmitter, P. (2016). *From Transitology to Consolidology*. W: M. Mohamedou & T. Sisk (red.), *Democratization in the 21st Century. Reviving Transitology* (s. 187–204). London: Routledge.
- Secher, R. (2003). *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda – departament zemsty*. Przeł. M. Miszalski. Warszawa: Iskry.
- Secher, R. (2012). *Vendée: du génocide au mémoricide*. Paris: Les Édition du Cerf.
- Sobór Watykański II (2002). Konstytucja Gaudium et spes. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań: Pallottinum.
- Souchal, F. (2016). *Wandalizm rewolucji*. Przeł. P. Migasiewicz. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Stone Sweet, A. (2000). *Governing with Judges: Constitutional Politics in Europe*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Sylwestrzak, A. (2011), *Władza trzecia „neutralna”*. *Zeszyty Prawnicze*, 11(4), 29–65.
- Szlachta, B. (2001). *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej – Księgarnia Akademicka.
- Szlachta, B. (2007). Konstytucjonalizm. W: M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*. T. 3. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Szlachta, B. (2022). *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie (?) i kres (?)*. Warszawa: Instytut De Republica.
- Talmon, J. (2015). *Źródła demokracji totalitarnej*. Przeł. A. Ehrlich. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Tate, C.N., & Vallinder, T. (1995). *The Global Expansion of Judicial Power*. New York: New York University Press.
- Tocqueville, A. (1996). *O demokracji w Ameryce*. Przeł. B. Janicka & M. Król. Kraków: Znak.

- Tomasz z Akwinu (1999). *Dzieła wybrane*. Przeł. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowiejski, & W. Giertych. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tomasz z Akwinu (2014). *Traktat o prawie. Summa teologii I-II, q. 90-97*. Przeł. W. Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tushnet, M. (2021). *The New Fourth Branch: Institutions for Protecting Constitutional Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Urbinati, N. (2019). *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vacherot, E. (1892). *La démocratie libérale*. Paris: Calmann Lévy.
- Viguerie, J. de (1986). *Christianisme et révolution: cinq leçons d'histoire de la Révolution française*. Paris: Nouvelles Éditions Latines.
- Viguerie, J. de (2008). *La persécution antireligieuse*. W: R. Escande, *Le livre noir de la révolution française* (s. 213–225). Paris: Les Édition du Cerf.
- Voegelin, E. (2011). *Od oświecenia do rewolucji*. Przeł. Ł. Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Voigt, S. (2020). *Constitutional Economics: A Primer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldner, D., & Lust, E. (2018). Unwelcome Change: Coming to Terms with Democratic Backsliding. *Annual Review of Political Science*, 21, 93–113.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Young, I.M. (1996). Communication and the other: beyond deliberative democracy. W: S. Benhabib (red.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (s. 120–136). Princeton: Princeton University Press.
- Zakaria, F. (2018). *Przyszłość wolności. Nieliberalna demokracja w Stanach Zjednoczonych i na świecie*. Przeł. T. Bieroń. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna przy współudziale Multico Oficyny Wydawniczej.
- Zielonka, J. (2018). *Kontrrewolucja. Liberalna Europa w odwrocie*. Przeł. J. Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Skróty:

CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*.

EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.

GS – Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*.

PT – Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*.

SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.

VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*.

Bogdan Szlachta

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.655>

W poszukiwaniu istoty demokracji liberalnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Demokracja liberalna pojawia się dopiero w XX w., a u jego schyłku głosi się, że jest „w kryzysie” lub „eroduje” z uwagi na nasilające się „tendencje populistyczne” zagrażające m.in. niezależności sądów i mediów. Wiąże ona człon odsyłający do doświadczeń starożytnych jeszcze z dookreśleniem mającym korzenie nowożytne: liberalizm zrodzony w XVII w. miał zapobiegać rozrostowi władzy, zarysowując nienaruszalne, negatywnie ujmowane uprawnienia jednostek, a nie rozwiązania instytucjonalne.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Negatywne ujęcie, eksponujące istnienie sfer pozostających w wyłącznym posiadaniu jednostek, zostało w XIX w. zastąpione ujęciem pozytywnym: jednostki mogły już korzystać z uprawnień, by realizować to, co uzna za korzystne społeczeństwo wspomagające je. Przemiana ta, broniona przez „nowych liberałów” pozostających pod wpływem utylitarystów, skojarzona została z rozwiązaniami mającymi na celu rozproszenie władzy i równoważenie sprawujących ją organów.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W demokracji liberalnej występuje napięcie między tendencją eksponującą równość jednostek należących do „homogenicznego” ludu (narodu) i tendencją eksponującą ich wolność jako warunek różnorodności. Po upowszechnieniu prawa wyborczego i pojawieniu się partii masowych wzrasta wpływ emocji na wybory jednostek, z czego korzystają partie toczące zmagania o dominację.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Agregowanie głosów pozwala ustalić stanowisko większości negującej niekiedy negatywnie ujmowane uprawnienia lub kontestującej długo kształtującą się kulturę wspólnoty. Proponuje się deliberację, by przywrócić rolę rozumowi, lub orzeka, że niepodobna zrealizować ten cel, bo świat polityczny znamionuje nieusuwalna polityczność, tj. sporność.

Słowa kluczowe: demokracja liberalna, demokracja, liberalizm, równość, wolność

Definicja pojęcia

Demokracja była nazwą formy rządów lub ustroju politycznego Aten w V w. przed Chrystusem. Jej dzieje są znacznie starsze niż liberalizmu, z którego zwykle się wydobywać treść przymiotnika odróżniającego współczesną jej wersję od starożytnej, doświadczanej m.in. przez Sokratesa i jego ucznia Platona oraz jego z kolei ucznia Arystotelesa. Pierwszy stracił życie z wyroku demokratycznego państwa-miasta, drugi utyskiwał, że demokracja nie zna „prawdy”, bo dominują w niej i konkurują mniemania i opinie partykularne, niesięgające tego, co istnieje realnie, lecz oddające to, co postrzegane na co dzień, trzeci wreszcie uznał ją za jedną z trzech zwyrodniałych form rządów nierealizujących dobra wspólnego mieszkańców lub obywateli wspólnoty państwowej (samowystarczalnej i dlatego doskonałej). O ile właściwe były monarchia, arystokracja i *politeja*, o tyle demokracja (podobnie jak despocja i oligarchia) służyła tylko rządzącym, w jej wypadku większości (biednych lub bogatych). Odesłania do sprawiedliwości lub formy gatunkowej zapowiadały problem normatywnych granic znany już ateńskim filozofom, podobnie jak autorom rzymskim, nie tylko doby republiki, którzy – zresztą jak greccy stoicy – wspominali o prawie natury bądź prawie rozumu jako wiążącym każdego człowieka, zwłaszcza prawodawcę. Podobny problem znali Żydzi (eksponujący prawo Boże objawione) i chrześcijanie (kojarzący prawo Boże i prawo naturalne), wczesnonowożytni republikanie, jednak dopiero liberałowie mieli skojarzyć takie granice z nienaruszalnymi uprawnieniami jednostek. W pewnym zakresie kontynuowali oni tendencję zapoczątkowaną przez chrześcijan wobec „klasycznej” wspólnoty politycznej, ukazujących jednostkę dotąd w niej się realizującą w relacji z osobowym, jedynym Bogiem, a przez to uniezależniających ją w pewnym zakresie od wspólnoty politycznej. U liberała Thomasa Hobbesa jednostka jest wobec społeczeństwa i państwa „pierwsza”, one zaś stają się wtórne, mają umacniać jednostki w ich staraniach o przetrwanie ciał. Państwo nie miało realizować partykularnych celów grup politycznych, wyznaniowych ani gospodarczych, lecz chronić życie ciał swych obywateli. Było ono „instancją bezstronną”, niedopełniającą społeczeństwa rozwijającego się w długim okresie, lecz chroniącą obywateli przez ograniczanie ich uprawnień, wykluczanie z nich zachowań zagrażających życiu ciał innych obywateli

(Hobbes, 1954). Inaczej rzecz ujął John Locke, który uznał, że każda jednostka, znów: nieosadzona kulturowo i religijnie, posiada nie jedno, jak u Hobbesa, lecz kilka przyrodzonych uprawnień (do życia, zdrowia, wolności i ewentualnie własności rzeczy nabywanych własnym trudem), a także – wbrew Hobbesowi przewidującemu, że to państwo wprowadza prawa natury, rozumu lub po prostu swoje, państwowe – zna zakaz prawa natury bądź rozumu zabraniający naruszania uprawnień innych. Uprawnienia chronione były przez rozum każdego, kto przystępował do społeczeństwa cywilnego bezinteresownie interpretującego ów zakaz i orzekającego, czy został on w danym przypadku naruszony; ani ono, ani jego organy, tak prawodawcze i egzekucyjne, jak i judykacyjne, nie mogły naruszać uprawnień pozostających w wyłącznej dyspozycji uprawnionych, wyznaczających obszar ich „wolności” bądź „prywatności” (Locke, 1992).

Gdy mawia się, że demokracja liberalna zapewnia wolność obywatelom, ograniczając władzę, stawiając jej wyraźne granice normatywne, to nawiązuje się zwykle do propozycji Locke’a. Koncepcje podziału władzy z XVIII w., kojarzone z Monteskiuszem i amerykańskimi ojcami założycielami, zmierzające do ustalenia mechanizmu wzajemnego hamowania się organów sprawujących różne „rodzaje władzy” (ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, ale także organów federacji i stanów do niej należących), bywają wiązane z tendencją podobną, do ochrony obszarów wolności jednostek. Zasadnicze w tym względzie rozstrzygnięcie kładło akcent na ograniczenie arbitralności egzekutywy, której poczynania miało określać prawo ustanawiane przez legislaturę odgrywającą rolę przewidzianą przez Locke’a dla rozumu znającego zakaz prawa natury. W podobnym kierunku zmierzała wypracowana w XIX w. koncepcja państwa prawnego lub państwa prawa, która uzasadniała pozycję sądownictwa jako władnego kontrolować, czy organy egzekucyjne naruszają zadeklarowane w konstytucji (pojawiającej się od drugiej połowy XVIII w.) i ustawach uprawnienia (prawa podmiotowe) lub wolności jednostek. Działające od XX w. sądy konstytucyjne mają sprawdzać, czy przepisy prawne zawarte w aktach normatywnych niższego rzędu wydanych przez legislaturę są zgodne z aktami normatywnymi wyższego rzędu, szczególnie z konstytucją. Jednak zabezpieczenia te, wraz z deklarowanymi prawami człowieka (które nawiązują do uprawnień, także są bowiem znajdowane niezależnie od aktywności

prawodawcy, określane nawet niekiedy mianem „przyrodzonych” każdej jednostce bądź wynikających z posiadanej przez nią godności), stają się coraz bardziej problematyczne, od kiedy konkurujące ze sobą partie polityczne zabiegają i o sprawowanie legislacji, i o kontrolowanie egzekutywy: jednym z głównych zabezpieczeń miało być oddzielenie legislacji od egzekucji, jednak od kiedy większość tworząca egzekutywę sprawuje zarazem legislację, ograniczenie to przestaje być oczywiste, skoro ten, kto miał być prawem ograniczany, sam je tworzył dla spełnienia celów przez siebie ustalanych. Państwo prawa (*Rechtsstaat*) i praworządność (niekoniecznie zgodna z rozumieniem sprawiedliwości przez wszystkich) stają się kluczowymi elementami w demokracji liberalnej, bo zachodząca od XIX w. zmiana pojmowania uprawnień (z negatywnego na pozytywne) istotnie zwiększa ich znaczenie, skoro prawo stanowione określa zakres realizacji uprawnień traktowanych jako podstawa już nie tylko roszczeń o powstrzymanie się przez naruszaniem uprawnień, ale także o wspomaganie jednostek w ich realizacji (problemy mnożonych „generacji praw człowieka” i „rządów prawa” marzonych przez Arystotelesa kosztem „rządów ludzi”, lecz prawa ustalanego przez ludzi zmagających się o dominację, schowanych w konkurujących ze sobą politycznych partiach).

Analiza historyczna pojęcia

Już Arystoteles wspominał o demokracji nieczulej na korzyści mniejszości i pragnął, by rządziły prawa; jego pragnienie wynikało z obserwacji, iż rządzący dla własnej korzyści nie są skory poddawać się prawu, lecz mają je za narzędzie im służące. Koncepcja niezmiennych skłonności właściwych każdemu człowiekowi, należących do jego i innych ludzi gatunkowej formy, zapowiadała potrzebę wskazania normatywnych granic wiążących również legislatora demokratycznego. Namiastki koncepcji prawa naturalnego, z których skorzystał w XIII w. św. Tomasz z Akwinu, pozwalały granice takie wskazać, orzec, że nawet (zwłaszcza?) legislatura sprawowana przez większość w demokracji nie może ich przełamywać, w przeciwnym bowiem razie „demokracja” staje się nazwą „nie-ustroju”, anarchii zagrażającej każdemu człowiekowi nienależącemu do większości. Normatywne ograniczenia Stagiryty

nie odegrały większej roli, bo polityczna rzeczywistość już wówczas zdominowana była przez „zmagania siłowe” i jako taka była nieczuła na uwzględnianie „obiektywnych podstaw” ładu prawnego wiążącego aktorów je toczących. Nie odegrały też większej „roli praktycznej” poszukiwania wielu innych Greków, a także Rzymian (wspomnijmy Senekę Młodszego), chrześcijan, jak święci Augustyn czy Tomasz (choć z tradycją przez nich reprezentowaną wiąże się i koncepcję dualistyczną, odbierającą władcom świeckim dzieło normowania „spraw świętych” oraz zabraniającą im wkraczania z użyciem siły w „sprawy Kościoła”), choć odesłania do prawa natury i naturalnego znajdziemy w późniejszych poszukiwaniach wiodących ku demokracji liberalnej. Istotniejsze znaczenie miały poszukiwania instytucjonalne starożytnych, przekraczające podziały znane Arystotelesowi i wspominające o „rządzie mieszanym”, łączącym elementy monarchiczny, arystokratyczny i demokratyczny raczej niż znany politei, bo mniej baczący na niezależność rządzących, więcej na uzasadnienie pozycji rządzących przez rządzonych. W „rządzie” takim, w pewnym zakresie przewidywanym już przez Polibiusza opisującego w II w. przed Chr. ustrój republikańskiego Rzymu, organy wiązane z tymi elementami miały wzajem na siebie wpływać i się hamować, tworząc zrównoważoną formę rządów.

Republikanie nawiązujący w późnych wiekach średnich do dziedzictwa „klasycznego” szukali podobnego rozwiązania, za nimi zaś szli renesansowi konstytucjonaliści wspominający przeciwko absolutystom i o „mieszanym rządzie”, i o kształtujących się długo, zwyczajowych w istocie prawach fundamentalnych, które wyznaczać miały granice swobody króla-prawodawcy. Punktem wyjścia ich poszukiwań, podobnie jak przedchrześcijańskich myślicieli greckich i rzymskich oraz chrześcijan, były nie uprawnienia czy prawa jednostek, lecz ład rzeczpospolitej chroniony przez jej prawo, które nie było ustanawiane dowolnie ni arbitralnie, nie było też wynikiem prostego głosowania nawet nieorientowanych, lecz „narastało z wolna” i jako takie było odkrywane przez prawodawców, niekiedy też badano jego zgodność z prawem natury bądź naturalnym. Od XVI w. znać już zmianę: obok absolutyzmu i „konstytucjonalizmu” pojawiły się stanowiska unaoczniające rolę jednostki; nie dość, że prawo miało coraz wyraźniej chronić „mechanizm świata”, także społecznego, który nie może ulec zmianie, nawet gdyby Boga nie było (Grocjusz), to jednostki, a nie rzeczpospolita stawały się kluczowymi podmiotami praw.

Na tym tle pojawiają się w wieku następnym liberałowie. Propozycja Hobbesa, by państwo myśleć jako „abstrakcyjne”, a przez to „neutralne”, jako instancję prawodawczą niewspierającą żadnej grupy wyznaniowej, politycznej ani gospodarczej, wskazywała „instancję” ograniczającą jednak uprawnienie, które przed jej pojawieniem się miała posiadać każda jednostka. To jednostki uprawnione do dokonania każdego, nawet niecnego z punktu widzenia innych czynu przed ustanowieniem owej „instancji”-państwa, boga śmiertelnego, Lewiatana, „instancję” te ustanawiały, by ta chroniła życie ich ciał, ograniczając ich uprawnienia. Prawo natury, rozumu, państwowe zgoda zawężyła uprawnienia jednostek w jednaki sposób: zakaz lub nakaz prawa „znosił” ich wolność, istniejącą tam tylko, gdzie ono „milczało”. Rozwiązanie to niosło groźbę arbitralności państwa, które – choć miało być „zdepersonalizowane”, „abstrakcyjne” i „neutralne” – mogły reprezentować tylko jednostki usytuowane w jakichś grupach. By groźbę tę uchylić, Locke wskazał uprawnienia, których nikt, także legislator, nie mógł naruszać. Ich stałość i określoność fascynowała wielu świadomych, że chronią one odrębność każdej jednostki, świadomych jednak również, że jednostki nie będą mogły liczyć na pomoc legislatora w ich realizacji. Jednostki pomyślane były jako pierwsze wobec zbiorowości, do której należały, ta zaś jako służąca ich celom, niby – używając słów socjalistycznego krytyka – „stróż nocy” ich uprawnień już, a nie tylko życia ich ciał. Zmiana, która dokonuje się w XVII w., była nie tylko znakiem triumfu liberałów nad republikańskim stylem myślenia, ale także znakiem, że prawodawstwo nie ma osłaniać treści właściwych tej oto, długo się kształtującej wspólnocie, ma natomiast osłaniać życie ciał bądź uprawnienia jednostek. To one stawały w centrum namysłu, jakby – uprawnione – były pierwsze wobec grup, nie w nich kształtowały tożsamość i korzystały z ich wolności, lecz tworzyły „sztuczny” twór zwany państwem bądź społeczeństwem cywilnym, by je dopełniał lub nawet im służył.

Odmienne ujęcie, ważne dla tradycji demokratycznej, a nie liberalnej, przedstawił w XVIII w. Jean-Jacques Rousseau. Jednostki nie miały posiadać uprawnień; trwały zrazu osobno, powodowały się jednak „dobrotliwością” i nie krzywdziły innych; trwały osobno, powodowały się jednak nie tyle rozumem, ile uczuciem. Gdy jednak, z przyczyn zewnętrznych nie w nich tkwiących opuszczały „idylliczny” niemal stan natury, łączyły się z innymi, a zbiorowość ta dzieliła się na część

dominujących i część zdominowanych. Opis, dzisiaj często wspominany w demokracji liberalnej, ukazywał „nieskazitelność naturalnych wartości” w rodzaju równości i wolności, które w powstającej zbiorowości miały niknąć. Konieczny stawał się krok ku ich odzyskaniu: zawierając umowę społeczną, wyrażały one wolę identyczną jak inne jednostki i jak całość, którą ustanawiały. Powstawał w ten sposób lud, którego nie znali starożytni ani chrześcijanie, nie znali republikanie ani liberałowie nawet, bo lud ten był „podmiotem”, skoro miał posiadać własną wolę, zwaną powszechną i prawodawczą. Łącząc się z innymi w nim, każda jednostka była znów innym równa, każda też odzyskiwała wolność pojmowaną nie jako obszar swobodnego wybierania, lecz jako możliwość stanowienia norm prawnych. Możliwość ta jednak realizowała się tylko o tyle, o ile jednostka identyfikowała swą partykularną wolę z wolą powszechną, z wolą ludu: identyfikacja ta warunkowała tedy wolność. W jej imię jednostki miały gubić swą różnorodność jako członkowie jednego ludu, jako obywatele; nie mogli się różnicować, poddawać „interesowi partykularnemu” grup, do których należeli, przeczyliby bowiem swej wolności, nie identyfikowali się z „republiką” (w Wielkiej Rewolucji Francuskiej myślący przeciwnie – po chrześcijańsku czy już liberalnie? – Wandejczycy, podobnie jak członkowie dwóch najwyższych stanów, odczuwają zmianę w pojmowaniu wolności; nie będzie już ona uzasadniać wielości i różnorodności, lecz jednolitość w ramach ludu stałego znów w centrum namysłu). Racja ukryta w pojmowaniu wolności przez Rousseau uzasadnia do dziś formułowaną uwagę, iż liberalizm kładzie akcent na wolność jednostek, demokracja zaś na ich „homogeniczność” lub raczej na „homogeniczność” całości-jedności zwanej ludem. Rousseau chciał, by obywatele realizowali to, co ustali lud-prawodawca zabiegający o własne istnienie i rozwój, powodujący się własnym interesem, niebędący „emanacją ludzkości”, lecz konkretną zbiorowością, tym oto „my” dbającym także o własną tożsamość zbiorową w opozycji do innych „my” (Rousseau, 2002).

W demokracji liberalnej opartej na podstawach liberalnych (głównie – przynajmniej w najpowszechniej przyjmowanym skojarzeniu – Locke’a) i demokratycznych istnieje z tego powodu napięcie, choć Rousseau nie miał większości za rozpoznającą wolę powszechną. Takie skojarzenie wprowadzili... liberalnie nastroszeni utylitaryści, zakładający, że jednostki władne są rozpoznać korzyści i szkody, a uczyniwszy to – wziąć udział

w kształtowaniu woli zbiorowej, która określi treść prawodawstwa. Nie miały już znaczenia ich uprawnienia i powinności prawa natury (roзумu) bądź naturalnego (chroniącego skłonności przyrodzone każdemu), liczyły się tylko rachunek indywidualnych korzyści i strat przeprowadzany przez agregowanie głosów. To, co ma za korzystne dla siebie jako zbioru jednostek większość, miało również wiązać jednostki należące do mniejszości uznającej za korzystne dla siebie inne rozwiązanie. Odtąd spór, toczony ongiś między zwolennikami pożytku publicznego i prawa naturalnego, trwa jako konflikt między korzyścią większości dbającej (jak przewidywał już Arystoteles) o własne tylko korzyści i uprawnieniami jednostek zwykle należących do mniejszości lub – jak zaczęto mówić dopiero w XX w. – prawami człowieka. Utylitaryzm bliski był „nowym liberałom”, jak Thomas Hill Green (Vincent, 1986) czy Leonard T. Hobhouse, którzy – nawiązując do dociekań Georga W.F. Hegla, nade wszystko jednak kontynuując linię Johna Stuarta Milla (Mill, 1959) – wspominać zaczęli o postępie i konieczności rozwoju jednostek w zbiorowości. Dali oni podstawy ujęciu usuwającemu negatywne pojmowanie uprawnień, uznając, że jednostka nie może już być izolowana od innych, lecz winna się rozwijać w kierunku i rytmie wyznaczanym przez zbiorowość. Nie chodziło przy tym o korzystanie z upowszechnianego od XIX w. prawa wyborczego, ale o wskazanie, iż obywatele winni czerpać korzyści z bycia w rozwijającej się zbiorowości, w tym z jej zasobów wspólnych i rozszerzanej przez nią opieki (dawne podejście traciło z wolna znaczenie, choć do dzisiaj libertarianie sięgają po nie, krytykując nadmiernie rozbudowane funkcje czy aktywności państwa i wracając do koncepcji państwa minimalnego).

Niekiedy uznaje się, że demokracja umacniana przez mnożenie wyborców, które miało gruntować całość uprawnienia swych przedstawicieli, zyskuje „liberalność” myślaną nie przez Locke’a, lecz przez nowych liberałów; że dopiero uwzględnienie instytucjonalnych pomysłów Monteskiusza oraz niemieckich nade wszystko i francuskich prawników kładących akcenty na podział władz, praworządność (legalizm), społeczny kontekst prawodawstwa i znaczenie odczuć jednostek pozwoliło na jej ustanowienie po zakończeniu I wojny światowej. To wówczas miano jej przydać „moc cywilizującą” kolejne ludy przedkładające gospodarkę nad zmagania między swym „my” a „nie-my” innych. Indywidualistyczne ujęcia, umożliwiane także przez krytyki Karola Marksa

(epatującego zmaganiem między antagonistycznymi klasami, kreślącego jednak wizję wyzwolenia każdej jednostki po zaniku klas) i Friedricha Nietzschego (mającego dawne, chrześcijańskie i kartezjańskie ujęcia za narzucające schematy uniemożliwiające odślanianie autentyczności czy życia jednostek), stawały się coraz bardziej popularne. Zwracano uwagę na aktywność twórczą jako wzorzec, często jednak „spłaszczano” myślenie o jednostkach, zamykając je w świecie dóbr materialnych i zachęcając do walki o nie oraz do korzystania ze zdobyczy techniki. Sprzeciw wobec „cywilizowania”, uniwersalizacji projektu liberalnego w „sztafażu demokratycznym”, pojawiał się w okresie międzywojennym. A jednak, wobec zwyczajstwa mocarstw sprzymierzonych, nie Związku Sowieckiego jednak, ale państw nazywanych zachodnimi demokracjami liberalnymi, miał zostać zawarty konsens zwany liberalno-demokratycznym, krytyczny wobec doświadczeń sowieckich. To przeciwko niemu miał się poniekąd zwracać sprzeciw 1968 r. O ile przed tą datą przez ćwierć wieku filozofia polityki jako normatywny namysł nad podstawami demokracji liberalnej zanikał, o tyle po niej znacznie się wzmógł: w 1971 r. John Rawls ogłosił *Teorię sprawiedliwości*, rzecz o „konstytucji dobrze urządzonego społeczeństwa liberalno-demokratycznego” (Rawls, 1994). Kluczowe dla niej „zasady sprawiedliwości” miały znać jednostki „nieusytuowane”, wolne od uwarunkowań kulturowych, nieznające ról społecznych, bo przesłonięte „zasłoną niewiedzy”. Wszelkie „konstytucje pisane” miały być mierzone znanymi im zasadami wymagającymi nadawania każdej jednostce takich samych praw i wolności oraz niepogarszania położenia najgorzej sytuowanych. W projekcie Rawlsa wielu odnalazło i tezę, iż to dopiero legislatury nadają jednostkom prawa i wolności, i uzasadnienie potęgowania „polityki dystrybuowania dóbr” przez zbiorowość zdążającą do wyrównywania ekonomicznego położenia jednostek.

W związku z propozycją Rawlsa bagatelizującą różnice kulturowe zrodził się spór o wielokulturowość; ona też ewokowała spór o aktywność państwa na różnych polach, zwłaszcza społecznym i ekonomicznym, i prowokowała namysł nad racjami powodującymi jednostkami uczestniczącymi w decydowaniu politycznym, a także nad rolą elit (obok dawniejszych książek o buncie mas powstawały książki i o buncie elit, i o porzucaniu kształcenia w zakresie myślenia krytycznego). Wszystkie te spory były ważne, choć toczyły się obok łatwiej zrozumiałych

sporów o instytucjonalny kształt demokracji liberalnej, źródło władzy (jak ma być rozumiany lud bądź naród?; czy lud to tylko „fikcja personifikacyjna”, skoro realnie istnieją tylko jednostki?) i legitymizację („suweren zbiorowy” miał być „pierwotnym depozytariuszem” lub źródłem władzy sprawowanej przez różne organy: „demokratyczna legitymizacja” miała następować przez akty wyborcze, w których wyłaniano jej piastunów). Istotny kontekst dla większości sporów tkwił w nowożytnym przywiązaniu do racjonalności dostępnej – jak w propozycji Kartezjusza, w którego pismach rozczytywał się Hobbes – każdej jednostce. To ona była ośrodkiem wiedzy pewnej wcześniej, niż została wyposażona „jako taka”, „nieosadzona” w żadnej grupie, w uprawnienie bądź uprawnienia stanowiące punkt odniesienia dla legislacji jej dotyczącej. Uwarunkowania narodowe jednak albo – co stanie się w XIX w. równie istotne – klasowe, nie powinny były przesłaniać racjonalności jednakiej w każdym człowieku. Jej krytyki jednak miały u schyłku XX w. kulminować w tezie postmodernistów o niemożności poznania przez rozum norm ludziom wspólnych oraz posiadanych przez nich uprawnień. Każda jednostka była „historycznie osadzona” i wzrastała w jakiejś kulturze (jednej z wielu: ale czy o jednakiej wartości?), marzenie zatem o neutralnym prawodawstwie stawало się równie problematyczne, jak odwołania do prawa natury czy rozumu Locke’a. Z racji ich zróżnicowania coraz częściej mówiono o konstytuowaniu się jednostek jako bytów wolnych, stających się, i o ustanawianiu przez nie różnych hierarchii wartości. Budziło to namysł i nad zasadnością opinii o istnieniu uniwersalnie ważnego ładu moralnego, i nad sposobami kreowania ładu prawnego, z wolna stającego się jedynym uznawanym przez jednostki sięgające (o ile) po różne projekty moralne. Sumienia jednostek, które miały uczestniczyć w aktach wyborczych w demokracji liberalnej, wybierać przedstawicieli mających ustanawiać normy prawne, miały być „ostatnimi instancjami” określającymi to, co dobre, i to, co złe, to, co sprawiedliwe, i to, co sprawiedliwym nie jest (sprzeciw wobec takiego podejścia zgłaszał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* z 1993 r.). Fundamentów ładu moralnego czy raczej prawnego zaczęto szukać w rozmowie lub deliberacji, która w demokracji liberalnej miała ograniczyć wpływ emocji, ustanawiać jednak nie normy chroniące np. stałą naturę gatunkową, lecz praktyczne rozwiązania umożliwiające współbycie zróżnicowanych jednostek w zbiorowości.

Ujęcie problemowe pojęcia

Część autorów zwracała jednak uwagę, że nie jest możliwa deliberacja autentycznych podmiotów, gdyż w demokracji liberalnej każda jednostka jest określana przez różne formy wiedzy, „terapeutyczne i biurokratyczne technologie”, które czynią ją uległą wobec wzorców zachowań narzucanych jej z zewnątrz. Kontestacja, a nie tworzenie (choćby dzięki deliberacji), stawała się dla krytyków głównym celem demokracji liberalnej. Przekształcanie, a nie obrona stałych instytucji, praktyk społecznych i „dominujących form tożsamości”, miało się w niej dokonywać również kosztem przywiązania do długo praktykowanych wzorców liberalnych. Zarzut ten, który mógł być kierowany do demokracji mającej utwierdzać homogeniczność, ukazywał demokrację jako perspektywicznie kolorową i tolerującą inność, dezawuować zaś liberalizm, który miał służyć „interesom kapitalistów”, wykluczając słabszych (Smart, 1998, s. 102–107). „Nowe prawo” (Michel Foucault) i „demokracja bez filozofii” (Richard Rorty) były podawane jako remedia na schorzenia liberalizmu, który dławi demokrację, wciąż wymaga bowiem uwzględnienia tego, co uniwersalne: uprawnień lub norm, jak u Locke’a. Demokracja bardziej otwarta i inkluzywna nie mogła trwać w „suwerennościowym dyskursie” Hobbesa, nie mogła też być poddawana racjonalności Locke’a. A jednak uchodzący za „współczesnych liberałów” Rawls i Jürgen Habermas zapowiadali ustanawianie przez deliberujących członków społeczeństw otwartych i „realizujących wymagania postępu” ładu prawnego, „wpisanego” w ich umysły i przez nie wzajem ujawnianego albo ustalanego przez jednostki „komunikacyjnie racjonalne”. W ich projektach nie ma już miejsca na „liberalność” myślaną na sposób Locke’a, skoro nie chodzi o ochronę „tożsamości” jednostek, lecz o „współkształtowanie wartości praktycznych” mających umożliwiać pokojowe współbycie wielu w ramach zróżnicowanego społeczeństwa. Nie wszyscy uczestnicy demokracji oglądanej w ten sposób przez „liberałów współczesnych” godzą się na takie rozwiązanie: katolicy domagają się np. honorowania życia każdej ludzkiej osoby, a muzułmanie – używania religijnie uzasadnionych racji w debacie publicznej, negując zgodę deliberujących na zabijanie nienarodzonych i zaprzeczanie „wielkim narracjom religijnym”. Zasada, „według której roszczenie do obowiązywania mogą zgłaszać tylko te normy, które mogłyby znaleźć zgodę wszystkich

zainteresowanych jako uczestników praktycznych dyskursów”, unieważnia ich apele; wyznacznikiem prawodawstwa staje się już tylko zgoda „wszystkich zainteresowanych wzajemnie poszukujących wyniku praktycznego dyskursu” (Habermas, 2009, s. 50). Problemy wynikające z takiego ujęcia będą się zapewne nasilać w coraz bardziej wielokulturowych demokratyczno-liberalnych społeczeństwach Zachodu, bo – jak zauważył jeden z najbardziej znanych zwolenników wielokulturowości, sir Bhikhu Parekh pochodzący z Indii – każdy człowiek jest nie tylko obywatelem, ale i członkiem grupy kulturowo-etnicznej, religijnej lub inaczej identyfikowanej. Z uwagi na tę „podwójność” wymaga on gwarancji i dla swej indywidualności, i dla grupowej odmienności, by zyskać pełnię ochrony praw i wolności od prawodawcy zdominowanego wciąż przez większość osiadłą na terytorium danego państwa (to powód niepokoju o to, czy utrzyma się „zasada terytorialności prawa” wiążącego obywateli bez względu na ich kulturową określoność, czy też na tym samym terytorium współwystępować będą reżimy prawne ugruntowane na różnych tradycjach kulturowych; drugie rozwiązanie mogłoby czynić problematyczną nawet ochronę życia lub nietykalności cielesnej niektórych obywateli).

Krytyki podstaw demokracji liberalnej można też odnaleźć u „agonistów” mających demokrację za środowisko nie decydowania przez agregowanie głosów wyborców nie zawsze świadomych istoty rozstrzyganego problemu, ale nieustannej walki („polityczności”) różnych a wielu aktorów dążących do dominacji umożliwiającej narzucenie projektu własnego lub wypracowanego z wciąż zmieniającymi sprzymierzeńcami-koalicjantami. Dla Chantal Mouffe bezzasadna jest nie tylko „wizja postpolityki” postmodernistów, czyniąca demokrację liberalną podobną do kapitalizmu u Marksa, unieważnianą ostatecznie, lecz stanowiącą wstęp do „nowej ery”, w której wreszcie jednostki zostaną uwolnione od „maszyn uprzedmiotowiających” (jak prawo czy język, ogólniej kultura grupy dominującej); bezzasadne są także, a nawet szkodliwe dla demokracji ograniczenia, które wskazują liberałowie, wywodzący z jednej z wielu kultur prawa jednostek, w istocie wykluczający jednostki niehonorujące ich przeświadczeń, mieniający się obrońcami wolności, a nie przyjmujący „radikalnych implikacji pluralizmu wartości (w jego silnej Nietzscheańskiej lub Weberowskiej postaci)” (Mouffe, 2005, s. 149). W nawiązaniu do dawnych analiz Carla Schmitta (który dostrzegł napięcie między demokracją

a liberalizmem i orzekł, że ich złożenie nie może przetrwać), zwolenniczka demokracji radykalnej dostrzega „niemożliwe do przewyciężenia napięcie” między „liberalnym indywidualizmem, z jego dyskursem moralnym zorganizowanym wokół jednostki, a demokratycznym ideałem, który jest z istoty polityczny i ukierunkowany na stworzenie homogenicznej tożsamości”. Napięcie to jednak nie prowadzi do upadku demokracji liberalnej; to ledwie konflikt, a nie sprzeczność: demokracja liberalna przewycięża „tendencje do uniwersalizmu wpisanego w liberalny dyskurs” dzięki „logice demokratycznego prawodawstwa”, nieznającego rozwiązań stałych, ustanawiającego jednak (i jedynie) pragmatyczne, niestabilne i nietrwałe rozwiązania, które osłabiają pretensje i demokracji, i liberalizmu (Mouffe, 2011, s. 53–54 i 58).

Również wedle tej rozpowszechnianej dzisiaj opinii demokracja liberalna nie ma już bronić np. praw człowieka (choć wciąż słyszymy, że niektóre organizacje międzynarodowe mają za fundamenty demokrację – jak pojmowaną? – i prawa człowieka – jak pojmowane?), lecz osłabiać napięcia między emancypacyjnymi dążeniami obywateli i „urządzeniami”, które ich „uprzedmiotowiają” tak mocno, iż niekiedy tkwią w demokracji liberalnej przypominającej obóz koncentracyjny (każdy walczy z każdym, nie szanując żadnych reguł, poddając się jednak „biowładzy”). Moment emancypacyjny zaczyna dominować w dążeniach ludzi powodujących się emocjami, kształtowanymi lub wykorzystywanymi przez coraz bardziej wulgarnych polityków starających się im przypodobać jako masie. Ich dążenia okazują się pozorne, skoro ludzie coraz łatwiej poddają się przywódcom pełnym resentymentów, obrażającym nawet ich, tych zatem, w imieniu których działają lub działać winni, bo zostali przez nich wyniesieni (Sloterdijk, 2012, s. 11–13, 47–48). Nie pojawienie się „populistów” byłoby w świetle tych krytyk powodem kryzysu czy erozji demokracji liberalnej, lecz byłaby to jej miślkość, wyrwanie z fundamentów ongiś ją określających.

Jeśli krytycy kojarzą je z decydowaniem przez większość, która nie może gwałcić nienaruszalnych praw człowieka podobnych uprawnieniom Locke’a, to można pytać, czy to, co określamy jej mianem, kiedykolwiek zaistniało?; czy zasadne jest mówienie o kryzysie czy erozji projektu, który nigdy nie został wcielony w życie, bo już w XIX w. „negatywne” ujęcie uprawnień zostało zastąpione ujęciem „pozytywnym”, wykorzystywanym przez prawodawców ochoczo realizujących idee pozytywizmu

prawniczego lub mnożące się, a nie tylko zmieniające roszczenia jednostek i grup problematyczne z punktu widzenia już nie tylko natury gatunkowej (jak w związku aborcją czy eutanazją), ale także wspólnotowej kultury (jak w związku z pojmowaniem małżeństwa i prawami zwierząt)? Epatowanie pluralnością, utrzymującą się w demokracji liberalnej, a nawet wzmagającą wbrew nadziejom Rousseau, odsyła coraz częściej nie do jednostek, lecz do grup, które mają być włączane, zaś ich członkowie mają korzystać – z woli przekonywanej do tego większości – z akcji afirmatywnych wbrew zakładanej równości, uczestniczyć w debacie publicznej mimo kontestowania dominujących wzorców kulturowych, coraz mniej istotnych dla „logiki demokratycznego dyskursu” („filozofia”, ongiś wskazująca to, co stałe, winna zostać zdekonstruowana w „demokracji” w każdej swej odsłonie, bowiem w honorującej przygodność liberalnej demokracji nie może już być stałych wzorców czy norm).

To skłania część obserwatorów do konstatacji, że w swym obecnym stanie demokracja odsłania napięcie od dawna tkwiące w tradycji liberalnej: z jednej strony prawo ma wyrażać wolę jednostek powodujących się subiektywnymi racjami, z drugiej jednak ma ucieleśniać „prawdy wieczne” odkrywane przez rozum, a nie ustanawiane przez wolę. Napięcie to opierania prawa na przymusie (sile) albo rozumie, ujmowania go jako formy umożliwiającej poszukiwanie niestałej treści albo jako zapis treści niezmiennych (Hallowell 1993). Zgoda na tworzenie prawa przez zwyciężających w grze o dominację aktorów politycznych jest znakiem opanowania demokracji wciąż zwanej liberalną przez zwolenników przymusu raczej lub siły, a nie przez zwolenników rozumu: skoro podejmowane są starania o porzucenie przez jednostki tego, co stałe, gwoili wyzwalania ich z dawnych okowów, to siła aktualnych hegemonów może decydować (choćby chwilowo) o tym, która z „wielu wartości” znajdzie ochronę prawną. Demokracja jest liberalną już nie dlatego, że chroni jednostki bądź grupy przed dominacją większości, lecz dlatego, że chroni płynność, uzasadnia krytykę wszelkich ujęć, z których każde – w większym lub mniejszym zakresie – może utrwać lub narzucać projekt jej zagrażający. W ciągle zmieniającym się ludzkim świecie, warunkowanym przez interesy gospodarcze, militarne, kulturowe, płciowe nawet, płynne są już nie tylko opinie formułowane przez ludzi osadzonych w różnych warunkach, ale i sama „rzeczywistość” dzięki uwolnieniu od wszelkich potencjalnie „totalizujących”

ujęć. Racjonalność staje się w niej już tylko instrumentem pozwalającym dobierać środki służące realizacji celów obieranych przez aktorów politycznych powodujących się racjami partykularnymi, usiłujących zwyciężyć innych i na chwilę choćby ich zdominować.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Demokracja liberalna ma być projektem istniejącym głównie w społeczeństwach tzw. zachodnich, targanych nie tylko sporami politycznymi i społecznymi, ale także – i coraz wyraźniej – kulturowymi. Z projektem tym wiązano przed ćwierć wiekiem mocniejsze, lecz do dzisiaj niewygasłe – mimo zmieniającej się gwałtownie sytuacji geopolitycznej – nadzieje, iż stanie się atrakcyjny dla zbiorowości żyjących w innych miejscach globu. Zestawiano z nim inne projekty, jakby był on wzorcem pozwalającym wskazać „reżimy autorytarne”, by uznać je za niewłaściwe, a przez to je zdyskwalifikować. Tymczasem pogłębiająca się płynność miar nawet tak wydawałoby się pewnych jak prawa człowieka, wyrastające konceptualnie z propozycji Locke’a sprzed kilku stuleci, coraz bardziej problematyzuje demokrację liberalną jako wzorzec, który miałby mieć uniwersalne zastosowanie. Nie chodzi o to jedynie, że niektóre społeczeństwa obstają przy swoich kulturach i z nich wyrastających systemach normatywnych, stroniąc od rozwiązań zachodnich jako „nadmiernie indywidualistycznych” lub po prostu „obcych”. Chodzi także o to, że wobec wzmagania się płynności demokracja liberalna coraz wyraźniej ograniczana jest do planu instytucjonalnego, gubiąc plan istotniejszy, uzasadniający jej pretensje do uniwersalizacji, kierujący uwagę na posiadane przez każdą jednostkę nieliczne uprawnienia oraz normę je chroniącą, znaną każdej z nich. Nawet jednak w planie instytucjonalnym pogłębia się niepewność wykraczająca poza kwestię określania przez lud/naród jako „suwerena” poczynąń jego jakoby organów: podział władz dokonywany jest w różnych modelach, zwykle jednak wyłania się w wyborach do legislatury reprezentantów raczej partii politycznych niż korzystających z wolnego mandatu polityków, rząd zaś – tworzony niekiedy nie przez zwycięskie ugrupowanie, lecz przez koalicję partii cieszących się mniejszym poparciem – przedstawia projekty ustaw, które następnie ma uwzględniać organ

prawodawczy. Rząd ma działać na podstawie i w granicach prawa, prawo jednak on proponuje; organy władzy sądowniczej, które nie miały być zależne od rządzących, orzekają wedle norm w takich aktach zawartych, a sądy konstytucyjne badają nie prawo stanowiące „zamknięty system” (jak chcieli normatywiści), lecz prawo zmieniane przez aktualnie dominującego aktora bądź aktorów politycznych.

Głównym problemem w demokracji liberalnej zdaje się być „polityzacja” wszelkich organów władzy publicznej, przyzwolenie na stroniczość, której tak bardzo obawiali się Hobbes i Locke, przed którą ostrzegał Alexis de Tocqueville równie mocno, jak przez realizacją projektu homogenizacyjnego Rousseau. Problem ten znajduje dopełnienie w treści prawa, które ustanawiają aktorzy wsłuchujący się w nastroje ludu-„suwerena”, który okazuje się podzielony. Platon miał polityków demokratycznych Aten za podobnych lekarzom, którzy badają zmienny stan pacjentów; wzywał, by stawali się filozofami niebaczącymi na dolegliwości tego lub innego organu ciała, tej lub innej grupy społecznej, lecz szukającymi niezmiennej idei sprawiedliwości. Dziś kwestia ta wciąż wydaje się aktualna: rodzi się jednak pytanie, czy w coraz bardziej płynnej rzeczywistości, po unieważnieniu nowożytnych również projektów racjonalistycznych (występujących także w tradycji liberalnej), w demokracji wciąż zwanej liberalną można poważnie podejmować poszukiwania tego, co stałe, czy też skazała się już ona na przedkładanie rządów zmiennego prawa, odpowiadającego aktualnemu lub aktualnym hegemonom (praworządności) nad sprawiedliwość? Platon doświadczył sprzeciwu współczesnego sobie „świata politycznego” wobec jego propozycji, jako że nie przystawały one do niego. Świat liberalnej demokracji unieważnił wręcz „filozofię” i zgodził na płynność, która także nie wyklucza deprecjonowania pewnych stanowisk jako nieprzystających do niego. Kryteriów wykluczenia nie ustala się jednak w deliberacji, lecz są one „znane”, jako że tkwią w „standardach” (jednak nie płynnych?) demokracji liberalnej. I zagadnienia normatywne, i wspomniane przykładowo kwestie instytucjonalne dopełniane są licznymi problemami, jak np. kontrolowanie przez właścicieli mediów, które mają być „niezależne od rządu” (znów jednak: sprawowanego przez różnych aktorów) czy wpływ zewnętrznych instancji sądowych na prawodawstwo i sądownictwo państw suwerennych, traktowanych ongiś jako korzystające z wyłączności prawodawczej. Mnogość problemów pobudza badacza,

powinna także pobudzać wielu, którzy – zaliczani do grona wyborców – mogą wpływać na wydarzenia rozgrywające się w demokracji liberalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, B. (1996). *Przyszłość rewolucji liberalnej*. Przeł. H. Grzegówska-Klarkowska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Przeł. A. Romaniuk & R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Habermas, J. (2009). *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hallowell, J.H. (1993). *Moralne podstawy demokracji*. Przeł. J. Marcinkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hobbes, T. (1954). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Mill, J.S. (1959). Utylitaryzm. W: J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*. Przeł. A. Kurlandzka (s. 3–89). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mouffe, Ch. (2005). *Paradoks demokracji*. Przeł. W. Jach, M. Kamińska, & A. Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Mouffe, Ch. (2011). *Carl Schmitt i paradoks demokracji liberalnej*. Przeł. T. Leśniak. W: Ch. Mouffe (red.), *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności* (s. 51–68). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rawls, J. (2001). *Prawo ludów*. Przeł. M. Kozłowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rorty, R. (1999). *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*. W: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*. Przeł. J. Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sloterdijk, P. (2012). *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Smart, B. (1998). *Postmodernizm*. Przeł. M. Wasilewski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Vincent, A. (1986). *The Philosophy of T.H. Green*. London: Gower Pub Co.

Leszek Nowak

Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0002-7022-5817>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.665>

Liberalizm

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Liberalizm może być definiowany na różnych poziomach – jako filozofia polityki, doktryna polityczna czy imaginariusium społeczne. Te różne poziomy mają ze sobą związek, wzajemnie na siebie wpływają, ale ich zakres znaczeniowy jest odmienny.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Liberalizm rozwijał się zarówno poprzez wewnętrzne spory, jak i w odpowiedzi na wyzwania historyczne. Reakcja na takie wydarzenia jak rewolucje, demokratyzacja, powstanie społeczeństwa masowego, totalitaryzm i inne ukształtowały liberalizm jako nurt wewnętrznie dynamiczny.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Liberałowie posługiwali się różnymi językami teoretycznymi i odwoływali się do różnych argumentacji. Tożsamość liberalizmu została ukształtowana poprzez sformułowanie stanowiska wobec takich problemów jak racjonalność polityczna, wolność, rządy prawa, wolny rynek czy demokracja.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Liberalizm jest obecnie wewnętrznie niespójny. Ta niespójność jest widoczna zarówno na poziomie filozofii polityki, programów politycznych, jak i praktyk. Owe niespójności i problemy, które one wywołują, składają się na kryzys, jaki obecnie przeżywa liberalizm. Interpretacja natury kryzysu zależy od tego, jaki aspekt liberalizmu traktowany jest jako najważniejszy.

Słowa kluczowe: liberalizm, liberalna demokracja, filozofia polityki, imaginaria społeczne, rządy prawa

Definicja pojęcia

Pojęcie liberalizmu weszło do słownika politycznego w różnych krajach europejskich i w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku, ale początków tej doktryny można się doszukiwać znacznie wcześniej. Niektórzy autorzy skłonni są widzieć źródła liberalizmu już w poglądach starożytnych sofistów takich jak Protagoras. Akcentowane przez nich rozróżnienie *fysis* i *nomos* (natury i konwencji) pozwoliło im na przedstawienie polityki i praw jako domeny swego rodzaju umowy między ludźmi. Ani ustrój polityczny, ani prawa nie miały w sobie nic boskiego i niezmiennego, lecz były ludzkim wytworem (Popper, 1993). Inni dostrzegali zasadnicze znaczenie myśli chrześcijańskiej dla powstania liberalizmu. I tak sama idea równości wszystkich ludzi wobec Boga stwarzała podwaliny dla nowożytnego egalitaryzmu. Spory w myśli chrześcijańskiej, dotyczące pochodzenia i celu państwa, stworzyły podstawę dla samej idei oddzielenia funkcji świeckich i religijnych, co ukształtowało warunki dla liberalnej koncepcji oddzielenia religii od polityki. Średniowieczne reinterpretacje prawa rzymskiego w świetle chrześcijańskiej teologii pozwoliły na połączenie rzymskiego pojęcia *dominium* z kategorią *ius*, co stało się podstawą fundamentalnej dla liberalizmu koncepcji uprawnień naturalnych. Mimo że niektórzy zwolennicy liberalizmu są skłonni do jego postrzegania w kategoriach zerwania z przeszłością, to solidna analiza historyczna pokazuje, jak wiele liberalizm zawdzięcza zarówno myśli chrześcijańskiej, jak i pewnym instytucjom i praktykom, które rozwinęły się w średniowieczu (reprezentacja, rozbudowane instytucje samorządu, rozproszenie władzy). W kulturze Odrodzenia można z kolei dopatrzyć się źródeł nowożytnego indywidualizmu, a w dziełach takich autorów jak Michel de Montaigne – pochwały prywatności i potępienia okrucieństwa, co z kolei odegrało zasadniczą rolę w sformułowaniu idei wolności w połączeniu z bezpieczeństwem albo wolności od strachu. Wolność rozumiana jako poczucie bezpieczeństwa w korzystaniu z własnych praw, na co zwracał uwagę Monteskiusz, pozostaje do dzisiaj jednym z filarów tej tradycji myślowej (Shklar, 1997). W tym samym czasie reformacja, podważając autorytet Kościoła jako pośrednika między Bogiem a człowiekiem oraz kładąc nacisk na indywidualny kontakt wiernego z Bogiem, chociażby poprzez lekturę Biblii, przyczyniła się – wprawdzie nieintencjonalnie – do stworzenia matrycy nowożytnego indywidualizmu.

Wszystkie te idee i przemiany w postrzeganiu miejsca jednostki w społeczeństwie odegrały zasadniczą rolę w kształtowaniu nowożytnego liberalizmu rozumianego zarówno jako pewna doktryna, jak i praktyka społeczna, ale należą raczej do dziejów protoliberalizmu. Mówiąc w sposób ścisły o początkach liberalizmu, powinniśmy przede wszystkim skupić się na wieku XVII. Wówczas w Anglii i Republice Zjednoczonych Prowincji liberalizm – mimo że nie używano tego pojęcia – powstał jako rozbudowana doktryna polityczna, która znalazła swoje zakorzenienie w praktykach politycznych i myśleniu potocznym. A zatem za sprawą takich autorów jak Thomas Hobbes i John Locke w Anglii oraz Baruch Spinoza w Niderlandach liberalizm znalazł filozoficzną artykulację, tzn. idee liberalne nie tylko zostały w sposób klarowny wyrażone, ale także uzasadnione poprzez odwołanie do przeformułowanej koncepcji prawa naturalnego. W centrum tej doktryny znajdowało się przeświadczenie, że człowiek jako jednostka jest podmiotem praw przyrodzonych i niezbywalnych, a porządek polityczny powinien stać na ich straży. Dodatkowo Locke stworzył podwaliny teorii politycznej rządu ograniczonego, ustroju, który czerpie swoje uprawnienie ze zgody poddanych; podziału władzy czy prawa do wypowiedzenia posłuszeństwa władzy, która przekracza swoje uprawnienia. Słowem, powstały nie tylko teorie opisujące, jak ustrój polityczny powinien być zorganizowany, ale także w sposób bardzo konkretny analizujące problem, co należy zrobić, aby państwo nie stanowiło zagrożenia dla wolności jednostki, lecz stało się ich gwarantem. Teorie polityczne pojawiają się często w swego rodzaju próżni społecznej, mogą nie współbrzmieć z praktykami społecznymi. W przypadku idei liberalnych przyczyną ich sukcesu było to, że padły na podatny grunt. Takie idee jak rządy oparte na zgodzie poddanych czy przyrodzone uprawnienia jednostki artykułowały praktyki zakorzenione w życiu politycznym, jak i kształtowały aktywnie sposób myślenia o rzeczywistości. Mówiąc innymi słowami, liberalizm stał się częścią tego, co filozofowie nazywają „imaginariem społecznym” (Taylor, 2010).

Można więc powiedzieć, że w wieku XVII ukształtowała się w miarę spójna teoria i praktyka polityczna, w centrum stawiająca jednostkę, której przypisywano przyrodzone i niezbywalne prawa; prawa te były przypisywane człowiekowi jako istocie gatunkowej, a nie człowiekowi ze względu na jego cechy określone przez urodzenie czy osiągnięcia.

Celem porządku politycznego miała być ochrona równej wolności jednostek, a państwo, które tego celu nie realizowało, traciło swoją legitymizację. Tę wizję jednostki i jej relacji wobec państwa miał wspierać ustrój polityczny, który opierał się na władzy ograniczonej przez konstytucję, gwarantującej prawa jednostki; na władzy podzielonej, co miało stwarzać zabezpieczenie przed jej nadużyciami, oddzielającej religię od polityki, gwarantującej jeśli nie równość społeczną, to przynajmniej równość wobec prawa. W Oświeceniu triumf takiego porządku politycznego opisywano w kategoriach teorii postępu, zakładającej, że istnieje pozytywna korelacja między rozwojem umysłowym a poprawą w dziedzinie moralności i polityki. Pojęcie postępu towarzyszyło liberalizmowi niemal od początku, co skłoniło wielu komentatorów do uznania, że stanowi element jego tożsamości. W XX wieku ten związek zaczął być kwestionowany, a niektórzy liberałowie z dużą niechęcią odnoszą się do wpisywania idei liberalnych w spekulacje historiozoficzne.

Analiza historyczna pojęcia

To dosyć statyczne ujęcie liberalizmu należy teraz nieco skomplikować. Historia liberalizmu to także dzieje wewnętrznych konfliktów i niespójności. Liberalizm należy rozumieć w sposób historyczny; doktryna rozwijała się nie tylko w wyniku wewnętrznych sporów, ale także jako odpowiedź na zewnętrzne wyzwania. W wieku XVIII w świecie zachodnim liberalizm w dużej mierze stworzył słownik polityczny, do którego odwoływali się bohaterowie wydarzeń politycznych tamtego czasu. Liberalny program polityczny powstał w polemice z roszczeniami zwolenników monarchii absolutnej. Celem zwolenników liberalizmu było okiełznanie władzy. Amerykańska Deklaracja niepodległości, napisana przez Thomasa Jeffersona, stanowi w dużej mierze streszczenie teorii politycznej Johna Locke'a. Idee liberalne definiowały od samego początku amerykański projekt polityczny, leżą u podstaw Konstytucji Stanów Zjednoczonych i ukształtowały – przy ważnym współudziale idei republikańskich – sposób myślenia Amerykanów w okresie, kiedy tworzyli swój ustrój polityczny. Idee te odcisnęły także swoje piętno na rewolucji francuskiej, przynajmniej w początkowym jej okresie, ich pomnikiem jest Deklaracja praw człowieka i obywatela z 1789 roku.

Liberalna doktryna trójpodziału władzy, której najbardziej znana wersja została stworzona przez Monteskiusza, stała się modelem dla wszystkich państw mających aspiracje uczynienia z ochrony wolności politycznej głównego celu ustroju politycznego. Idea podziału władzy należy do najważniejszych osiągnięć myśli liberalnej. Zwykle kojarzona jest z doktryną trójpodziału władzy Monteskiusza, ale warto pamiętać, że mimo popularności jest to tylko jedna z kilku wersji liberalnej teorii podziału władzy. Inni myśliciele liberalni, jak Benjamin Constant, potrafili osadzić tę ogólną doktrynę w praktyce ustrojowej konkretnego państwa, a amerykańscy ojcowie założyciele oczyścili doktrynę Monteskiusza z dziedzictwa społeczeństwa stanowego i stworzyli podstawę dla silnego sądownictwa konstytucyjnego. Zarówno dla amerykańskich ojców założycieli, jak i Constanta konstytucyjne ograniczenie władzy i jej podział chroniły przed zagrożeniem ze strony ludu. To zagrożenie stało się widoczne w czasie rewolucji francuskiej, kiedy doktryna suwerenności ludu była używana dla uzasadnienia rządów terroru. Constant zdefiniował pozycję liberałów we Francji jako *le juste milieu* – złoty środek między monarchią a władzą ludową. To moment przełomu dla liberalizmu – doktryna liberalna formułowana jest w opozycji nie tylko do monarchii absolutnej, ale także roszczeń zwolenników demokracji.

W XVIII wieku obok teorii podziału władzy i rządów prawa powstała inna ważna dla liberalizmu teoria – społeczeństwa obywatelskiego. Ta ostatnia znalazła zwolenników szczególnie w Oświeceniu szkockim. Jego przedstawiciele wpisywali ją w historyczną interpretację ewolucji społeczeństw – od form bardziej prymitywnych do bardziej rozwiniętych (od barbarzyństwa do cywilizacji). Idea społeczeństwa obywatelskiego dobrze wpisywała się w liberalną wizję porządku politycznego, w którym między władzą polityczną a jednostką istniała cała sfera instytucji pośredniczących, stanowiących swego rodzaju bufor przeciwko władzy, co sprzyjało jej ograniczeniu i rozproszeniu.

Za sprawą Adama Smitha i innych przedstawicieli szkockiego Oświecenia liberalizm zaczął być kojarzony z obroną wolnego rynku, ale na przełomie XIX i XX wieku dochodzi do ważnego podziału w myśli liberalnej na tym tle. Z jednej strony pojawił się liberalizm społeczny, obejmujący takie ruchy intelektualne jak nowy liberalizm w Anglii (T.H. Green, L. Hobhouse) czy progresywizm w Stanach Zjednoczonych (J. Dewey), a z drugiej libertarianizm (A.J. Nock, a później A. Rand czy R. Nozick).

Nurty te inaczej rozumiały funkcje państwa. Liberałowie społeczni uważali, że ochrona wolności negatywnej przez państwo to za mało i należy sprzyjać realizacji wolności pozytywnej. Cóż z tego, że obywatele mają zagwarantowane pewne swobody (wolność negatywna), jeśli nie mogą z nich korzystać (wolność pozytywna) ze względu na ubóstwo czy inne przyczyny losowe? Ważne jest nie to, jakie prawa posiadamy, lecz z jakich praw możemy korzystać. Liberałowie społeczni są zwolennikami państwa aktywnego w sferze gospodarki, spraw społecznych czy nawet kultury. Ich poglądy w Anglii stały się podstawą doktryny państwa dobrobytu, a liberalni politycy odegrali aktywną rolę w tworzeniu jego prawnych podwalin. Libertarianie natomiast uważają, że państwo, które wykracza poza funkcje konieczne (bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne, wymiar sprawiedliwości), w praktyce ogranicza naszą wolność.

Wielkim wyzwaniem dla liberalizmu były totalitaryzmy w XX wieku. To wyzwanie zaowocowało renesansem myśli liberalnej. Tacy autorzy jak Isaiah Berlin, Karl R. Popper, Friedrich A. von Hayek – by wymienić najbardziej znanych – poświęcili wiele książek analizie przyczyn i natury totalitaryzmów. Dwa najbardziej znane dzieła tej tradycji *Dwie koncepcje wolności* Berlina i *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* Poppera były wielkimi traktatami oskarżycielskimi. Na ławie oskarżonych posadzono takich luminarzy myśli europejskiej jak Platon, Hegel, Marks, Rousseau i wielu innych. Według tego ujęcia totalitaryzm nie był odrzuceniem zachodnich tradycji intelektualnych, tylko prawomocnym wytworem idei jej najwybitniejszych przedstawicieli.

W ostatnich latach za najważniejsze zagrożenie dla liberalizmu – czy też liberalnej demokracji – wielu liberałów uznaje populizm, który ma według nich prowadzić do przekształcenia demokracji liberalnej w demokrację nieliberalną. Pojęcie populizmu nabrało w retoryce liberalnej bardzo szerokiego zakresu znaczeniowego. Przy pomocy tego pojęcia opisuje się zarówno polityków, partie polityczne, ruchy społeczne, a nawet całe społeczeństwa. Ta konfuzja pojęciowa często utrudnia uchwycenie natury zjawiska uważanego przez liberałów za zagrożenie. Bliższa analiza pokazuje, że obawy budzą zjawiska, które od stuleci są po prostu nieodłączne od demokracji.

Ujęcie problemowe pojęcia

Do najważniejszych przedstawicieli liberalizmu należeli zarówno filozofowie moralności, historycy, ekonomiści, socjologowie, prawnicy czy teoretycy ustrojów politycznych. Liberalowie zajmowali się różnymi tematami, ale także posługiwali się różnymi językami teoretycznymi. Warto wyodrębnić zarówno problemy, jak i różne style argumentacji.

Racjonalność polityczna

Liberalizm jest koncepcją racjonalności politycznej. Odpowiedź na pytanie, co to znaczy, że liberalna koncepcja polityki jest zgodna z rozumem, była od początku przedmiotem sporu. Obok liberalnej teorii prawnonaturalnej, wewnątrznie zróżnicowanej, która głosi – mówiąc w uproszczeniu – że na mocy przynależności do gatunku ludzkiego każdy człowiek posiada pewne przyrodzone prawa, sformułowane zostały jeszcze co najmniej dwie niezwykle wpływowe teorie. Według utilitaryzmu, którego pierwszym teoretykiem był David Hume, rozumność człowieka polega na dążeniu do maksymalizacji przyjemności i unikaniu przykrości. David Hume uważał, że to, co cnotliwe, wzbudza w nas uczucie aprobaty, a to, co występne – dezaprobaty. Godzimy się na to, co jest dla nas pożyteczne. Sprawiedliwość czy własność są wygodnymi konwencjami, które przynoszą nam pożytek. Podstawowe dla utilitaryzmu kategorie, takie jak przyjemność czy użyteczność, okazały się problematyczne dla filozofów. John Stuart Mill, najwybitniejszy przedstawiciel liberalnego utilitaryzmu, próbując uwolnić tę filozofię od zarzutu, że promując kategorię przyjemności, jest „filozofią świń”, wprowadził dystynkcje, które w jego intencji utilitaryzm uszlachetniały. Z jednej strony, J.S. Mill wprowadził rozróżnienie na przyjemności wyższe i przyjemności niższe, co w jego przekonaniu pozwalało na odróżnieniu gustów wyrafinowanego znawcy literatury od amatora piwa. Wobec tego rozróżnienia formułuje się wątpliwość: Czy kategorie wyższości i niższości znajdują swoje oparcie w czymś więcej niż tylko w gustach epoki? Z drugiej strony, J.S. Mill, doprecyzowując kategorię użyteczności, próbował uciec z pułapki subiektywnego definiowania tego pojęcia i sformułował regułę, że użyteczne jest to, co leży w interesie „człowieka jako

istoty postępowej”. W ten sposób tylko pogłębił konfuzję; otworzył trwającą do dnia dzisiejszego debatę na temat: czy celem liberalizmu jest wolność czy postęp? Mimo że wielu liberałów nie dostrzega sprzeczności między tymi pojęciami, to problem istnieje i można go sformułować przy pomocy pytania: czy w imię postępu można ograniczyć wolność?

Trzeci spośród nurtów w filozoficznym uzasadnieniu liberalizmu, filozofia moralności Immanuela Kanta, pozostaje przede wszystkim jednym z najbardziej wpływowych stanowisk w akademickiej filozofii liberalnej. Kant uważał, że możliwe jest stworzenie filozofii moralnej opartej na uniwersalnych i racjonalnych podstawach. Innymi słowy, racjonalnie myślący ludzie niezależnie od różnic kulturowych mogą się zgodzić co do pewnych fundamentalnych maksym. Maksyma imperatywu kategorycznego („Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której zarazem możesz chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”) pozwala na obronę jednakowej wolności dla wszystkich. Maksyma ta oczywiście stwarza pewne poważne problemy. Jak wykazał Alasdair MacIntyre, uogólnienie w sposób spójny mogą przejść różne maksymy, zarówno liberalne, jak i nieliberalne:

wiele niemoralnych i trywialnych pozamoralnych maksym przechodzi Kantowski sprawdzian równie zadowalająco, a nawet w bardziej przekonujący sposób, niż zasady moralne, które chciał wyznawać Kant (MacIntyre, 1996, s. 100).

Najbardziej znaczącą próbą przeformułowania filozoficznej obrony liberalizmu w ostatnich dziesięcioleciach jest koncepcja Johna Rawlsa rozwinięta w książce *Teoria sprawiedliwości*. Rawls w oryginalny sposób połączył kontraktualną filozofię polityczną Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a z kantowską filozofią moralną, stawiającą w centrum pojęcie autonomii. Według eksperymentu myślowego Rawlsa, za wymyśloną „zasłoną niewiedzy” jednostki, pozbawione wiedzy o tym kim są, jakie miejsce w społeczeństwie zajmują itd., wybierają zasady sprawiedliwości. Taka jednostka, pozbawiona wiedzy o sobie, ale zdolna do racjonalnej kalkulacji, która podpowiadałaby jej wzięcie pod uwagę możliwości, że jej pozycja w społeczeństwie nie jest korzystna, wybrałaby według Rawlsa dwie zasady. Pierwsza z nich – zasada wolności – oznaczała prawo do systemu podstawowych wolności; druga – zasada różnicy – mówiła o ułożeniu nierówności społecznych i ekonomicznych w taki sposób, aby były one z jak największą korzyścią dla najgorzej usytuowanych w społeczeństwie. Teoria

sprawiedliwości jako bezstronności pozwala połączyć zasadę prymatu wolności z obroną równości. Taki egalitarny liberalizm można potraktować jako uzasadnienie dla państwa dobrobytu. Uznanie prymatu uprawnień indywidualnych w stosunku do koncepcji dobra stanowi uzasadnienie dla koncepcji państwa neutralnego. Teoria ta wywołała ogromną liczbę polemik, w tym także ze strony liberałów.

Robert Nozick, główny libertariański oponent Rawlsa, zarzucił mu, że system społeczny zbudowany na jego teorii traktowałby w sposób instrumentalny istoty ludzkie, czyli czyniłby to, czego Rawls właśnie chciał uniknąć. Według Rawlsa ludzkie talenty i zdolności są zasobami społecznymi, a nie własnością tychże jednostek. Ich posiadanie jest rezultatem swego rodzaju loterii, dlatego nałożenie większych obciążeń (np. poprzez podatki) na osoby, które wygrały los na loterii życia, nie jest przejawem ich instrumentalnego traktowania, lecz uzasadnionego wyrównywania szans. Nozick uważa, że jest to przykład złamania kantowskiego imperatywu zakazującego nam traktowanie drugiego człowieka jako środka do celu.

Zdaniem komunitarian Rawls przedstawił zubożoną koncepcję antropologiczną. Niepodobna zrozumieć ludzkiej tożsamości bez uwzględnienia kategorii dobra i więzi wspólnotowych. Eksperyment myślowy Rawlsa, który miał pomóc w lepszym zrozumieniu naszej kondycji, dzięki czemu bylibyśmy w stanie dokonać wyboru zasad sprawiedliwości, jest nieprzydatną fikcyjną opowieścią. Jak pisze Michael Sandel:

Jego umowa nie została nigdy naprawdę zawarta; jest pomyślana jako umowa zawarta przez istoty nigdy nieistniejącego gatunku, to jest istoty dotknięte skomplikowaną odmianą amnezji niezbędnej do wprowadzenia zasłony niewiedzy. W tym sensie teoria Rawlsa jest podwójnie hipotetyczna. Wyobraża sobie zdarzenie, które nigdy nie miało miejsca, w którym biorą udział istoty nigdy nieistniejącego gatunku (Sandel, 2009, s. 171).

Inni zwracali uwagę na to, że koncepcja ta jest nie tylko nieprawdziwa, ale także szkodliwa, ponieważ potraktowanie uprawnień jednostkowych jako ważniejszych od wspólnotowych więzi prowadzi w praktyce funkcjonowania społeczeństw liberalnych do takich zjawisk jak izolacja i osamotnienie. Traktując relacje społeczne jako kwestię wyboru indywidualnego, podkopuje lojalności wspólnotowe.

Sprzeciw wywołała koncepcja neutralności państwa. Krytykowana jest ona z różnych pozycji, warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dwie

kwestie. Z jednej strony traktuje się ją jako niemożliwą do realizacji, ponieważ państwo poprzez tworzenie prawa dokonuje wyborów aksjologicznych. Uznanie priorytetu zasady indywidualnej autonomii w państwie liberalnym nie jest przejawem neutralności, tylko właśnie opowiedzenia się za pewnymi wartościami. Zwolennicy neutralności są oskarżani o hipokryzję – głoszą zasadę neutralności państwa wobec różnych koncepcji dobra, ale w praktyce faworyzują rozwiązania liberalne. W innym kierunku zmierza zarzut mówiący o tym, że przyjęcie przez państwo polityki neutralności, nawet jeśli do końca nie jest ona możliwa do zrealizowania, wywiera szkodliwy wpływ. Państwo powinno wspierać wartościowe sposoby życia i sprzyjać temu, co można uznać za dobra społeczne. Zachowując równą obojętność zarówno wobec wyborów błahych i trywialnych z jednej strony i moralnie wartościowych z drugiej, podkopuje kapitał moralny, dzięki któremu możliwe jest zachowanie społeczeństwa respektującego wolność.

Trwająca od wielu lat dyskusja nad teorią Rawlsa, w tym jej zmodyfikowaną wersją zawartą w książce *Liberalizm polityczny*, bywa przedstawiana jako renesans filozofii politycznej liberalizmu. Można jednak na nią spojrzeć inaczej – przedmiotem sporu stały się zarówno filozoficzne uzasadnienia, jak i konkretne postulaty; tak radykalne różnice między autorami przyznającymi się do tej samej tradycji można postrzegać jako dowód na intelektualną dezintegrację liberalizmu.

Rządy prawa

Rządy prawa, konstytucyjne ograniczenie władzy, podział władzy – to podstawy liberalnego projektu ustroju. Przekonanie, że rządzić powinny prawa, a nie ludzie odnajdujemy oczywiście już w starożytności. Liberalizm kontynuuje tradycję utożsamiającą rządy prawa z rządami rozumu. Niektórzy teoretycy, próbując doprecyzować zakres znaczeniowy tego pojęcia, zwracają uwagę zarówno na cechy uchwalanego prawa i sposób jego egzekwowania. Prawo nie może być wewnętrznie sprzeczne, powinno być pewne, wykonalne, nie może być retroaktywne, władze publiczne winny go przestrzegać, a sam proces powinien być kontrolowany przez niezależne sądy. Z rządami prawa mamy do czynienia wtedy, gdy istnieją skuteczne gwarancje dla ochrony praw

jednostek. Co to w praktyce oznacza, jest sprawą sporną. Takie pojęcia jak *rule of law*, *État de droit* czy *Rechtsstaat* nie są po prostu różnymi nazwami – odpowiednio angielskimi, francuskimi i niemieckimi – tej samej doktryny, lecz opisują idee i praktyki, które rozwinęły się w różnych kulturach prawnych.

Idea państwa prawa, którego celem jest instytucjonalizacja prymatu prawa nad wolą rządzących, stanowiła o pewnej specyfice liberalizmu niemieckiego w XIX wieku. W ostatnich dziesięcioleciach przekonanie, że ochrona wolności polega przede wszystkim na uznaniu prymatu prawa wobec polityki, stało się podstawą idei liberalnego legalizmu. Jego zwolennicy podkreślają konieczność ograniczenia domeny decyzji politycznych przez prawo. W koncepcji tej, charakterystycznej dla amerykańskiej kultury politycznej, szczególne miejsce przypisuje się sądownictwu konstytucyjnemu. Sąd Najwyższy według tej interpretacji urasta do rangi najważniejszej instytucji chroniącej prawa jednostki przed zagrożeniami płynącymi ze strony legislatywy i egzekutywy. Wątpliwości związane z tą doktryną dotyczą, po pierwsze, samej możliwości zastąpienia władzy ludzi przez prawa. Prawa wszakże tworzą i egzekwują ludzie, a praktyka orzecznictwa Sądu Najwyższego w Stanach Zjednoczonych dowodzi, że sędziowie podzieleni są w kwestii wyznawanych wartości tak samo jak reszta społeczeństwa. Druga wątpliwość dotyczy możliwości pogodzenia rządów prawa z demokracją. Czy w ustroju, w którym rządy powierzane są sędziom, demokracja nie staje się ustrojem czysto fasadowym? Tak twierdzą krytycy przyznawania zbyt dużych uprawnień sądownictwu konstytucyjnemu.

Wolny rynek

Filozofia wolnego rynku rozrosła się w rozległy i wewnętrznie niespójny korpus myślowy. Podstawowym argumentem w obronie wolnego rynku był powszechny wzrost bogactwa. Dodatkowo w czasach Oświecenia niektórzy sądzili, że dzięki wolnemu handlowi szkodliwe namiętności zostaną zastąpione przez przynoszące ogólną korzyść dążenie do realizacji interesu własnego. Inni widzieli w nim ucieleśnienie rozumu, racjonalnego porządku, który istnieje zarówno w gospodarce, jak i w świecie przyrody. W XIX wieku obrońcy wolnego rynku sięgali po argumentację

zaczepniętą z teorii ewolucji. Zdaniem Herberta Spencera wolny rynek karze ludzi za lenistwo i występki moralne, a nagradza za pracowitość i inteligencję (Spencer, 2002, 123). Ten sposób myślenia, niegdyś bardzo rozpowszechniony, dzisiaj jest raczej nieakceptowany w dyskursie publicznym. Zmodyfikowaną i wolną od darwinistycznych elementów wersją ewolucjonistycznej interpretacji wolnego rynku jest teoria Friedricha A. von Hayeka. Postrzega on wolny rynek jako wytwór procesu spontanicznej ewolucji instytucji i praktyk, charakterystycznych dla Zachodu (Legutko, 1994). Obecnie w obronie wolnego rynku dominuje argumentacja utylitarystyczna. Wolny rynek, według jego orędowników, sprzyja bogaceniu się i optymalizuje nasze możliwości wyboru.

Wolność

Początków liberalnej koncepcji wolności można doszukiwać się w myśli Hobbesa, który postrzegał wolność jako brak przeszkód dla woli. W Oświeceniu wolność została wpisana w różne konteksty teoretyczne. Słynna definicja Monteskiusza – „Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego, na co ustawy pozwalają” – łączy wolność z rządami prawa. W innym miejscu Monteskiusz pisze o bezpiecznym korzystaniu z praw. Wolność jest połączona z pojęciem bezpieczeństwa. Liberalna koncepcja wolności powstała w klimacie kultury racjonalistycznej. Zgodnie z wpływową wówczas neostoicką antropologią człowiek wolny postępował w zgodzie z nakazami rozumu.

Ta koncepcja uległa przekształceniom pod wpływem myśli romantycznej, która akcentowała rolę uczuć w tożsamości jednostki. Wolność łączono z ideą rozwoju niepowtarzalnej indywidualności. Wybitnym reprezentantem takiego podejścia był Wilhelm von Humboldt, który nawiązywał do humanistycznego ideału, najsilniej wyrażonego w kulturze niemieckiej przez Goethego – samodoskonalenia jednostki poprzez edukację. Celem wyzwolenia z zewnętrznych ograniczeń było edukowanie jednostki. Ideał *Bildung* wyrastał z przekonania, że w jednostce istnieje potencjał, który należy rozwijać.

Ekspresywiistyczna koncepcja wolności miała sens na gruncie metafizycznej wizji natury ludzkiej. Ten ideał uległ głębokiemu przekształceniu w wyniku odejścia od metafizyki. Pod wpływem głównie pragmatyzmu

odrzucone zostało przekonanie, że natura zawiera jakieś wzorce personifikacji. Można mówić o przejściu od rozumienia wolności jako ekspresji do wolności rozumianej jako autokreacja (Filipowicz, 2007, s. 116–148). Autorem przełomowym w dziejach tych przewartościowań był John Stuart Mill, który inkorporował do liberalizmu romantyczną koncepcję osobowości; jednocześnie jego dzieło zapowiada rozstanie liberalizmu z metafizyką. Zagrożeniem dla wolności jest według Milla przede wszystkim „tyrania obyczaju”. W jego przekonaniu narzucanie sposobu myślenia i zachowania przez większość może mieć charakter bardziej dotkliwy niż represyjne prawodawstwo. Wielką zasługą Milla było dostrzeżenie, że nie wszystkie społeczeństwa są wystarczająco dojrzałe intelektualnie i moralnie, aby z wolności umiejętnie i odpowiedzialnie korzystać. Mill pisał m.in. o wolności „myśli i uczucia; absolutnej swobody osądu we wszystkich przedmiotach praktycznych lub filozoficznych, naukowych, moralnych lub teologicznych” oraz „swobodzie gustów i zajęć; opracowania planu naszego życia zgodnie z naszym charakterem; działania, jak nam się podoba, pod warunkiem ponoszenia konsekwencji” (Mill, 2005, s. 105–106). Najbardziej problematyczne w tej definicji jest wyróżnienie „swobody uczuć” i uznanie, że mamy prawo postępowania, jak nam się podoba. Co oznacza wolność uczuć? Jak zdefiniować kategorię szkody, którą nasze postępowanie przynosi innym? Połączenie wolności ze swobodą ekspresji uczuć czyni wolność wartością, przynajmniej potencjalnie, antynomiczną wobec obyczaju. Wkraczamy w obszar pojmowania wolności jako eksperymentowania z własnym życiem, a tradycyjne normy i zwyczaje są postrzegane jako przeszkoda.

Do najbardziej wartościowych prób sformułowania ideału wolności należą prace XIX-wiecznych liberałów francuskich. Constant w słynnym przemówieniu *O wolności starożytnych i nowożytnych* przedstawił wolność nowożytną jako wytwór konkretnej historii – świata zachodniego. Opisana przez niego jednostka ludzka nie jest abstrakcyjnym podmiotem praw jak w filozofii uprawnień naturalnych Johna Locke’a czy przykładem uniwersalnie działającego prawa maksymalizacji przyjemności, opisanego przez utilitarystów, lecz jaźnią ukształtowaną przez zbieg wielu historycznie przygodnych okoliczności. Wolność nowożytna jest więc czymś, z czego może korzystać i czego potrzebuje człowiek nowożytny, żyjący w warunkach określonych przez specyfikę czasu i miejsca.

W XX wieku najbardziej znaną próbą przeformułowania ideału wolności, w konfrontacji z wrogami liberalizmu, którzy również powoływali się na tę wartość, był esej Isaaha Berlina *Dwie koncepcje wolności*. Berlin wyróżnia w nim wolność negatywną jako „swobodę od przymusu” od wolności pozytywnej rozumianej jako samoposiadanie. Koncepcja wolności Berlina postrzegana jest niekiedy jako rekapitulacja liberalnej refleksji na temat wolności, ale jest to ujęcie błędne. Może się wydawać, że zawężenie koncepcji wolności liberalnej do wolności negatywnej pozwala osadzić liberalizm na bezpiecznym gruncie, uniknąć zagrożeń, które zawierały spekulatywne koncepcje wolności odwołujące się do panowania wyższej części duszy nad niższą, samorealizacji, samoposiadania itd. Z drugiej jednak strony, ujęcie Berlina prowadzi do radykalnego zawężenia liberalnej refleksji na temat wolności. Cała bogata tradycja przemyśleń na ten temat, sięgająca czasów starożytnych, została uznana za podejrzaną, a nawet potencjalnie niebezpieczną. Berlin dowodził, że w imię rzekomo prawdziwej wolności, wolności pozytywnej, dopuszczalne może być ograniczenie wolności rozumianej jako chroniona przez prawo sfera nieingerencji. Takie ujęcie tematu ustawia liberalizm wrogo wobec najważniejszych teorii wolności w myśli europejskiej.

Demokracja

Problem stosunku liberałów do demokracji zyskał znaczenie od czasów rewolucji francuskiej. Autorem, który jako pierwszy wyartykułował, na czym polega konflikt między demokracją a liberalizmem, był Benjamin Constant. Demokracja nie jest naturalnym sprzymierzeńcem indywidualnej wolności. Demokratyczna zasada suwerenności ludu może być uzasadnieniem dla praktyk ograniczania wolności indywidualnej. Koncepcja demokracji nieliberalnej, ciesząca się dużą popularnością we współczesnej politologii, ma swoje źródła w jego pracach.

Dzieło Alexisa de Tocqueville’a *O demokracji w Ameryce* pozostaje najważniejszą książką poświęconą losom wolności w społeczeństwie demokratycznym. Wielką zasługą Tocqueville’a jest potraktowanie fenomenu demokracji jako zjawiska historycznego. Demokracja dla niego jest nazwą pewnego typu społeczeństwa, które dopiero wyłania się na

naszych oczach. Nie jest to po prostu ustrój polityczny, jak to pojmowali myśliciele starożytni, ale właśnie pewien typ społeczeństwa, który może przyjąć różne rozwiązania ustrojowe. Tocqueville uważał, że demokracja powstaje na gruzach społeczeństwa arystokratycznego, tj. społeczeństwa opartego na hierarchii i odziedziczonych przywilejach. Nie powinniśmy ulegać złudzeniom stwarzanym przez pojęcia – demokratyczne społeczeństwo nie ma nic wspólnego ze starożytnymi ustrojami nazywanymi demokracjami. Refleksja nad wolnością powinna przybrać konkretny charakter namysłu nad uwarunkowaniami wolności w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym. Będziemy żyć w demokracji, ale wbrew temu, w co wierzą niektórzy apologety tego ustroju, w tym twierdzeniu nie ma nic triumfalistycznego. Życie w demokracji oznacza życie w społeczeństwie, które nie uznaje żadnych nierówności za naturalne, ale czy to będzie społeczeństwo respektujące wolność jednostki, jest sprawą otwartą. Tak więc, z punktu widzenia Tocqueville’a, wolność polityczna to nie wybór z *menu*, w którym zapisane są różne formy ustrojowe, ale uznanie pewnych realiów, i tylko w ich obrębie rozważanie możliwości wyboru. Liberalizm Tocqueville’a polega na rozważaniu, jak możemy ochronić wolność w społeczeństwie demokratycznym. Tocqueville uważał siebie za liberała, ale w jego sposobie rozumienia wolności można dostrzec wpływy republikańskie – wolność oznacza aktywne uczestnictwo w sferze publicznej, a nie prywatną swobodę wyboru. Tocqueville nadaje konkretny charakter idei społeczeństwa obywatelskiego. Sformułowana przez niego idea „wolnych stowarzyszeń” nadaje tej koncepcji konkretną, możliwą do zidentyfikowania postać.

Stosunek do demokracji stał się ważną kwestią różnicującą liberałów. Niektórzy historycy twierdzą nawet, że w obrębie liberalizmu można wyróżnić nurt nazywany „liberalizmem arystokratycznym” (Kahan, 2001). Arystokratycznego charakteru tego nurtu liberalizmu nie należy traktować jako próby obrony interesów klasowych. Arystokratyzm oznaczał przekonanie, że demokratyzacja wiąże się z zagrożeniem dla ważnych wartości. Postawa ta przez długi czas manifestowała się w niechęci wobec rozszerzania praw wyborczych, co według krytyków miało doprowadzić do władzy grupy do tego nieprzygotowane, pozbawione potrzebnego doświadczenia. Liberałowie w wielu krajach bronili powiązania praw wyborczych z odpowiednimi dochodami albo z wykształceniem. Niechętny, a przynajmniej sceptyczny stosunek do demokracji

znalazł swój wyraz w teorii społeczeństwa masowego. Jej zwolennicy nie są zwykle przeciwnikami demokracji, ale uważają, że współczesna jej wersja w społeczeństwie zdominowanym przez człowieka masowego podważa osiągnięcia cywilizacji zachodniej.

Niepokój liberałów budzi traktowanie prawa jako instrumentu rządzenia, a nie jako sposobu wyznaczenia granic działania państwa. Dobrym przykładem jest Friedrich A. von Hayek, który widział w dziejach demokracji tendencję do wynaturzenia – przestaje ona być ustrojem ograniczonym i podporządkowanym rządowi prawa na rzecz nieograniczonych rządów większości czy koalicji interesów narzucających swoją wolę reszcie społeczeństwa. Hayek proponował nawet rozwiązania instytucjonalne, które miałyby oddzielać stabilne funkcje legislacyjne od doraźnego rządzenia (Hayek, 2020).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W ostatnich latach tematem często dyskutowanym jest kryzys liberalizmu. O ile przeświadczenie o kryzysie jest dosyć powszechne, o tyle nie ma zgody co do jego natury. W sensie ogólnym kategoria kryzysu może się odnosić do stanu teorii liberalnej, relacji między liberalnymi zasadami a liberalnymi praktykami, społecznych i moralnych konsekwencji liberalnej polityki oraz – co obecnie wydaje się sprawą niezwykle palącą – relacji między liberalizmem a demokracją. Ponieważ zbitka pojęciowa „liberalna demokracja” wydawała się do niedawna czymś naturalnym, ujawnione napięcia między liberalizmem a demokracją są przedmiotem sporu. Warto na koniec zasygnalizować kilka wymiarów kryzysu liberalizmu.

Po pierwsze, liberalizm pozostaje głównym spadkobiercą filozofii politycznej Oświecenia. Dziedziczy po nim ambicję stworzenia projektu politycznego opartego jednocześnie na racjonalnych i uniwersalnych podstawach. Obecny kryzys Oświecenia jest przede wszystkim kryzysem liberalizmu.

Po drugie, nie ma dzisiaj zgody wśród liberałów dotyczącej filozoficznego uzasadnienia liberalnego projektu politycznego. Ani prawo naturalne, ani utylitaryzm, ani etyka Kanta nie są podstawą takiej zgody.

Po trzecie, liberałowie nie są zgodni co do tego, czy projekt liberalny powinien stwarzać jedynie ramy dla funkcjonowania ludzi o różnych filozofiach życiowych, czy też jest czymś więcej – sposobem życia czy światopoglądem. Wspomniana wcześniej Judith Shklar uważała, że liberalizm jest doktryną polityczną; nie zawiera żadnej pozytywnej doktryny mówiącej ludziom, jak mają żyć. Inni uważają, że istnieje liberalny sposób życia i swoście liberalne dobra i cnoty, które winny być wspierane właśnie przez liberalny ustrój (Galston, 1999).

Po czwarte, liberalizm jako doktryna polityczna rozpadł się na wiele nurtów, które prowadzą ze sobą niekończące się spory. Idee liberalne przełożone na praktykę polityczną nie tylko nie tworzą spójnego programu, ale zwalczające się ze sobą partie. Stąd dyskusja dotycząca tego, czy istnieje jeden liberalizm, czy raczej należałoby mówić już tylko o liberalizmach.

Po piąte, wielu liberałów akceptuje pogląd głoszący, że mamy do czynienia z kryzysem tej tradycji. Nie ma jednak zgody co do tego, jakie są tego przyczyny i jaka wersja liberalizmu się wyczerpała. Liberałowie oskarżają siebie wzajemnie o wybór złej drogi i spłytenie liberalizmu. Obiektem krytyki jest zazwyczaj triumfujący w świecie anglosaskim liberalizm oparty na idei praw.

Po szóste, praktyka liberalna często przeczy głoszonym przez liberalizm wartościom. Dobrym przykładem jest wolność słowa. Z jednej strony liberałowie jawią się jako obrońcy wolności słowa, a swobodę dyskusji traktują jako warunek konieczny postępu moralnego (J.S. Mill). Z drugiej strony, widoczna jest skłonność do swego rodzaju moralnej delegitymizacji przeciwników i stosowania praktyk cenzorskich.

Po siódme, zwraca się uwagę na destrukcyjne skutki moralne i polityczne realizacji liberalnego programu. Dążąc do wyzwolenia jednostki z tradycji i władzy obyczajów, liberalizm prowadzi do zniszczenia więzi i czyni jednostkę samotną. Instytucje państwa traktowane są jako sprzymierzeniec jednostki w wyzwoleniu spod władzy tradycji, w ten sposób w imię wolności rozszerzane są kompetencje państwa (Deneen, 2021).

Wreszcie po ósme, w liberalizmie obecne jest zniecierpliwienie dotyczące demokracji. Zwykle ten sceptyczny wobec demokracji dyskurs posługuje się słowem „populizm”, które skupia wszelkie cechy demokracji przez liberałów nieakceptowane. Niektórzy liberałowie wspierają różnorodne praktyki ograniczające suwerenność ludu i znaczenie wyborów.

BIBLIOGRAFIA

- Berlin, I. (1994). *Cztery eseje o wolności*. Przeł. H. Bartoszewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deneen, P.J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiodł?* Przeł. M.J. Czarnecki. Warszawa: PIW.
- Filipowicz, S. (2007). *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hayek, F.A. (2020). *Prawo, legislacja i wolność*. Przeł. G. Łuczkiwicz. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kahan, A. (2001). *Aristocratic liberalism*. New York: Taylor & Francis.
- Legutko, R. (1994). *Spory o kapitalizm*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej – SIW Znak.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mill, J.S. (2005). *Utylitaryzm. O wolności*. Przeł. M. Ossowska & A. Kurlandzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popper, K.R. (1993). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1–2. Przeł. H. Krahelska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (2009). *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sandel, M.J. (2009). *Liberalizm a granice sprawiedliwości*. Przeł. A. Grobler. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Shklar, J. (1997). *Zwyczajne przywary*. Przeł. M. Król. Kraków: SIW Znak.
- Spencer, H. (2002). *Jednostka wobec państwa*. Tłum. anonimowe. Warszawa: Liber.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przeł. A. Puchejda & K. Szymaniak. Kraków: SIW Znak.
- Tocqueville, A. de. (1996). *O demokracji w Ameryce*. T. 1–2. Przeł. B. Janicka & M. Król. Warszawa–Kraków: SIW Znak.

Maciej Chmieleński

Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0003-3664-0854>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.689>

Podział władzy

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Podział władzy może być ujmowany w siedmiu perspektywach: instytucjonalnej, funkcjonalnej, materialnej, formalno-prawnej, normatywnej, realistycznej i szerokiej. Współczesne ujęcia podkreślają przenikanie się tych podejść oraz znaczenie praktyki politycznej i aktorów pozainstytucjonalnych. W Polsce akcentuje się rolę sądownictwa i kontroli konstytucyjności jako fundamentów praworządności.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Koncepcja oddzielania funkcji państwowych rozwijała się od antyku po nowożytność. Amerykański system *checks and balances* rozwinął ją w stronę wzajemnej kontroli władz. Nowoczesne państwa w wyniku rozrostu administracji i sądownictwa funkcjonują w warunkach rozproszonej, wielośrodkowej władzy.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Współczesne demokracje cechuje przemieszanie funkcji władz, ekspansja egzekutywy, upartyjnienie państwa oraz rosnący wpływ sądów i instytucji niezależnych. Pojawiają się liczni nowi aktorzy władzy, co komplikuje mechanizmy równowagi. Podział władzy przynosi także koszt w postaci spowolnienia decyzyjności, widoczny zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Współczesne teorie wskazują na konieczność reinterpretacji podziału władzy jako: sekwencji funkcji, architektury samostanowienia lub zapewniającej inkluzywność, mechanizmu ograniczającego dominację większości lub stabilizującego kruche demokracje. Z perspektywy ekonomii instytucjonalnej optymalny model podziału władzy powinien równoważyć

ryzyko nadużyć i impasu, opierać się na funkcjonalnej separacji, przejrzystości informacyjnej i realnej egzekwowalności, unikając jednocześnie nadmiernej sztywności systemu.

Słowa kluczowe: trójpodział władzy, *checks and balances*, rozproszenie władzy, praworządność, ekspansja egzekutywy

Definicja pojęcia

W literaturze można wyróżnić siedem podstawowych podejść do podziału władzy, zależnie od przyjmowanego kryterium. Klasyczne podejście formalnoinstytucjonalne koncentruje się na instytucjach państwa i formalnym rozdziale kompetencji. Podejście funkcjonalne opisuje podział władzy przez pryzmat funkcji państwa, materialne – przez pryzmat treści jego działań, formalnoprawne – poprzez zapisy konstytucyjne. Podejście normatywne podkreśla wartości i cele podziału władzy, szczególnie ochronę wolności, zaś realistyczno-empiryczne – rzeczywiste mechanizmy działania systemu politycznego, a szerokie – istnienie instytucji wykraczających poza klasyczny trójpodział, takich jak media czy instytucje kontroli. W praktyce podejścia te często się łączą. Realistycznoempiryczne zwykle zestawia się z szerokim, a normatywne – z formalnoinstytucjonalnym. Funkcjonalne i materialne łączy koncentracja na treści działań państwa. Z kolei ujęcie formalnoinstytucjonalne prawie zawsze łączy się w badaniach porównawczych z podejściem realistycznym, gdyż dopiero zestawienie norm prawnych z praktyką polityczną pozwala ocenić ich wpływ na rządy prawa i wolności obywatelskie.

Definicje klasyczne (Karol Monteskiusz, John Locke, James Madison) akcentują formalny rozdział władz: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Przykładem jest przede wszystkim klasyczna koncepcja Monteskiusza, w ramach której władza ustawodawcza tworzy prawo, władza wykonawcza je wykonuje, a władza sądownicza sprawuje na jego podstawie wymiar sprawiedliwości. Współcześnie ujęcia te rozwija m.in. M.J.C. Vile, systematyzując tradycję trójpodziału (Vile, 1998). Definicje funkcjonalne skupiają się na procesach tworzenia, stosowania i kontroli prawa (Hans Kelsen, Carl Schmitt, Max Weber), wskazując, że konkretne funkcje mogą być wykonywane przez różne instytucje. Ujęcia materialne (Carl Schmitt, Georg Jellinek) podkreślają różnice między działaniami ogólnymi, abstrakcyjnymi a konkretnymi i indywidualnymi. Definicje formalnoprawne odwołują się do konstytucyjnych podstaw podziału władz, opisując kompetencje organów i procedury działania (np. Lech Garlicki, Piotr Sarnecki, Bruce Ackerman, Albert V. Dicey). Ujęcia normatywne eksponują wartości stojące za podziałem władz, szczególnie ochronę wolności jednostki (Karol Monteskiusz, Immanuel Kant, James Madison). Ujęcia realistyczne (Robert Dahl, Giovanni Sartori, Arend Lijphart,

Steven Levitsky, Daniel Ziblatt, Samuel Issacharoff) pokazują, że rzeczywisty podział władzy zależy od wpływów politycznych, systemów partyjnych, praktyk politycznych czy roli opinii publicznej. Ujęcia szerokie rozszerzają podział władzy o podmioty pozainstytucjonalne: media (Jürgen Habermas), instytucje kontrolne, organizacje społeczne, bank centralny, sądownictwo konstytucyjne czy agencje regulacyjne. Autorzy tacy jak Bruce Ackerman, Niklas Luhmann, Francis Fukuyama czy Cass Sunstein wskazują, że współczesne państwo funkcjonuje w wielu autonomicznych segmentach, a procedury legitymizacyjne i kontrolne są równie ważne jak klasyczne mechanizmy podziału władz.

W literaturze polskiej często łączy się podejście formalnoinstytucjonalne z realistycznym i szerokim, co wynika z doświadczeń transformacji ustrojowej. Szczególnie akcentowana jest rola sądownictwa i kontroli konstytucyjności prawa jako gwarancji wolności i praworządności. Najpełniejsze ujęcie przedstawia tu Ryszard Małajny w pracy *Trzy teorie podzielonej władzy*, wyróżniając trzy tradycje: klasyczną teorię trójpodziału (Locke–Monteskiusz), teorię ustroju mieszanego oraz charakterystyczną dla USA teorię „władzy równoważonej” (*checks and balances*). Autor podkreśla konieczność jasnego rozróżniania tych podejść. Andrzej Sylwestrzak proponuje natomiast rewizję klasycznego trójpodziału, argumentując, że współczesne państwa wymagają nowych kategorii. Wyróżnia władzę rządzącą, władzę opozycji i władzę neutralną, do której zalicza sądownictwo jako instytucję stabilizującą system. Lech Garlicki akcentuje centralne znaczenie władzy sądowniczej i sądownictwa konstytucyjnego. Jego zdaniem podział władz ma charakter konstytucyjny i gwarancyjny – jest fundamentem ochrony wolności i praw jednostki, a bez niezależnych sądów ochrona ta traci realny charakter. W koncepcjach tych autorów współczesne państwo demokratyczne funkcjonuje zatem, opierając się na szerokim systemie wzajemnych hamulców i równowag, obejmującym nie tylko klasyczny trójpodział, lecz także całą sieć instytucji zapewniających równowagę polityczną.

Analiza historyczna pojęcia

Idea podziału władzy, choć w pełni ukształtowana dopiero w nowożytności, ma korzenie w antyku. Arystoteles wyróżniał trzy funkcje

państwa – deliberatywną, urzędniczą i sądowniczą – nie formułował jednak koncepcji ścisłego podziału władz ani mechanizmów ich wzajemnego hamowania. Polibiusz, analizując ustrój Republiki Rzymskiej, wskazywał na równowagę między elementami monarchicznym, arystokratycznym i demokratycznym, co stanowiło wczesny model rozłożenia sił politycznych, choć nie opierało się na instytucjonalnym rozdziale władz. W obu przypadkach refleksja nad ustrojem wiązała się z ideą udziału obywateli w życiu politycznym.

Nowożytna koncepcja podziału władz rozwija się w XVII wieku od koncepcji Johna Locke'a, który w *Dwóch traktatach o rządzie* (1689) wyróżnił władzę ustawodawczą parlamentu, wykonawczą rządu oraz króla i federatywną – dotyczącą polityki międzynarodowej, wykonywaną przez władzę. Nie postulował on pełnej separacji, lecz wskazywał na konieczność podporządkowania władzy wykonawczej legislaturze reprezentującej społeczeństwo. Jego teoria akcentowała prymat parlamentu, ochronę wolności jednostki i zasadę wzajemnego hamowania władz. Klasyczną wersję trójpodziału sformułował Monteskiusz w *O duchu praw* (1748), definiując trzy instytucjonalnie odrębne władze: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, których równowaga gwarantuje wolność polityczną. Doktryna ta stała się fundamentem nowoczesnych konstytucji, a jej pierwszym pełnym zastosowaniem była Konstytucja USA z 1787 r. James Madison w „Federaliście”, nr 47–51 (1787–1788) rozwinął ją, tworząc system *checks and balances* – mechanizm wzajemnych ograniczeń, obejmujący m.in. weto, impeachment i kontrolę konstytucyjności prawa.

W XIX i XX wieku klasyczny model uległ znacznym modyfikacjom. Rozwój administracji i biurokracji doprowadził do powstania „czwartej władzy”, niewpisującej się w tradycyjny trójpodział. Zmienione realia polityczne wymagały ujęć funkcjonalnych, proponowanych przez takich autorów jak Hans Kelsen, Georg Jellinek czy Carl Schmitt. Benjamin Constant poszerzył klasyczny schemat, wyróżniając pięć władz – królewską, wykonawczą, przedstawicielską opinii, przedstawicielską stałą oraz sądowniczą – i podkreślając znaczenie samorządu lokalnego dla decentralizacji państwa.

W XX i XXI wieku na znaczeniu zyskała kontrola konstytucyjności prawa, co wzmocniło pozycję sądownictwa konstytucyjnego i wywołało debatę o „rządach sędziów”. Jednocześnie coraz wyraźniej widoczne

było odejście od ścisłego trójpodziału na rzecz realistycznych analiz praktyki politycznej. Badacze, m.in. Giovanni Sartori, Arend Lijphart, Robert Dahl, Steven Levitsky i Daniel Ziblatt, wskazywali na rolę partii politycznych, systemów rządów i społeczeństwa obywatelskiego w realnym układzie władzy. Współcześni teoretycy, jak Bruce Ackerman i Cass Sunstein, zwracają uwagę na szeroki, rozproszony charakter władzy, podzielonej między instytucje publiczne i aktorów pozainstytucjonalnych: niezależne agencje regulacyjne, banki centralne, media czy organizacje społeczne. W rezultacie we współczesnych demokracjach podział władzy nie ogranicza się do klasycznego trójpodziału, lecz obejmuje wielość centrów decyzyjnych oraz złożone mechanizmy prawne, polityczne i społeczne. Klasyczny trójpodział pozostaje ważnym punktem odniesienia – podstawowym narzędziem ograniczania arbitralności władzy – lecz nie opisuje już pełnej złożoności ustroju politycznego w XXI wieku.

Ujęcie problemowe pojęcia

Mnogość współczesnych wyzwań – rozrost administracji, partyjna kontrola instytucji, integracja europejska, globalizacja i rozwój nowych technologii – powoduje, że trójpodział władzy w swojej pierwotnej postaci staje się anachroniczny jako realny mechanizm zapobiegania nadużyciom, choć pozostaje istotną wartością konstytucyjną i punktem odniesienia (Vile, 1998, s. 21, 32).

Jednym z najczęściej wskazywanych problemów jest przemieszanie funkcji władz, charakterystyczne dla współczesnych demokracji. Władza wykonawcza rozszerza swoje działania, tworząc prawo w formie licznych rozporządzeń i regulacji sektorowych. Parlamenty przejmują funkcje quasisądowe, prowadzą komisje śledcze i stosują procedury impeachmentu. Z kolei sądy – zarówno w systemie *common law*, jak i kontynentalnym – nie tylko interpretują prawo, ale w praktyce je tworzą, formułując wiążące interpretacje, niekiedy *contra legem*. Wobec tego klasyczny trójpodział ustępuje miejsca modelowi rozproszonych zadań i mechanizmów kontroli (Möllers, 2013; Lijphart, 2012; Waldron, 2016).

Ten proces jest ściśle związany z ekspansją władzy wykonawczej (Lijphart, 2012; Levitsky & Ziblatt, 2018). Rządy, dysponując dostępem do

ekspertskiej wiedzy, faktycznie dominują w procesie legislacyjnym, a parlamenty stają się „automatami do głosowania”, zatwierdzającymi propozycje liderów partyjnych. Towarzyszą temu poważne problemy delegacji ustawowej oraz rozwój państwa regulacyjnego – technokratycznego, a zarazem dotkniętego deficytem demokratycznej kontroli. W efekcie pojawia się pytanie, na ile suweren, formalnie reprezentowany przez parlament, ma rzeczywisty wpływ na treść stanowionego prawa.

Rozwój upartyjnienia władzy prowadzi do sytuacji, w której rzeczywistymi podmiotami politycznymi stają się partie, a nie instytucje państwa. To one kontrolują parlament, wyznaczają skład rządów i oddziałują na powoływanie sędziów (Sartori, 1994; Dahl, 2006). Jednocześnie rośnie rola sądów, zwłaszcza konstytucyjnych i najwyższych, które zyskują wpływ na decyzje polityczne i stają się arbitrami w sprawach moralnych oraz konstytucyjnych (Bellamy, 2007, s. 21–29). Rozstrzygania tych ostatnich demokratyczny ustawodawca po prostu unika w obawie przed utratą wyborców (Tate & Vallinder, *Why the Expansion of Judicial Power?*, 1995, s. 2). Prowadzi to do napięcia między niezależnością sądów a demokratyczną legitymacją innych władz.

Monteskiuszowski model władzy okazuje się także niewystarczający wobec pojawienia się nowych, znaczących aktorów: banków centralnych, organów regulacyjnych (np. KNF, URE), instytucji UE, organizacji międzynarodowych, mediów oraz korporacji technologicznych. Sprawują one władzę ekonomiczną, regulacyjną, informacyjną, a nawet „cyfrową”, często bez demokratycznej legitymizacji. W warunkach tak silnej fragmentaryzacji trudno oczekiwać skutecznego wzajemnego równoważenia się władz, a klasyczne zabezpieczenia przed arbitralnością stają się w dużej mierze iluzoryczne.

Kolejnym kluczowym problemem współczesnych demokracji jest sprawność rządzenia. Rozproszenie kompetencji spowalnia proces decyzyjny i zwiększa koszty transakcyjne, podczas gdy systemy autorytarne podejmują decyzje szybko i jednoosobowo. W dobie globalnych kryzysów i napięć geopolitycznych presja na skuteczność władzy rośnie, co może skutkować zawieszaniem podziału władzy na rzecz dominacji władzy wykonawczej w sytuacjach nadzwyczajnych. Paradoksalnie te same konstytucje, które chronią separację władz, przewidują jej zawieszenie w postaci stanów nadzwyczajnych i wyjątkowych, co podważa jej absolutny charakter i może prowadzić do nadużyć.

Lwia część wymienionych wyżej problemów została opisana już przez Roberta A. Dahla (2006), gorącego zwolennika parlamentaryzmu. W swoim ujęciu demokracji, opartym na koncepcji poliarchii podkreślał on, że „czysta” separacja władz nie była nigdy ani adekwatna historycznie, ani skuteczna praktycznie (Dahl, 2006, s. 31–36). Realną podstawą demokratycznej kontroli jest dla niego pluralizm społeczny, różnorodność interesów i mechanizmy wyborcze. Zdaniem Dahla amerykański system *checks and balances* nie działa zgodnie z założeniami twórców konstytucji: zamiast równowagi prowadzi do impasu, wzmacnia elity i osłabia sprawność rządu (Dahl, 2006, s. 12–15). Rozproszona władza sprzyja też rozmyciu odpowiedzialności i wzrostowi wpływu wyspecjalizowanych elit – prawników, sędziów, grup lobbujących. Dahl podkreślał, że demokracja wymaga jasnej odpowiedzialności politycznej, a jej rozmywanie godzi w podstawowe wartości ustrojowe.

W świetle tych diagnoz współczesny podział władzy jawi się nie jako sztywny model instytucjonalny, lecz jako dynamiczna struktura, podlegająca ciągłym napięciom między efektywnością, pluralizmem, legitymizacją a kontrolą. Wymienione problemy pokazują, że tradycyjna doktryna separacji władz wymaga pogłębionej reinterpretacji, dostosowanej do realiów XXI wieku.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Refleksję taką warto rozpocząć od koncepcji M.J.C. Vile’a, który usystematyzował i uwspółcześnił klasyczne podejście formalno-instytucjonalne. Dla Vile’a „czysta” doktryna podziału władzy, tj. koncepcja nawiązująca do klasycznego, monteskiuszowskiego trójpodziału, wytwarza tylko weberowski typ idealny (Vile, 1998, s. 31–32), w praktyce zawsze występujący w kombinacji z innymi zasadami (rząd mieszany, *checks and balances*, *Rechtsstaat*) (Vile, 1998, s. 32). Główny problem „czystej” doktryny, jaki stara się rozwiązać Vile, polega na skoncentrowaniu się na „podejściu negatywnym”, czyli mechanizmie negatywnej kontroli, który okazał się niewystarczający z uwagi na brak skutecznych hamulców powstrzymywania aktywnego nadużycia władzy przez samą separację (nadużycia, Vile, 1998, s. 37) oraz ryzyko paraliżu, wynikającego

z braku współpracy i możliwości wzajemnego korygowania się władz (impasu, Vile, 1998, s. 37). W USA, które recypowały koncepcję Monteskiusza w postaci modyfikacji dokonanej m.in. przez Madisona (Hamilton, Madison, & Jay, 2025, s. 305 i nast.), doprowadziło to do powstania najpełniejszego modelu *checks and balances*, wprowadzającego mechanizm pozytywnej kontroli, w ramach którego każda władza otrzymuje ograniczone, precyzyjne narzędzia ingerencji w działania pozostałych władz, umożliwiające aktywną i konstruktywną kontrolę, a nie tylko bierne współistnienie (Hamilton, Madison, & Jay, 2025, s. 38). Doktryna *checks and balances* stanowi według Vile’a oryginalne amerykańskie rozwinięcie i zarazem skuteczną korektę „czystej” doktryny podziału władzy.

Rozwijając krytycznie ujęcie Vile’a, Jeremy Waldron podkreśla, że podział władz należy zdecydowanie odróżnić od rozproszenia władzy oraz *checks and balances*. Podział oznacza dla niego jakościową separację różnych funkcji rządu: legislacji, sądownictwa i administracji obejmującej egzekutywę (Waldron, 2016, s. 46). Nie chodzi w niej jedynie o rozdzielenie „ośrodków siły” i hamulce, lecz o to, by każda funkcja rządzenia była wykonywana przez odrębny organ w ramach tzw. rządu artykułowanego (Waldron, 2016, s. 52), odróżnionego od „niezróżnicowanych trybów rządzenia” (Waldron, 2016, s. 57–58). Podział władzy nadaje działaniu państwa strukturę formalną i proceduralną, odseparowaną w kolejnych fazach (Waldron, 2016, s. 63). Waldron splata separację z *rule of law* poprzez wymóg kolejności formalizacji, w ramach której najpierw istnieje ustawa ogólna, następnie orzeczenie w konkretnej sprawie, a na końcu wykonanie (Waldron, 2016, s. 65). Nie są one oparte na idei rozproszenia siły, lecz na odmiennych logikach działania każdej funkcji. Sądy operują w logice rozstrzygania sporu, a nie tworzenia generalnych zasad, co należy do domeny legislacji czy egzekucji orzeczeń, będącej domeną funkcjonalnie rozumianej władzy wykonawczej. Ta forma i sekwencyjność sprawowania władzy jest warunkiem praworządności. Jest ona mechanizmem „ucywilizowania” sposobu działania państwa poprzez formę i kolejność (Waldron, 2016, s. 63–65).

Cztery najważniejsze systemy polityczne, do których współcześnie odnosi się problematykę podziału władzy, to francuski, angielski, amerykański i niemiecki. Syntetyczne, porównawcze ich ujęcie przedstawia Christoph Möllers (2013). Jego zdaniem separacja władz ma wiele

sprzecznych interpretacji, ponieważ różne systemy polityczne historycznie odpowiadały na różne zagrożenia. Z perspektywy francuskiej największym zagrożeniem było sądownictwo feudalne, w Anglii problem stanowiły napięcia pomiędzy monarchą a parlamentem, w USA – dominacja frakcji w legislaturze, natomiast w Niemczech – nadużycia monarchicznej administracji. Ponieważ nie ma jednego modelu separacji, Möllers poszukuje wspólnego mianownika między nimi. Wskazuje, że separacja pojmowana jest nie tylko jako mechanizm ograniczający władzę (głównie tradycja anglosaska i ujęcie klasyczne), lecz także jako podział pracy (funkcja nowoczesna), a więc jako architektura produkcji decyzji publicznych. Wspólny mianownik ich wszystkich wyraża się w ponadczasowej zasadzie legitymizacji, którą jest jego zdaniem samostanowienie (Möllers, 2013, s. 51–63), mające charakter neutralny wobec systemów ustrojowych i uniwersalne dla demokracji liberalnych. Oznacza ono autonomię podmiotów prawa, osiąganą za sprawą autorstwa reguł, którym podmioty te podlegają zarówno w wymiarze indywidualnym (ochrona jednostkowych wolności i możliwości działania), jak i zbiorowym (demokratyczne określanie norm i polityk publicznych) (Möllers, 2013, s. 63–67). Ponieważ pomiędzy tymi dwoma rodzajami autonomii występuje wyraźne napięcie, dla Möllersa konstrukcja ta ma charakter dialektyczny, a syntezę oferuje właśnie separacja władz, która tworzy proceduralne warunki, by bez wzajemnego unicestwiania z jednej strony jednostki mogły dochodzić swoich praw (sądy), z drugiej zaś – wspólnota polityczna mogła określać kierunki polityki (legislatura). Jest to „architektura samostanowienia”, w ramach której każda władza w sensie funkcjonalnym odzwierciedla inny jego typ. Legislatura odpowiada samostanowieniu zbiorowemu, sądownictwo – samostanowieniu indywidualnemu, a egzekutywa – samostanowieniu operacyjnemu, oznaczającemu działanie tu i teraz. W tych trzech odmiennych wymiarach samostanowienia władze znajdują źródła swej legitymacji (Möllers, 2013, s. 118–121).

Z taką demokratyczno-liberalną, głównie waldronowską, ideą jakościowej separacji władz polemizuje się przede wszystkim z pozycji republikańskich. Richard Bellamy kładzie nacisk nie na sztywną separację funkcji, lecz na równowagę i wzajemne hamowanie się władz. Dla Bellamy’ego kluczowe jest zapobieganie dominacji jednej instytucji nad innymi. Separacja władz ma dynamiczny charakter, liczy się

pluralistyczny proces polityczny w ramach którego instytucje wzajemnie się kontrolują. Uważa on, że polityczna równowaga jest zdecydowanie ważniejsza niż formalne granice kompetencji (Bellamy, 2007, s. 30–35). Ponadto stanowczo polemizuje on też z dominacją władzy sądowniczej i uznawaniem jej za swego rodzaju neutralną superwładzę, umieszczaną ponad demokratyczną polityką (Bellamy, 2007, s. 36–39). Optuje za zastąpieniem liberalnej teorii separacji władz proceduralnym modelem republikańskiej równowagi, w ramach którego prawo stanowi produkt negocjacji i wzajemnych ograniczeń, a nie działania autonomicznych, odseparowanych władz (Bellamy, 2007, s. 296–314). Jest to niewątpliwie wizja słabego podziału.

Arend Lijphart pokazuje natomiast, że fenomen separacji władzy we współczesnych demokracjach należy analizować w dwóch wymiarach, obejmujących współdzielenie władzy wykonawczej oraz pionowe i horyzontalne rozdzielanie władzy (Lijphart, 2012, s. 3–25, 24–25). W ramach tych dwóch wymiarów ulokowane jest dziesięć syntetycznych zmiennych instytucjonalnych (Lijphart, 2012, s. 23–25). W wymiarze współdzielenia władzy wykonawczej separacja oscyluje pomiędzy koncentracją w jednopartyjnych rządach większościowych a podziałem i współdzieleniem władzy w szerokich koalicjach, systemach wielopartyjnych systemach opartych na proporcjonalnych wyborach i korporacjonizmie interesów. W wymiarze dzielenia władzy pionowo i wertykalnie separacja przebiega od unitaryzmu i unifikacji z jednej strony, do federalizmu/decentralizacji, silnego bikameralizmu, sztywnej konstytucji, sądowej kontroli konstytucyjności oraz niezależnego banku centralnego z drugiej strony. W tym pierwszym wymiarze Lijphart operacjonalizuje separację władzy przez następujące zmienne: typ gabinetu (jednopartyjny większościowy versus szerokie koalicje), relacje między egzekutywą a legislatywą (dominacja rządu versus równowaga), system partyjny (dwupartyjny versus wielopartyjny), system wyborczy (większościowy versus proporcjonalny), system grup interesu (pluralizm versus korporacjonizm). W wymiarze dzielenia władzy pionowo i wertykalnie istotne zmienne obejmują: państwo unitarnie scentralizowane na jednym biegunie i państwo federalne lub zdecentralizowane na drugim, legislaturę jednoizbową z jednej i legislaturę silnie dwuizbową z drugiej strony, konstytucję elastyczną versus konstytucję sztywną, związaną z superwiększościami, oraz brak sądowej kontroli prawa z jednej i silną

kontrolę konstytucyjności prawa przez sądy z drugiej strony, a także przeciwstawienie niezależnego i zależnego banku centralnego. Przez pryzmat tych zmiennych wyróżnia Lijphart demokracje większościowe, zwane przez niego również ekskluzywistycznymi, konkurencyjnymi lub opartymi na rywalizacji, oraz demokracje konsensualne, oparte na inkluzywności, negocjowaniu i kompromisie. Tylko dla tych ostatnich podział władzy jest istotną wartością konstytucyjną (Lijphart, 2012, s. 2–3, 23). Jego koncepcja oparta jest na idei, zgodnie z którą podział władzy to przede wszystkim złożona architektura instytucjonalna, mająca na celu rozproszenie władzy większości i inkluzywność rządzenia w pluralistycznych, wieloetnicznych i wieloreligijnych społeczeństwach. Potrzebują one szerokiego podziału władzy przede wszystkim po to, ażeby chronić mniejszości (Lijphart, 2012, s. 32–33).

Podział władz jest niezbędnym elementem demokracji również dla przedstawicieli idei demokracji deliberatywnej (Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005; Sunstein, 2001), zgodnie z którą demokracja nie sprowadza się tylko do liczenia głosów, lecz wymaga instytucjonalnej deliberacji, ważenia argumentów, refleksji i reprezentacji różnych perspektyw (Sunstein, 2001, s. 8–9). Dla jednego z czołowych współczesnych reprezentantów koncepcji demokracji deliberacyjnej, Cassa Sunsteina, deliberacja jest nie tylko źródłem normatywnej prawomocności, jak dla Habermasa, lecz przede wszystkim praktycznym mechanizmem korekcyjnym. Podział władz stanowi konieczną ochronę przed dominacją jednej grupy, efektem grupowej polaryzacji (Sunstein, 2001, s. 43–44), oraz zabezpiecza przed tyranią większości (Sunstein, 2001, s. 7, 82–83). W świetle tej koncepcji podział władz jest nie tylko mechanizmem konstytucyjnym, ale fundamentalną częścią „wewnętrznej moralności demokracji” (Sunstein, 2001, s. 96–99). Odmiennie jednak niż Habermas, który podkreśla dominującą rolę sądów konstytucyjnych, Sunstein promuje „sądowy minimalizm” (*judicial minimalism*), zgodnie z którym sądy powinny unikać szerokich teorii i pozostawiać ciężar decyzji politykom.

Zbliżoną perspektywę oceny podziału władz przyjmuje wybitny współczesny teoretyk demokracji i politolog Giovanni Sartori. Uzasadnieniem dla podziału władzy jest według niego konieczność ograniczenia władzy większości i ochrony mniejszości. Sartori reprezentuje zdecydowanie najmocniejsze stanowisko we współczesnej politologii, skierowane przeciwko „czystej zasadzie większości” (Sartori, 1994, s. 51).

Jego zdaniem podział władzy to logiczny i normatywny warunek demokracji (Sartori, 1994, s. 49), zmierzający do ograniczenia ryzyka przekształcenia się systemu demokratycznego w system, w którym większość staje się nieusuwalna, a „pierwsze wybory” przekształcają się w „jedyne prawdziwe” (Sartori, 1994, s. 51). Gwarantowane przez ten podział rządu prawa poskramiają czysto agonistyczny model prowadzenia polityki, w której jest ona traktowana jak przedłużenie wojny. Prawo jest narzędziem, które przekształca politykę z „wojny” w „pokój”. Polityka pojmowana jako „pokój” związana jest bowiem „ściśle z legalnością” (Sartori, 1994, s. 61). Podział umożliwia to przekształcenie wprowadzając procedury i stabilne reguły gry.

Silna obrona podziału władz obecna jest także w badaniach porównawczych nad nowymi demokracjami (np. Issacharoff, 2015; Levitsky & Ziblatt, 2018). Badania te łączy podkreślanie kluczowej roli sądowej konstytucyjności prawa dla gwarantowania stabilności takich demokracji. Przykładowo Samuel Issacharoff przedstawia podział władz jako kluczowy mechanizm stabilizowania państwa w tzw. kruchych demokracjach (*fragile democracies*). Dotyczy to państw, w których istnieją głębokie podziały etniczne, religijne lub językowe oraz obecne jest ryzyko dominacji jednej grupy albo też system demokratyczny jest kształtowany po okresie autorytarnym lub konflikcie. Argument Issacharoffa sprowadza się do tezy, że tradycyjne modele trójpodziału nie są w takich demokracjach wystarczającym zabezpieczeniem przed przekształceniem się systemu w system jednopartyjny (Issacharoff, 2015, s. 21), a zabezpieczeniu przed tym najlepiej służy silny sąd konstytucyjny. Sąd ten pełni dla Issacharoffa kluczową rolę „strażnika podziału władz” (Issacharoff, 2015, s. 21) poprzez ograniczanie władzy większości, kiedy ta próbuje zawłaszczyć państwo, chroni proces demokratyczny, a nie tylko prawa jednostki, zastępuje częsty brak zaufania między aktorami politycznymi w spolaryzowanych i skorumpowanych społeczeństwach, stając się „zewnętrznym arbitrem” pomiędzy nimi, a także wymusza działanie mechanizmów podziału władzy tam, gdzie kultura polityczna ich jeszcze nie wytworzyła (Issacharoff, 2015, s. 24–25). Według Issacharoffa w nowych demokracjach podział władzy funkcjonuje inaczej niż w państwach zachodnich o utrwalonej kulturze demokratycznej.

Podobnie uważają Levitsky i Ziblatt, zwracając uwagę, że bez zasady powściągliwości instytucjonalnej, oznaczającej niewykorzystywanie

maksymalnych możliwości, lecz korzystanie z legalnych uprawnień, a także tolerancji sprowadzającej się do akceptacji opozycji jako legitymowanych uczestników gry politycznej, każda instytucja może stanowić narzędzie destrukcji demokratycznego porządku (Levitsky & Ziblatt, 2018, s. 13). Dla nich dopiero połączenie silnego sądu konstytucyjnego z równie silną kulturą powściągliwości zapewnia podziałowi władz odporność na współczesne legalistyczne formy autokratyzacji.

Na koniec warto podkreślić, że podział władz nie jest ani historycznie, ani teoretycznie niezbędnym warunkiem funkcjonowania demokracji. Istnienie podziału władzy wynika współcześnie przede wszystkim z trzech kwestii. Po pierwsze z intuicyjnej niezgody na czystą demokrację większościową, która łatwo przeradza się w tyranie większości. Po drugie z obiektywnej niemożności wypracowania takich instrumentów demokracji bezpośredniej, które umożliwiałyby powszechny udział obywateli w podejmowaniu wszystkich ważnych decyzji politycznych. Po trzecie natomiast z niezgody na zastępowanie przy podejmowaniu takich decyzji ważenia argumentów zwykłym liczeniem głosów. Są to problemy praktycznie nierozwiązywalne. Nie wchodząc w dywagacje, czysto teoretyczne wydaje się, że we współczesnych wielomilionowych społeczeństwach jesteśmy skazani na jakąś formułę demokracji przedstawicielskiej. Demokracja przedstawicielska wiąże się z profesjonalizacją domeny politycznej. Demokracje takie cechuje zaś naturalny demokratyczny deficyt. Oparte są one bowiem na założeniu faktycznego podejmowania decyzji za społeczeństwo przez polityczne elity. Elity składają się z politycznych „profesjonalistów”, wybieranych przeważnie przez mniejszość społeczeństwa (co wynika wyraźnie ze statystyk dotyczących frekwencji wyborczej w znaczącej większości współczesnych państw demokratycznych). Ponieważ systemowo nie ufamy tym „profesjonalistom” (co także wynika ze statystyk), zmuszeni jesteśmy poszukiwać instrumentów, które z jednej strony ograniczą i rozproszą ich władzę, a z drugiej pozwolą przynajmniej zbliżyć się do pewnego rodzaju dynamicznej równowagi między nimi, by gremialnie wypracować najbardziej użyteczne społecznie i powszechnie akceptowalne decyzje (Chmieliński, *Kreacja prawa. Prawodawstwo między społeczną użytecznością a rozsądną zgodą*, 2024). Demokracje przedstawicielskie opierają się na politycznym konstruktywizmie potrzebnym, by zachować przynajmniej złudzenie obywatelskiej podmiotowości w elitarnym świecie polityki. Wyraża się on w (przyjmowanym m.in. za

Kantem) założeniu że racjonalny i rozumny człowiek w idealnych warunkach komunikacyjnych (Habermas) godziłby się tylko na takie posunięcia władzy i prawa, co do których byłby przekonany, że są one powszechnie akceptowalne. Podział władzy zwiększać ma prawdopodobieństwo wypracowania takich posunięć. Paradoks polega na tym, że wprowadzając mechanizm rozproszenia, podziału oraz *checks and balances*, realizowane przez rozmaite weta, sądową kontrolę władzy legislacyjnej i niezależne ośrodki władzy, jeszcze silniej profesjonalizujemy sferę polityczną, wierząc, że jedni profesjonalści powstrzymają innych przed wprowadzaniem rozwiązań zagrażających naszym prawom. Nie jesteśmy w tym bliżsi ani realizacji demokratycznej zasady rządów demosu, ani zwiększeniu efektywności podejmowania demokratycznych decyzji, co w obliczu zagrożeń płynących ze strony silnych reżimów autokratycznych może stanowić kluczowe wyzwanie dla współczesnego świata zachodniego.

Wobec braku możliwości uniknięcia wyżej opisanego demokratycznego deficytu konieczne staje się wypracowanie podejścia, które pozwala optymalizować rozwiązania współczesne. Z uwagi na różnice między różnymi systemami wskazanie uniwersalnych mechanizmów optymalizacji nie wydaje się możliwe i musi być rozpatrywane na gruncie poszczególnych systemów krajowych, lub międzynarodowych (np. UE). W zakresie rekomendacji odwołam się do ekonomii konstytucyjnej Roberta Cootera (Cooter & Gilbert, *Public Law and Economics*, 2022) i Stefana Voigta (*Constitutional Economics: A Primer*, 2020), by jedynie bardzo ogólnikowo zarysować generalne kierunki optymalizacji, adekwatne w odniesieniu do systemu polskiego, mając na uwadze głównie problem poważnych deficytów pewności i przewidywalności prawa, z jakimi moim zdaniem mamy w nim do czynienia. Zarówno Cooter i Gilbert, jak i Voigt wychodzą od założenia, że podział władzy stanowi instrument optymalizacji ryzyka systemowego. W ujęciu tym powinno się traktować separację władz jako *trade-off* pomiędzy kosztami impasu (opóźnienia legislacyjne, trudność korekty błędów) a kosztami nadużyć (koncentracja, arbitralność). Należy też zaznaczyć, że optimum nie leży w maksymalizacji liczby barier, lecz w takim ich ukształtowaniu, by zminimalizować łączny koszt obu ryzyk (Cooter & Gilbert, 2022, s. 87–89; Voigt, 2020, s. 57, 49–50, 56–58, 72–73, 96–99). Wiąże się to z zagadnieniem wiarygodności zobowiązań państwa, które zależy od funkcjonalnej (a nie czysto instytucjonalnej) separacji i realnej egzekwowalności.

Ogromna ilość stanowionych norm na rozmaitych poziomach (oprócz legislacji mamy przepisy wykonawcze, wiążące interpretacje sędziowskie, zmieniające sens stanowionej normy) znacząco zmniejsza przewidywalność i pewność prawa w Polsce. Pewność oraz przewidywalność – a co za tym idzie również stabilność inwestycyjna – rosną, kiedy organy zdolne są wiązać sobie ręce (*precommitment*) i gdy istnieją skuteczne, stale działające mechanizmy egzekwowalności faktycznej, a nie tylko deklaracje konstytucyjne. Sama „papierowa” separacja bez praktycznej egzekwowalności nie jest efektywna. Im więcej efektywnych punktów weta (izby, sądy, prezydent, organy kontroli), tym mniejsze ryzyko gwałtownych zmian, niekorzystnych z punktu widzenia pewności i przewidywalności prawa. Wraz z liczbą takich punktów wzrastają jednak koszty transakcyjne uczenia się i modernizacji systemu prawnego. System ten powinien zatem wypracować poziom sztywności adekwatny do profilu wskazanych ryzyk, stosując optymalizację pomiędzy polaryzacją decyzji legislacyjnych a potrzebą szybkich reakcji.

Niezwykle ważna jest w tym zakresie informacja. Odpowiednio zaprojektowane relacje pomiędzy władzą ustawodawczą a wykonawczą i sądowniczą powinny się opierać na założeniu wzajemnego ujawniania informacji (jawne uzasadnienia, audyty, realne, a nie tylko formalne konsultacje społeczne nowych regulacji, transparentne i rzetelne, tj. wielostronnie opracowane oceny skutków regulacji). Brak wzajemnej informacji skutkuje m.in. systemową skłonnością do ich dozowania lub ukrywania, co ostatecznie obniża jakość i pewność obowiązującego prawa. Z perspektywy podmiotów prawa podporządkowanych oznacza to często frustrację wynikającą z braku możliwości „domyślenia się”, co prawodawca (albo organ administracji czy sąd) w istocie miał na myśli i jakie są wobec tego prawa i obowiązki takiego podmiotu. Temu towarzyszyć powinna przewidywalna praktyka wykonywania wyroków i orzeczeń oraz istnienie realnych buforów odpowiedzialności w ramach władzy sądowniczej. Sama niezależność formalna sądownictwa może tu bowiem okazać się niewystarczająca. Wytwarzać ona może obszar autonomii bez odpowiedzialności, co nie przekłada się na wzrost jakości prawa oraz bezpieczeństwo obrotu. Prawdopodobnie należałoby także usprawnić ścieżki aktualizacji polityk publicznych. Należy bowiem mieć na uwadze, że twarde usztywnienie systemu utrudnia, a często wręcz paraliżuje jego uczenie się w obliczu nowych

danych i technologii. W końcu należy pamiętać, że w obliczu złożonych regulacji prawnych, realna jakość prawa wiąże się w znacznej mierze z etapem delegowania, czyli z aktami wykonawczymi, rozmaitymi okólnikami i wytycznymi. Powstaje tu więc potężne ryzyko „przejęcia” tej sfery przez organy administracji. Z prac Cootera i Gilberta oraz Voigta można wysnuć wniosek, że w tym newralgicznym punkcie należałoby wypracować klarowne ścieżki doboru pomiędzy regułami, czyli szczegółowością regulacji, a ogólnymi standardami, czyli mechanizmami zwiększającymi elastyczność i efektywność jej stosowania oraz z drugiej strony wypracować właściwą architekturę nadzoru, obejmującą sądy, parlament czy NIK. Są to oczywiście najbardziej ogólne wnioski, których uszczegółowienie przekraczałoby ramy niniejszego opracowania. Model podziału rekomendowany z punktu widzenia ekonomii konstytucyjnej Cootera i Gilberta oraz Voigta dla III RP obejmowałby separację funkcjonalną z wysoką przejrzystością informacyjną i ściśle kontrolowaną drogą szybkiej decyzji zamiast mnożenia organów czy maksymalizowania sztywności systemu. Właściwie sprofilowany powinien z jednej strony zapewniać wiarygodność informacyjną władzy oraz jej odporność na nadużycia poprzez weta tam, gdzie to niezbędne dla zapobiegania nadużyciom, z drugiej zaś poprawiać efektywność podejmowania decyzji prawodawczych dzięki sprawnemu dokonywaniu rzetelnych ocen skutków regulacji *ex ante* oraz przeglądów efektywności tych regulacji *ex post*. Ekonomiczna analiza prawa konstytucyjnego nie jest rzecz jasna jedyną perspektywą, jaką warto brać tu pod uwagę. Posiada ona jednak tę zasadniczą zaletę, że pozwala oceniać system przez pryzmat kryterium efektywności prawa, stosunkowo prostego założenia ekonomicznego, względnie oderwanego od bieżącej debaty politycznej i nierozstrzygalnych bieżących sporów politycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (2011). *Polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Bellamy, R. (2007). *The Rule of Law*. London: Routledge.
Dahl, R.A. (1956/2006). *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
Hamilton, A., Madison, J., & Jay, J. (2025). *Federalista*. Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste.

- Issacharoff, S. (2015). *Fragile Democracies: Contested Power in the Era of Constitutional Courts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). *How Democracies Die*. New York: Crown Publishing.
- Lijphart, A. (2012). *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Möllers, Ch. (2013). *The Three Branches: a Comparative Model of Separation of Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Monteskiusz, K. (2016). *O duchu praw*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda.
- Sartori, G. (1994). *Teoria demokracji*. Przeł. P. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sunstein, C.R. (2001). *Designing Democracy: What Constitutions Do*. New York: Oxford University Press.
- Vile, M.J.C. (1998). *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Waldron, J. (2016). *Political Political Theory: Essays on Institutions*. Cambridge: Harvard University Press.

Arkadiusz Górnisiewicz
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-5569-5215>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.673>

Konstytucja

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Tekst przedstawia podstawowe definicje konstytucji, ukazując pojęciową złożoność zagadnienia. Omówione zostają podstawowe rozróżnienia (konstytucja w sensie formalnym i materialnym, konstytucja w sensie deskryptywnym i normatywnym, ontologiczna klasyfikacja konstytucji).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pojęcie konstytucji analizowane jest na tle rozwoju tradycji konstytucjonalizmu. Przedstawione zostają dwa podstawowe podejścia badawcze: semazjologiczne, polegające na badaniu różnych znaczeń terminu, oraz onomazjologiczne, próbujące uchwycić istotę konstytucji i konstytucjonalizmu jako zjawiska przyjmujące w historii idei i instytucji różne określenia.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Przedstawione zostaje pojęcie konstytucji wypracowane w obrębie liberalnego konstytucjonalizmu. Autor odnosi pojęcie konstytucji do istotnych zagadnień współczesnych demokracji liberalnych (w rodzaju praw podstawowych i zasady podziału władzy). Przedstawione zostają stanowiska wybranych myślicieli ilustrujące wspólne elementy, ale i napięcie pomiędzy liberalnym i demokratycznym pojmowaniem konstytucji.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: W tej części hasła nacisk położony zostaje na znaczenie pojęcia legalności oraz na wyzwania dla porządku konstytucyjnego współczesnych państw związane z populizmem konstytucyjnym. Przedstawiona zostaje

koncepcja demokracji walczącej (obwarowanej) jako forma obrony liberalnego porządku konstytucyjnego.

Słowa kluczowe: konstytucja, demokracja, legalność, państwo prawa, liberalizm

Definicja pojęcia

Konstytucją określa się współcześnie najczęściej zbiór zasad i/lub praktyk wyznaczających sposób i ramy funkcjonowania władzy publicznej w państwie, w tym zwłaszcza relacje pomiędzy poszczególnymi jej organami, jak również podstawy organizacji życia społeczno-gospodarczego i pozycję jednostki. Jak niemal wszystkie podstawowe pojęcia polityczne, również pojęcie konstytucji posiada wiele historycznie ugruntowanych warstw znaczeniowych. Konstytucja należy do podstawowych pojęć współczesnych państw, szczególnie demokracji liberalnych. Tego rodzaju „pojęcia podstawowe” uchodzić mogą za niezastępowalne czy niewymienialne z punktu widzenia samorozumienia poszczególnej wspólnoty politycznej (Koselleck, *Dzieje pojęć*, 2009, s. 104) i jako takie stają się przedmiotem sporów ideowych związanych z rywalizującymi siłami społecznymi, światopoglądami czy filozofiami politycznymi.

Konstytucja odsyła do szerszego pojęcia, jakim jest konstytucjonalizm. W ramach historii intelektualnej pojęcie konstytucji (jej istotę, niezbędne elementy, typy historyczne) można rozumieć przede wszystkim dzięki refleksji uprawianej przez konstytucjonalizm. Obejmuje on szereg heteronomicznych idei czy doktryn, których wspólnym mianownikiem jest odrzucenie arbitralności władzy i uznanie konieczności przestrzegania przez nią określonych zasad. Zatem pojęcie konstytucji wyrasta na gruncie konstytucjonalizmu pojmowanego jako nurt sprzeciwiający się nieograniczonej władzy ujmowanej albo jako despotyzm (brak skrupowania władzy „wyższym prawem”), albo tyrania (rozumiana nie tylko jako utożsamienie prawa i woli władzy, ale i rządy uwzględniające jedynie interes władcy) (Szlachta, *Konstytucjonalizm*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, 2007, s. 378).

Należy odróżnić pojęcie konstytucji w sensie szerszym i w sensie węższym. W pierwszym ujęciu każde państwo, nawet despotyczne, posiada „konstytucję”. Pojęcie to jest wówczas równoznaczne z „ustrojem”, strukturą organizacji poszczególnej wspólnoty politycznej. Tego rodzaju sens konstytucji odnajdujemy u Arystotelesa (*politeia*). Według Georga Jellinka

z konieczności każde państwo ma swą konstytucję. Państwo bez konstytucji byłoby anarchią. Konstytucja jest właściwością także „państw samowoli”,

w starożytnym sensie tego terminu, cechuje ona despotycję w równej mierze jak i rządy demokratycznego komitetu ocalenia w rodzaju francuskiej instytucji tego rodzaju z roku 1793. Wystarcza istnienie siły faktycznej, określającej jedność państwa, by osiągnięte zostało to minimum konstytucji, które dla egzystencji państwa jest konieczne. Regułą jednak u ludów kulturalnych jest porządek, prawnie uznany i zawarty w normach prawnych (Jellinek, *Ogólna nauka o państwie*, 1924, s. 365).

Jeśli zatem odrzucenie arbitralności władzy i konieczność podporządkowania jej (rozmaicie pojmowanemu) „wyższemu prawu” uznamy za istotę konstytucjonalizmu, wówczas zrozumiałe staje się stwierdzenie, iż „posiadanie konstytucji nie oznacza automatycznie, że nieuchronnie jest ona wierna idei konstytucjonalizmu” (Fellman, 1973, s. 485). Taki – synonimiczny względem ustroju – sens posiada też pojęcie konstytucji w nowożytności przed nadejściem ery konstytucji pisanych.

Wyodrębnić możemy zatem konstytucjonalizm w sensie deskryptywnym, zdający sprawę z faktycznego urządzenia danej wspólnoty politycznej, oraz konstytucjonalizm w sensie normatywnym, węższym niż poprzedni, poszukujący standardów, które powinna urzeczywistniać konstytucja. Podziałowi temu odpowiadałoby rozróżnienie konstytucji w sensie deskryptywnym i normatywnym. W obrębie konstytucjonalizmu normatywnego możemy nadto wyodrębnić formalne i materialne rozumienie konstytucji (Schütze, 2019, s. 41). Konstytucja w sensie formalnym to zespół norm znajdujących się najwyżej w hierarchii systemu prawa danego państwa, najczęściej przybierający postać ustawy zasadniczej. Z kolei konstytucja w sensie materialnym warunkuje samo istnienie konstytucji od treści zawartych w niej rozwiązań ustrojowych, które wynikają z przyjętej filozofii czy doktryny politycznej. Z tego rodzaju materialnym rozumieniem konstytucji mamy do czynienia np. w konstytucjonalizmie demokratycznym postulującym nie tylko ustanowienie demokratycznej reprezentacji, ale i zatwierdzenie konstytucji przez naród uchodzący za źródło władzy konstytucyjnej (*pouvoir constituant*) i w konstytucjonalizmie liberalnym. Dwa najistotniejsze elementy tego ostatniego odnajdujemy w XVI punkcie francuskiej Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r.: „społeczeństwo, w którym nie ma gwarancji poszanowania praw ani ustanowienia podziału władz, nie ma Konstytucji”. Jedno z podejść w ogóle próbuje zawęzić właściwe pojęcie konstytucjonalizmu i konstytucji do refleksji uprawianej przez

myślicieli utożsamianych (nawet jeśli *avant la lettre*) z liberalną myślą polityczną.

Aby uniknąć pojęciowej konfuzji, warto zaznaczyć, że w literaturze prawniczej i politologicznej natrafiamy także na inny sens rozróżnienia konstytucji w znaczeniu formalnym i materialnym. W ujęciu Hansa Kelsena pierwszy sens odsyła do dokumentu pisanego (zwanego właśnie konstytucją), mogącego przyjąć dowolną treść, niemniej zawierającego: 1) przepisy regulujące tworzenie norm prawnych (czyli ustawodawstwo); 2) przepisy odnoszące się do innych politycznie istotnych kwestii; 3) ochronę norm konstytucyjnych w postaci braku możliwości ich zmiany w zwykłym trybie ustawodawczym (Kelsen, *Czysta teoria prawa*, 2014, s. 336). Z kolei konstytucja w sensie materialnym (np. konstytucja Wielkiej Brytanii) nie musi przybierać formy jednego dokumentu pisanego, lecz może obejmować także normy prawa niepiśanego wytworzone zwyczajowo.

Wychodząc od potrzeby oceny faktycznego obowiązywania konstytucji w danym państwie – zwłaszcza w obliczu upowszechniania się pisanej konstytucji jako pożądanego uniwersalnego standardu ustrojowego – Karl Loewenstein zaproponował ontologiczną klasyfikację konstytucji. Konstytucje w sensie formalnym miały na celu ograniczenie władzy, by zagwarantować wolności obywatelom; z czasem zaczęły one stanowić zasłonę dla ustrojów autorytarnych czy totalitarnych. W związku z tym Loewenstein dostrzegł potrzebę nowej klasyfikacji konstytucji, która bada zgodność jej norm z faktycznym mechanizmem sprawowania władzy. Na tej podstawie można wyodrębnić konstytucję normatywną (konstytucja jest wówczas żywą praktyką, przenikającą kulturę polityczną, w ramach której normy rzeczywiście regulują przebieg procesu politycznego; „jest garniturem, który dobrze leży i który nosi się na co dzień”), konstytucję nominalną (która wprawdzie legalnie obowiązuje, niemniej istniejące warunki socjoekonomiczne utrudniają pełną zbieżność norm konstytucyjnych i procesu politycznego; taka konstytucja przypomina „garnitur trzymany w szafie i czekający, aż ciało polityczne osiągnie jego rozmiar”) oraz konstytucję semantyczną (która nie służy nadaniu ograniczających ram procesowi politycznemu, lecz konsolidacji podmiotu władzy, który sprawowałby ją nawet wówczas, gdyby żadna konstytucja nie istniała; taka konstytucja „w ogóle nie jest prawdziwym garniturem, raczej zasłoną lub wymyślnym przebraniem”)

(Loewenstein, 1965, s. 148–150). Konstytucjami semantycznymi były konstytucje tzw. demokracji ludowych (np. Konstytucja PRL z 22 lipca 1952 formalnie przyznająca obywatelom szereg praw i wolności, w tym np. wolność słowa i zgromadzeń). Zwłaszcza ustroje totalitarne stawiają przed konstytucjonalizmem szereg wyzwań ze względu na typ obecnej w nich władzy. Wymykają się one tradycyjnym klasyfikacjom zasad ustrojowych znanych klasycznej myśli politycznej i rozwijanej twórczo choćby przez Monteskiusza, który w każdym z trzech podstawowych typów ustrojów (monarchii, republice i tyranii) dostrzegał trzy odrębne zasady działania (odpowiednio honor, cnotę i strach) charakteryzujące życie polityczne i dostarczające orientacji jednostce. Totalitaryzm – jeśli uznać tę formę ustroju za *sui generis* – nie jest po prostu nowoczesną wersją tyranii, w której strach dostarcza jeszcze jakichś wskazówek do przetrwania jednostce, lecz bezprecedensowym ustrojem, w którym „ideologia jest substytutem zasady działania” i w którym bezprawie oparte jest na arbitralnym odwoływaniu się do wyższego „prawa ruchu” w postaci Natury (nazizm) lub Historii (komunizm), które interpretuje wódz lub wąska elita władzy i które wiedzie do prześladowania wybranych grup ludzi jako obiektywnych wrogów (Arendt, 1994, s. 349).

Analiza historyczna pojęcia

Uprawiając historię pojęć (idei, doktryn, myśli, instytucji itp.), dysponujemy zasadniczo dwoma podstawowymi podejściami. Pierwsze określić można mianem semazjologicznego, bo polega ono na badaniu etymologii pojęcia i katalogowaniu historycznych – niekiedy bardzo odmiennych – znaczeń nadawanych danemu pojęciu. Drugie podejście, onomazjologiczne, koncentruje się na wyodrębnieniu i badaniu pewnego fenomenu, idei czy określonego stanu rzeczy w wymiarze historycznym, wychodząc z założenia, że przejawiać się on może pod postacią różnych pojęć.

Nie wchodząc w szczegóły, w ramach podejścia semazjologicznego warto wskazać kilka historycznych znaczeń pojęcia konstytucji. Termin wywodzi się z łaciny (*constituere* – „ustawiać, organizować, porządkować, tworzyć”). Ciceron uchodzi za pierwszego myśliciela, który posługuje się pojęciem konstytucji w sensie zbliżonym do współczesnego;

rekomendując zalety ustroju mieszanego, mówi o konstytucji republiki (*constitutionem rei publicae*) (McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, 2007, s. 24). W średniowieczu termin *constitution* występuje jako termin techniczny prawa rzymskiego na określenie aktów prawnych wydawanych przez cesarza, natomiast w prawie kanonicznym mianem *constitutiones* określano przepisy kościelne wydawane dla całego Kościoła lub poszczególnych diecezji (Mohnhaupt, 2004, s. 838). Warto też pamiętać, że pojęcie konstytucji i organizmu społecznego historycznie ujawnia splot czerpiący z języka medycyny, w którym posługiwano się pojęciem konstytucji ludzkiego ciała ujawniającej cechy wrodzone i nabyte, składające się na całościowy obraz konkretnego człowieka („charakter”, „temperament”, „stan”).

Z kolei podejście onomazjologiczne zachęca do analizowania korzeni intelektualnych pojęcia konstytucji wypracowanego przez konstytucjonalizm normatywny: celem konstytucji jest urzeczywistnienie istoty konstytucjonalizmu rozumianego jako poszukiwanie normatywnego i instytucjonalnego wędzidła nałożonego na władzę państwową wyrastającego z odrzucenia koncepcji niczym nieskrępowanej władzy absolutnej. Jednym z fundamentalnych źródeł tak pojmowanego konstytucjonalizmu będzie rozkwitająca w Grecji tradycja prawa naturalnego (lub prawa natury), w ramach której poszukiwano idei naturalnej sprawiedliwości i w odniesieniu do niej klasyfikowano ustroje polityczne. Warto pamiętać, że wiele kojarzonych dopiero z nowożytnością pojęć politycznych czy konstytucyjnych pojawia się już w klasycznej Grecji. Należy wzmiankować nie tylko klasyfikacje ustrojów zaproponowane przez Platona i Arystotelesa, ale i szereg pojęć obecnych w doktrynach sofistów, epikurejczyków czy stoików (w rodzaju stanu natury, konwencjonalnego czy umownego charakteru porządku społecznego, równości ludzi), które rozwijane są w doktrynach nowożytnych myślicieli politycznych takich jak Hobbes, Pufendorf, Thomasius czy Rousseau (Rommen, 1998, s. 10).

Istotną rolę w rozwoju konstytucjonalizmu odegrała koncepcja ustroju mieszanego (której historyczne przykłady dostrzegano w ustrojach Sparty, republikańskiego Rzymu czy Kartaginy), łącząca elementy monarchii, arystokracji i demokracji. Polibiusz, uchodzący za czołowego teoretyka tej formy ustroju, pochwała połączenie elementów monarchicznych (konsulowie), arystokratycznych (Senat) i demokratycznych

(komicje) w republice rzymskiej, widząc w tym przede wszystkim szansę na stabilność i wymknięcie się nieubłaganemu cyklowi przemienności form ustrojowych (*anakyklosis*). Uobecniająca się tutaj zasada podziału władzy i system hamulców jest jednak – jak podkreśla Ryszard Małajny – podziałem władzy społecznej pomiędzy patrycjuszy i plebejuszy, nie zaś podziałem władzy w nowoczesnym sensie funkcjonalno-organizacyjnym, skoro wspomniane organy rzymskiej republiki współdzieliły kompetencje prawodawcze, wykonawcze i sędziowskie (Małajny, *Trzy teorie podzielonej władzy*, 2003, s. 46). Koncepcja ustroju mieszanego odegra prominentną rolę w ramach republikanizmu włoskiego renesansu. Jej pochwałę głosi zwłaszcza Machiavelli, łącząc *vivere libero* z konfliktem klasowym w obrębie miasta, którego instytucjonalna forma sprawiła, że każdy z trzech elementów (konsulowie, Senat, trybuni ludowi) był w stanie powstrzymać nadużycia pozostałych (Pocock, 2023, s. 227).

Wkład średniowiecznej refleksji chrześcijańskiej jest niebagatelny; warto wspomnieć chociażby o tradycji „konstytucjonalizmu” w obrębie Kościoła katolickiego (koncyliaryzm). Niewątpliwie wielką rolę w rozwoju konstytucjonalizmu odegrała angielska myśl polityczno-prawna (np. Henry Bracton czy John Fortescue z jego rozróżnieniem regalno-politycznej i regalnej formy ustroju) (Szlachta, *Monarchia prawa*, 2001) i angielska praktyka ustrojowa. Ta ostatnia sprzyjała konstytucjonalizmowi niejako genetycznie, skoro prawne ograniczenia Korony (np. Magna Charta Libertatum z 1215 r.) postrzegano jako prawa ludu angielskiego. Cechę tę zawdzięczała ona trwaniu germańskiego sposobu pojmowania monarchii jako bytu dualistycznego, przeciwstawiającego sobie władcę i lud i ujmująca królestwo jako wynik ich dwustronnej umowy (Jellinek, 1905, s. 51). Z czasem wyłania się też – zwłaszcza w konstytucjonalizmie francuskim – pojęcie *lex fundamentalis*, praw fundamentalnych królestwa, których monarcha nie może zmieniać jednostronnie.

Norberto Bobbio podkreśla, że nowożytność przynosi „rewolucję kopernikańską” w zakresie relacji między jednostką a społeczeństwem. Dochodzi do odwrócenia tej relacji i problem państwa coraz mocniej ujmowany jest nie z punktu widzenia suwerena, lecz poddanych. W takim sensie nowożytny kontraktualizm (Hobbes, Locke) postrzega społeczeństwo jako ciało sztuczne, będące wytworem umowy społecznej i tym samym zrywa z silnie obecnym w myśli politycznej

wyobrażeniem społeczeństwa jako organizmu (w tym z Arystotelesowym pierwszeństwem całości nad częścią). Bez tej zmiany „nie byłaby możliwa doktryna państwa liberalnego, będąca u swych początków doktryną prawnego ograniczenia władzy państwowej. Bez indywidualizmu nie ma liberalizmu” (Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, 1998, s. 10).

Poszukując genezy nowożytnych konstytucji pisanych, wskazuje się na znaczenie angielskich kolonii w Ameryce oraz rewolucji angielskiej. Wśród najstarszych pisanych konstytucji wymienia się Instrument of Government Cromwella z 1653 r. oraz karty królewskie nadawane koloniom angielskim w Ameryce przez Koronę (np. Karta Wirginii z 1606 r., Karta Rhode Island z 1663 r.). Warto także odnotować duży wpływ protestantyzmu (w tym zwłaszcza kongregacjonizmu) na narodziny nowożytnych idei konstytucyjnych. Zdaniem Georga Jellinka to właśnie tutaj należy upatrywać źródła artikulacji nowożytnych praw podmiotowych, niekoniecznie zaś w zakorzenionych historycznie i niedających się tak łatwo przełożyć na abstrakcyjną pojęciowość „prawach Anglików” czy filozoficznych ideach oświecenia. Postulaty radykalnej wolności religijnej i autonomii gminy wyznaniowej z czasem przeszły na inne obszary życia społecznego i politycznego; już nie tylko Kościół, ale i państwo zaczęto uznawać za rezultat umowy. Wpływ tych idei wyjaśnia fenomen umów osadniczych sporządzanych przez nowo przybyłych do Ameryki w celu określenia ram funkcjonowania zakładanych kolonii.

Myśl ustalenia za pomocą prawa wrodzonych, nieodłącznych, świętych praw osobistych nie jest pochodzenia politycznego, lecz religijnego. To, co dotychczas uważano za dzieło rewolucji, jest w rzeczywistości owocem reformacji i jej walk (Jellinek, 1905, s. 72).

Idee te dotarły zza oceanu do rewolucyjnej Francji i wpłynęły na sformułowanie francuskiej Deklaracji praw człowieka i obywatela.

Nie ulega jednak wątpliwości, że jak bez parlamentaryzmu angielskiego nie byłoby parlamentaryzmu francuskiego, tak również bez amerykańskich *bills of rights* nie byłoby Francuzi wydali swej deklaracji praw człowieka i obywatela. W jednym, najważniejszym, punkcie zgadzają się zupełnie Amerykanie i Francuzi: w ustanowieniu ścisłych granic władzy państwowej (Jellinek, 1905, s. 46).

To właśnie w tym momencie dziejowym uwyraźnia się różnica między konstytucjonalizmem dawnym (*ancient constitutionalism*)

i konstytucjonalizmem nowym (*modern constitutionalism*). W ramach tego pierwszego przez konstytucję pojmuję się zbiór „istotnych zasad dających się wywieść z rzeczywiście istniejących w narodzie instytucji i ich ewolucji”, podczas gdy ten drugi utożsamia konstytucję ze „świadomym wyartykułowaniem przez lud swego prawa fundamentalnego”, co pozwoliło Thomasowi Paine’owi właściwie utożsamić konstytucję z konstytucją pisaną (McIlwain, 2007, s. 2). Z kolei za reprezentatywną definicję konstytucji „dawnego konstytucjonalizmu” uznać można sformułowania Bolingbroke’a:

Przez konstytucję rozumiemy, jeśli wypowiadamy się poprawnie i precyzyjnie, zbiór praw, instytucji oraz zwyczajów, wywodzących się z pewnych ustalonych zasad rozumu, a dotyczących pewnych ustalonych celów dobra publicznego, co tworzy ogólny system, wedle którego wspólnota zgadza się być rządzoną (Bolingbroke, 2020, s. 174).

Konsekwencję tych dwóch odmiennych ujęć konstytucji uchwycił McIlwain, podkreślając, że nowy konstytucjonalizm traktować będzie działania rządu sprzeczne z konstytucją jako bezprawne działanie władzy, podczas gdy dla konstytucjonalizmu dawnego tego rodzaju działalność rządu pozwoliłaby nam co najwyżej stwierdzić, że „rząd nie jest dobry” (McIlwain, 2007, s. 3).

Fundamentalna zasada nowożytnej polityki – tzn. nieodzowność reprezentacji – chyba najdobitniej wybrzmiała słowami Monteskiusza:

Ponieważ w wolnym państwie każdy człowiek, u którego przypuszcza się wolną duszę, winien się rządzić sam, trzeba by, aby lud *in corpore* posiadał władzę prawodawczą. Że jednak to jest niemożliwe w dużych państwach, a ma wielkie niedogodności w małych, trzeba, aby lud pełnił przez swoich przedstawicieli wszystko to, czego nie może pełnić osobiście.

Lud – konstatuje Monteskiusz – nie nadaje się do „roztrząsania spraw”, mogą to natomiast robić przedstawiciele (Monteskiusz, *O duchu praw*, 2009, s. 201). Ta niezbędność reprezentacji w państwie nowoczesnym jest istotą rozróżnienia przeprowadzonego przez Jamesa Madisona w *Federaliście* pomiędzy podatną na wpływ fakkii demokracją (bezpośrednią władzą ludu) i znacznie bardziej odporną na ich wpływ republiką (ustrojem opartym o zasadę reprezentacji) (Madison, *Esej numer 10*, 1993, s. 92).

W dalszych rozważaniach szczególnie interesować będzie nas ukształtowanie się materialno-normatywnego pojęcia konstytucji, które nabrało szczególnego znaczenia na gruncie refleksji liberalnej lub liberalno-demokratycznej.

Ujęcie problemowe pojęcia

Z historycznego punktu widzenia dążenia demokratyczne i liberalne mogły współwystępować i wzajemnie się wzmacniać, szczególnie w XIX w. Sprzyjało temu posiadanie wspólnego celu w postaci dążenia do ograniczenia zasady monarchicznej i ustanowienia porządków konstytucyjnych w państwie. Tezę Jürgena Habermasa o „jednoczesnym powstaniu” czy raczej istotowej współzależności liberalizmu (praw człowieka) i demokracji warto skonfrontować z historią ewolucji kontynentalnej koncepcji państwa prawa (w tym zwłaszcza niemieckiej koncepcji *Rechtsstaat* i angielskiego *rule of law*), będącej szczególnie istotnym elementem liberalnej myśli politycznej. Historycy (np. K.D. Bracher) podkreślają, iż niepowodzenie Wiosny Ludów (rewolucji demokratycznej) w Niemczech spowodowało wyraźniejsze niż gdziekolwiek indziej oddzielenie idei liberalnych i demokratycznych. Niemiecka idea *Rechtsstaat* – tak silnie oddziaływająca na kontynencie – wyłania się zatem historycznie niezależnie od państwa demokratycznego, w warunkach silnej dominacji zasady monarchicznej, podczas gdy w Wielkiej Brytanii mamy do czynienia z równoczesnym rozwojem idei liberalnych (w tym zwłaszcza *rule of law*) i demokratycznych (Neumann, 1996, s. 119).

Jednakże napięcie pomiędzy ideami demokratycznymi i liberalnymi pozostaje istotnym elementem kształtującym nie tylko sposoby myślenia o państwie, rządach prawa czy pozycji jednostki, ale i wyznaczającym praktykę ustrojową. To napięcie stanie się lepiej zrozumiałe poprzez przyjrzenie się argumentacji wybranych myślicieli konceptualizujących liberalny konstytucjonalizm i liberalne pojęcie konstytucji.

Dla Benjamin Constanta sama demokratyczna zasada suwerenności ludu nie stanowi rękojmi wolności. Wręcz przeciwnie, powołując się na nią – a przecież lud nie może jej sprawować inaczej, jak przez swych przedstawicieli – rząd może zdobyć olbrzymią władzę. Jeden

z zasadniczych błędów doktryny politycznej Jana Jakuba Rousseau polega zatem na niedostrzeżeniu, że władza suwerenna ludu to coś abstrakcyjnego, podczas gdy władza konkretnych ludzi – w postaci rządu – to coś bardzo rzeczywistego. Wyłania się tutaj fundamentalny problem związania zwierzchnika, skoro teoria demokratyczna przeniosła atrybuty udzielnego monarchy na lud. W przeciwieństwie jednak do relacji monarchy i ludu – jak zauważa Adhémar Esmein – „narod-zwierzchnik nie miał się z kim umawiać i nie mógł się wiązać wobec siebie samego” (Esmein, *Zasady prawa konstytucyjnego*, 1904, s. 495). Stąd też kluczowe staje się skuteczne ograniczenie władzy jako takiej.

Kiedy nie stawiamy władzy politycznej ograniczeń, przywódcy ludu w ludowym rządzie nie są wcale obrońcami wolności, lecz kandydatami na tyranów (...) Naród żyjący w systemie przedstawicielskim jest wolny tylko pod warunkiem, że na jego przedstawicieli nałożono pewne ograniczenia (Constant, *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów*, 2008, s. 27).

Podział władzy okazuje się niezawodnie jedną z najważniejszych instytucjonalnych gwarancji ograniczenia władzy, skonceptualizowaną już w pismach Johna Locke’a czy Monteskiusza. Ten ostatni mylił się jednak w swej apologii konstytucji angielskiej jako urzeczywistniającej podział władzy (Bagehot, 2009, s. 11).

Robert von Mohl w charakterystyczny dla liberalnego konstytucjonalizmu sposób wskazuje na różnicę pomiędzy deskryptywnym i normatywnym sensem konstytucji. To właśnie nieobecność określonych zasad uzasadniałaby stwierdzenie, że pewne państwa nie posiadają konstytucji. Nowożytne ustawy konstytucyjne mają na celu przede wszystkim sformułowanie ogólnych praw panującego i obywateli w państwie prawnym. Podany przez Mohla katalog praw obywateli w takim państwie jest charakterystyczny dla liberalnego konstytucjonalizmu i obejmuje: równość wobec prawa; swobodę w dążeniu do osiągnięcia wszelkich dozwolonych zadań życia; jednakowe prawo wszystkich uzdolnionych do udziału w prawach publicznych; wolność osobistą; swobodę wyrażania myśli; swobodę religijną; prawo zmiany miejsca zamieszkania; prawo zakładania dobrowolnych stowarzyszeń (Mohl, *Encyklopedia umiejętności politycznych*, 2003, s. 121 i 282–284).

Współczesne państwo konstytucyjne realizuje zasady liberalnej koncepcji państwa prawa. Carl Schmitt zaznacza, że

nowoczesna konstytucja mieszczańskiego państwa prawa jest – ze względu na swoje historyczne powstawanie i jeszcze do dzisiaj dominujący schemat podstawowy – przede wszystkim konstytucją wolnościową, i to w rozumieniu wolności mieszczańskiej.

Identyfikuje on dwie podstawowe zasady koncepcji rządów prawa uobecniających się w konstytucji nowoczesnej. Pierwsza z nich zakłada przedpaństwowy charakter wolności jednostki i jej nieograniczony charakter, dopuszczając jedynie ograniczone uprawnienie państwa do ingerowania w nią (ponadto takie ingerencje muszą dokonywać się przy pomocy ustaw). Druga zasada to zasada organizacji uskuteczniająca podział władzy, w ramach którego z definicji ograniczona władza państwowa jest podzielona i dookreślona w swych kompetencjach (Schmitt, *Nauka o konstytucji*, 2013, s. 218–219).

Dwudziestowieczne spory o istotę konstytucji dobrze zilustrować, odwołując się do stanowiska Schmitta i Kelsena. Prześledzenie tej debaty na temat istoty konstytucji, państwa prawa, demokracji i liberalizmu pozwala lepiej pojąć napięcia występujące również obecnie w ramach demokracji liberalnych, zwłaszcza poddanych presji rozmaitych sił określanych mianem populizmu. Stałą matrycą sporów konstytucyjnych jest bowiem złożona relacja prawa i polityki. Kelsen, jeden z czołowych dwudziestowiecznych teoretyków liberalnego państwa prawa, pojmuje konstytucję jako najwyższy szczebel hierarchicznego porządku prawnego, w ramach którego norma wyższa reguluje powstawanie normy niższej. Kelsen krytykował dwuaspektową czy dwustronną koncepcję państwa (bronioną np. przez Jellinka), w której państwo i prawo nigdy nie mogą być w pełni utożsamione. Upraszczając, można stwierdzić, iż Kelsen dąży do takiego modelu relacji państwa (suwerena, władzy państwowej) i porządku prawnego, w którym proces polityczny zostanie całkowicie ujęty w formy prawne. W istocie twierdzi on, że pozaprawne pojęcie państwa jest pełne sprzeczności.

Obowiązywanie normy, która została wytworzona zgodnie z inną normą, polega na tej innej normie, której wytworzenie jest określone z kolei przez inną. Regres, który ostatecznie prowadzi do – założonej – normy podstawowej (Kelsen, *Czysta teoria prawa*, 2014, s. 42).

Ponieważ poszukiwanie podstawy obowiązywania normy nie może biec w nieskończoność, tzn. musi się zakończyć na założeniu istnienia

normy najwyższej (ale nieustanowionej przez jakiś autorytet, bo ten musiałby polegać na istnieniu jeszcze wyższej normy, lecz rozumianej w sensie transcendentnym, jako warunek możliwości prawa). Jak widzimy zatem, konstytucji w teorii Kelsena nie można utożsamiać z normą podstawową. Konstytucję w sensie pozytywno-prawnym definiuje on z kolei jako „normę pozytywną bądź normy pozytywne, które regulują tworzenie generalnych norm prawnych” (Kelsen, 2014, s. 43) i jako taka może ona być konstytucją w sensie materialnym (składać się częściowo z norm prawa pisanego, częściowo z norm prawa zwyczajowego) lub formalnym (przyjmując postać dokumentu konstytucyjnego, ustawy zasadniczej). Na tle tej teorii konstytucyjnej zrozumiała stała się rola trybunału konstytucyjnego jako najważniejszego organu mającego na celu stanie na straży konstytucji.

Schmitt posłużył się w swej teorii konstytucji rozróżnieniem władzy ustrojodawczej (*pouvoir constituant*) i konstytucji, odwołując się do charakterystycznej dla francuskiego konstytucjonalizmu demokratycznej teorii władzy ustrojodawczej ludu. Twierdził, iż istota konstytucji nie znajduje się w ustawie czy normie, ale w fundamentalnej decyzji politycznej dotyczącej politycznej formy państwa podejmowanej (w republice) przez zgromadzenie konstytucyjne i w ten sposób „poprzedza” ustanowienie systemu norm konstytucyjnych.

Konstytucja w sensie pozytywnym powstaje poprzez akt władzy ustanawiającej konstytucję. Akt ustanowienia konstytucji jako taki nie polega na przyjęciu jakichś pojedynczych unormowań, lecz poprzez jednorazową decyzję określa całą jedność polityczną z perspektywy jej szczególnej formy egzystencji. Akt ten konstytuuje formę i rodzaj jedności politycznej, której istnienie się zakłada. Nie jest tak, że dopiero powstaje ona dzięki temu, że „konstytucja zostaje dana”. Konstytucja w rozumieniu pozytywnym zawiera jedynie świadome określenie szczególnego całościowego kształtu, na który jedność polityczna się decyduje. Kształt ten może podlegać zmianie. Można wprowadzić fundamentalnie nowe formy, a mimo to państwo, tj. jedność polityczna ludu, nie przestaje istnieć. Jednak zawsze ten akt ustanowienia konstytucji wymaga podmiotu zdolnego do działania, któremu dana jest wola ustanowienia konstytucji (Schmitt, 2013, s. 57).

W ujęciu Schmitta obrona konstytucji oznacza obronę tej fundamentalnej decyzji politycznej, a mianowicie dotyczącej politycznej formy państwa. Aby dodatkowo wyjaśnić stanowisko Schmitta w kwestiach konstytucyjnych, należy wskazać pewne podstawowe rozróżnienia pojęciowe. Prawdą jest, że współczesne konstytucje bardzo często

zawierają prawo do zmiany konstytucji (rewizji konstytucji), ale błędem byłoby zakładać, że uprawnienie do zmiany konstytucji aktywuje władzę ustrojodawczą. Uprawnienie do zmiany ustawy zasadniczej, jako kompetencja o charakterze ustawowym, jest ograniczone. Nie może ono niszczyć ram owego uregulowania w formie ustawy konstytucyjnej, na której się opiera. Dlatego też „nie może istnieć uregulowana procedura, która byłaby wiążąca w kwestii aktywizacji władzy ustrojodawczej” (Schmitt, 2013, s. 53). Teoria konstytucyjna Schmitta zakłada, że należy wyraźnie odróżnić następujące pojęcia: a) anulowanie konstytucji (usuwanie zarówno istniejącej konstytucji, jak i władzy ustrojodawczej leżącej u jej podstaw, np. przez rewolucję); b) usunięcie konstytucji (zniesienie istniejącej konstytucji przy jednoczesnym zachowaniu leżącej u jej podstaw władzy ustrojodawczej); c) zmiana konstytucji (rewizja, oznaczająca zmianę tekstu dotychczas obowiązujących ustaw).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Konstytucja odsyła do pojęcia legalności. Jak wiele pojęć nowożytnego słownika polityczno-prawnego, pojęcie to funkcjonuje w parze z innym – nie zawsze mu przeciwstawianym – legitymacją (prawowitością). Historycznie rzecz ujmując, pojęcia te bywały używane synonimicznie, zmieniło się to jednak za sprawą filozofii oświecenia, rewolucji francuskiej i okresu restauracji (Würtenberger, 2004, s. 711). Wówczas przeciwstawienie legalności i legitymacji (w postaci legitymizmu monarszego) nabiera znaczenia, zyskując wiele cech z dziejowego przeciwieństwa sił postępu i reakcji. Legitymistami byli przecież zwolennicy prawowitej – respektującej tradycję i porządek dynastyczny – monarchii. Szczególnie widać to napięcie we Francji po 1815 r.: z jednej strony mowa o legitymacji odrestaurowanej historycznej dynastii, z drugiej o legalności nadal obowiązującego Kodeksu napoleońskiego. Dla historyka Jules’a Micheleta legalność jest wyższą formą racjonalności i wiąże się z rządami prawa: w jego pracy *Pologne et Russe* granica cywilizacji pokrywała się z granicą Polski i Rosji, gdzie po jednej stronie mamy cywilizację, a po drugiej barbarzyństwo (Schmitt, *Das Problem der Legalität*, w: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1973, s. 449).

Interesujące jest, iż Max Weber w swej słynnej typologii legitymizacji władzy traktuje legalność jako przykład racjonalnego typu prawomocnego panowania. Legalność nie jest tutaj przeciwstawiona legitymacji, lecz sama stanowi jedną z jej odmian. Opiera się ona „na wierze w legalność ustanowionych porządków i prawa wydawania poleceń przez osoby powołane przez nie do sprawowania panowania (panowanie legalne)” (Weber, 2002, s. 160). Podleganie prawom, nie zaś osobom, wydaje się istotą racjonalno-legalnego uprawomocnienia władzy. Rządy prawa – jak podkreśla Alessandro Passerin d’Entrèves – to nie tylko teoria prawnicza, ale być może przede wszystkim teoria polityczna. Włoski politolog pisze następująco:

Sądzę, że największy wkład teorii prawnej do zachodniej myśli politycznej polega na umożliwieniu odczytania polityki w kategoriach prawnych, jak i ujęcia władzy, lub kto woli „Państwa”, nie w kategoriach arbitralnej siły lecz zgodnej z prawem władzy (d’Entrevés, *Legality and Legitimacy*, “The Review of Metaphysics”, 16(4), 1963, s. 690).

Schmitt wykazał, że system legalności w demokracji opartej na idei rządów prawa nie jest czymś bezzakończonym i czysto funkcjonalnym. Zwrócił on uwagę na pewien paradoks legalności polegający na tym, iż sam fakt posiadania legalnej władzy może prowadzić do jej nadużywania i tym samym łamania konstytucji. Do normalnych premii związanych z legalnym sprawowaniem władzy, z których korzystają rządzący („polityczna wartość dodana”), zaliczyć należy przede wszystkim wykładnię i praktyczną aplikację pojęć ogólnych zawartych w konstytucji i ustawach (np. „bezpieczeństwo”, „porządek publiczny”, „sytuacja wyjątkowa”, „niezbędne środki”) oraz domniemanie legalności działań podejmowanych przez rządzących (Schmitt, *Legalność i prawomocność*, 2015, s. 53–54). Schmitt podkreślał, że legalności parlamentarnego państwa demokratycznego jest czymś delikatnym i opiera się na kilku fundamentalnych przesłankach. Jedną z nich – szczególnie istotną – jest zaufanie do prawodawcy polegające na tym, że parlament jako przedstawiciel narodu nie będzie czynił niesprawiedliwości. Jesteśmy posłuszni prawu ze względu na istnienie pewnej – zapewne nigdy pełnej – odpowiedzialności zasad sprawiedliwości i legalności. Rządy prawa nie mogą zupełnie zrezygnować ze związku z rozumem i sprawiedliwością. Z kolei cały system legalności w demokracji parlamentarnej opiera się na zasadzie równej szansy dojścia do władzy w wyborach, którą można uznać za

materialną zasadę sprawiedliwości podtrzymującą system legalności pluralistycznej demokracji liberalnej (Schmitt, 2015, s. 51).

Teoria konstytucyjna Schmitta wskazuje na istnienie immanentnych ograniczeń w zakresie rewizji konstytucji. Warto odnotować, iż istnienie tego rodzaju ograniczenia nie było powszechnie akceptowanym poglądem konstytucyjnym w Niemczech ze względu na specyfikę niemieckiej tradycji pozytywistycznej. Paul Laband i inni pozytywiści stali na gruncie zasady monarchicznej, w ramach której konstytucja jawiła się jako forma samopowściągnięcia czy koncesji ze strony monarchy. Parlament nie tyle był organem państwa, ile przedstawicielem narodu wobec reprezentującego państwo monarchy. Wola państwa utożsamiana była z wolą monarchy, zaś konsekwencją tego było rozróżnianie treści prawa stanowionego przez parlament (*Gesetzes-Inhalt*) od prawa we właściwym sensie, czyli już usankcjonowanego przez monarchę (*Gesetzes-Befehl*) (Zakrzewski, 1959, s. 28).

W demokracji liberalnej istnieje ryzyko dojścia do władzy sił antykonstytucyjnych, innymi słowy wejścia przez drzwi legalności sił jej wrogich i zatrząśnięcia ich za sobą. Próbowano tworzyć mechanizmy konstytucyjne zabezpieczające ustrój liberalno-demokratyczny. W odpowiedzi na doświadczenie pierwszych dekad XX wieku rozwinęła się koncepcja demokracji obwarowanej czy walczącej (*militant democracy*), której teoretyczne podwaliny dał niemiecko-amerykański politolog Loewenstein już w latach 30. Zwracał on uwagę na popularność pojęcia legalności wśród partii o antydemokratycznej proveniencji. „Demokratyczny fundamentalizm” lub „legalistyczna ślepota” stanowią jego zdaniem kluczowe czynniki podkopujące demokrację liberalną. Tak ważna dla demokracji zasada legalności może się obrócić przeciwko niej w sytuacji, w której mechanizmy demokratyczne stają się „koniem trojańskim, w którym wróg wkracza do miasta”. Identyfikuje on autodestrukcyjny aspekt demokratycznego legalizmu:

Demokracja i demokratyczna tolerancja zostały użyte przeciwko nim samym. Pod zasłoną praw podstawowych i rządów prawa można legalnie skonstruować i wprawić w ruch antydemokratyczną machinę. Przebiegle kalkulując, iż demokracja nie może bez zanegowania samej siebie odmówić komukolwiek w przestrzeni publicznej prawa do pełnego skorzystania z instytucji wolności słowa, zgromadzeń i udziału w parlamencie, zwolennicy faszyzmu systematycznie dyskredytują porządek demokratyczny i czynią go niewydolnym po to, by zaprowadzić chaos (Loewenstein, 1937, s. 424).

Po nieudanym puczu monachijskim Hitler miał zrozumieć, że władzę polityczną można zdobyć tylko w sposób legalny, zwyciężając w wyborach.

Współcześnie teoria demokracji obwarowanej czy walczącej odegrała istotną rolę w nadawaniu kształtu instytucjonalnego powojennym demokratom liberalnym Europy Zachodniej jako odpowiedź na doświadczenie autorytaryzmu i totalitaryzmu. Jej istotą jest liberalny z ducha lęk przed rozbudzonym politycznie demosem i chęć zabezpieczenia podstawowych praw i wolności przed „dominacją liczby” („majoryzowaniem”). Jakkolwiek można wskazać na pewną skuteczność rozwiązań określanych zbiorczym mianem *militant democracy*, to trudno sobie wyobrazić, aby istniało lepsze zabezpieczanie demokracji liberalnej niż rozwinięta kultura polityczna, szanująca reguły pisane i niepisane, oraz odgrywające rolę stróża rządzących świadome społeczeństwo obywatelskie.

W kwestii obrony porządku konstytucyjnego natrafiamy też na stare napięcie pomiędzy liberalnym i demokratycznym konstytucjonalizmem. Czy we współczesnych sporach o konstytucję, toczących się na tle populistycznej polityki, nie dostrzegamy starego napięcia obecnego w pismach liberalnych doktrynerów w rodzaju Constanta? Liberalni obrońcy *status quo* domagają się szacunku dla konstytucji i to konstytucja jawi się im jako suwerenna. Z kolei zwolennicy daleko idących zmian ustrojowych odwołują się do logiki władzy ustrojodawczej ludu tak dobitnie wyrażonej w pismach Emmanuela Sieyèsa.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1994). On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding. W: H. Arendt, *Essays in Understanding. Formation, Exile and Totalitarianism*. Red. J. Kohn (s. 328–360). New York: Schocken Books.
- Bagehot, W. (2009). *The English Constitution*. Oxford: Oxford University Press.
- Bolingbroke, H.St.J. (2020). Rozprawa o partiach. W: H.St.J. Bolingbroke, *Idea króla-patrioty. Wybór pism*. Przeł. A. Kuczkiewicz-Fraś & P. Musiewicz (s. 163–218). Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Fellman, D. (1973). Constitutionalism. W: P. Wiener (red.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. T. 1 (s. 485–492). New York: Charles Scribner's Sons.

- Jellinek, G. (1905). *Deklaracja praw człowieka i obywatela*. Przeł. Z. Libkind-Lubodziecka. Warszawa: Księgarnia Główna.
- Loewenstein, K. (1937). Militant Democracy and Fundamental Rights I, *The American Political Science Review*, 31(3) (June 1937).
- Loewenstein, K. (1965). *Political Power and the Governmental Process*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Mohnhaupt, H. (2004). Verfassung (I). W: O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. T. 6 (s. 831–862). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Neumann, F. (1996). The Change in the Function of Law in Modern Society. W: *The Rule of Law under Siege. Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Red. W. Scheuerman (s. 101–141). Berkeley–Los Angeles–London: California University Press.
- Pocock, J.G.A. (2023). *Moment Makiawela. Florencka myśl polityczna i atlantycka tradycja republikańska*. Przeł. A. Górnisiewicz, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Rommen, H. (1998). *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Schütze, R. (2019). Constitutionalism(s). W: Masterman, R. & Schütze, R. (red.), *The Cambridge Companion to Comparative Constitutional Law* (s. 40). Cambridge: Cambridge University Press.
- Würtenberger, T. (2004). Legitimität, Legalität. W: O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. T. 3 (s. 677–740). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zakrzewski, W. (1959). *Działalność prawotwórcza w świetle doktryny niemieckiej*. Kraków: nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Anna Krzynówek-Arndt
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-5293-6829>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.667>

Rządy prawa i władza nad prawem

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Rządy prawa wpisane są we współczesną liberalną demokrację konstytucyjną. Rozwój społeczeństwa masowego i upowszechnienie prawa wyborczego wymusiły pytania o miejsce i charakter demokratycznego władztwa w państwie prawa oraz na nowo postawiły problem relacji między nomokratycznym i demokratycznym wymiarem politycznego i prawnego organizowania się społeczeństw.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Źródłem napięcia między prawem a władzą dostarcza już myśl antyczna. Właściwe współczesnej demokracji konstytucyjnej rozróżnienie między płaszczyzną demokratyczną i nomokratyczną poprzedzają znane wiekom średnim kategorie *iurisdictio* i *gubernaculum*, a następnie nowożytne koncepcje liberalizmu Locke’a i Monteskiusza.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W nowoczesnych państwach liberalno-demokratycznych problematyczność relacji między rządami prawa i władzą ujawnia się w trzech tradycjach: anglosaskiej *rule of law*, niemieckiej *Rechtsstaat* i francuskiej *État de droit*. Każda z nich nieco inaczej rozkłada akcenty między zwierzchnictwem ludu, rolą parlamentu i ochroną praw jednostki, co prowadzi do odmiennych modeli relacji między demokracją a prawem.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Współczesny rozwój sądownictwa konstytucyjnego rodzi ryzyko przekształcenia rządów prawa w „rządy sędziów” postrzegane jako kolejna inkarnacja władzy nad prawem. Świadomość, że rządy prawa pozostają

koncepcją podatną na polityczne kontestacje, sprzyja poszukiwaniom wykraczającym poza historyczne ramy liberalnej demokracji: czy lepiej, by rządziło prawo, czy lepiej, by władał ogół.

Słowa kluczowe: *rule of law*, państwo prawa, rządy sędziów, suwerenność narodu, demokracja

Definicja pojęcia

Demokracja konstytucyjna będąca współczesną odmianą demokracji liberalnej eksponuje konieczność respektowania konstytucyjnych ograniczeń decyzji demokratycznego prawodawcy. Rządy prawa traktowane są jako ograniczenie władzy narodu niezbędne do tego, by demokratycznie podejmowane decyzje mogły być postrzegane jako poprawne rozstrzygnięcia. Oznaczają już nie tylko granice stawiane władzy politycznej w imię obrony tak przed „tyranią większości”, jak i „tyranią wartości”, lecz również odpór demokracji nieoliberalnej mającej eksponować wolę narodu i rządy będące w istocie sprawowaniem władztwa nad prawem. Koncepcja rządów prawa wyrażona jest w anglosaskiej formule *rule of law* i kontynentalnych formułach państwa prawa. Rozwój społeczeństwa masowego i upowszechnienie prawa wyborczego wymusiły pytania o miejsce i charakter demokratycznego władztwa w państwie prawa oraz na nowo postawiły problem relacji między nomokratycznym i demokratycznym wymiarem politycznego i prawnego organizowania się społeczeństw. Rozwój i specyfika sądownictwa konstytucyjnego nie tylko nie doprowadziły do złagodzenia napięć między sferami prawa i polityki, lecz sprawiły, że w relacjach między rządami prawa i rządami sędziów pojawił się nowy wątek.

Analiza historyczna pojęcia

Myśli antycznej, nieznającej jeszcze pojęcia praw indywidualnych i ich ochrony, zawdzięczamy klasyczne dla demokracji sformułowanie dylematu relacji między władzą i prawem. Arystoteles (2012) poucza, że radykalna demokracja to ta, w której „panem jest lud, a nie prawo”, co znaczy, że decydują każdorazowe uchwały (*psêphismata*), a nie prawo (*nomos*). Rozważając z kolei, czy lepiej, by rządził najlepszy człowiek, czy najlepsze prawa, za prawem przemawia to, że „ogólne postanowienia” w odróżnieniu od ludzi nie mają „pierwiastka uczuciowego”, stąd dobrze, by podlegali im władający wspólnotą. Nomokracja ma jednak tę wadę, że nierozumnie jest rządzić według „martwej litery” prawa, bezradnego w obliczu konkretnych przypadków. Z kolei gdy prawo nie daje jednoznacznego rozstrzygnięcia, lepiej, by decydował głos ogółu niż

jednostki i niewielkiej liczby najlepszych. Nawet bowiem jeśli spośród wielu zgromadzonych (*hoi polloi*) nikt nie jest człowiekiem najwyższej próby (*spoudaios*), to jako ogół są lepsi od niewielu etycznie najwyższej stojących, ponieważ „gdzie jest wielka liczba, tam każdy może posiadać pewną część cnoty i rozsądku”. Dlatego masa (*plethos*, ochlos) jest mniej podatna na błąd i lepiej sędzi. Demokratyczne Ateny znały też procedury kontroli treści prawa stanowionego przy udziale ludu i rozwiązania, zdaniem niektórych przypominające współczesną sądową kontrolę konstytucyjności prawa. Procedury *graphe paranomon* i *graphe nomon me epitedeon thenai* bywają rekonstruowane współcześnie jako wyraz kontroli „konstytucyjności” prawa. Walor „konstytucyjności” bywa przy tym różnie kojarzony – z wymaganiami hierarchicznej zgodności norm, z istnieniem wyższych zasad ustrojowych wyprowadzanych z *nomoi* przez sędziów orzekających w procedurze *graphe*, z istnieniem swoiście ateńskiej „żywej konstytucji” lub zespołu praw publicznych ugruntowanych przez *ethos* wspólnoty. Właściwe współczesnej demokracji konstytucyjnej źródła napięć między płaszczyzną demokratyczną i nomokratyczną są natomiast identyfikowane z dobrze znanym w historii myśli politycznej rozróżnieniem między *iurisdictio* i *gubernaculum*. Wedle wpływowej do dziś, choć szeroko dyskutowanej interpretacji McIlwaina (2008), w sferze rządzenia władca poddany jedynie kierującej sile prawa, miał zachowywać pełnię prerogatyw, władzę „autokratyczną” i „dyskrecjonalną”, i tym samym być *legibus solutus*. Zarazem w sferze *iurisdictio*, zasadniczej z punktu widzenia treści praw poddanych, określanych „nie wedle woli króla, lecz wedle samego prawa” i podlegających sądowej ochronie, władca miał być *sub lege*, to znaczy „w swoich decyzjach związany prawem o charakterze pozytywnym i represyjnym”. Ekspresja woli władcy w sferze zarządu królestwem w postaci *leges*, *constitutiones* i *assisae* podlegała jednak wyłącznie wewnętrznej, kierunkującej sile prawa zgodnie z twierdzeniem „król nie powinien być pod żadnym człowiekiem, a pod Bogiem i pod prawami, gdyż prawo czyni króla”.

Nowożytność przyniosła rozwiązania sprzyjające utrzymaniu delikatnej równowagi między dwoma sferami: sądową kontrolę administracji przeciwdziałającą arbitralności i dowolności decyzji władczych oraz polityczną odpowiedzialność rządu. Dawne napięcie między *gubernaculum* a *iurisdictio* miało jednak przetrwać w reinterpretowanym napięciu między prawem a polityką, sferą praw podlegających sądowej

ochronie a niezależną od interwencji władzy sądowniczej sferą identyfikowaną albo z aktywnością wyposażoną w prerogatywy władzy wykonawczej, albo z demokratycznym zwierzchnictwem narodu. Już w liberalizmie Locke'a, określanego jako „pierwszy liberalny demokrat”, tkwi zapowiedź koncepcji eksponujących z jednej strony imperium prawa, z drugiej zwierzchność ludu, z trzeciej sferę dyskrejonalnych uprawnień egzekutywy, wykorzystywanych czy to dla celów społecznego i gospodarczego dobrobytu, czy też w stanach nadzwyczajnych dla bezpieczeństwa państwa i porządku publicznego. Po pierwsze (Locke, 2022), prawodawcę państwowego ogranicza poznawalne na mocy światła rozumu prawo natury, ostatecznie ugruntowane w woli Boga, a które głosi, że każdemu należy się to, na co zasłużył, i nikt nie powinien zabierać cudzej własności i jej sobie przywłaszczać. W tym znaczeniu to prawo natury przysługuje niejako pełnia majestatu władzy. Po drugie, legislatura, choć będąc władzą najwyższą w porządku wspólnoty państwowej, jako wywiedziona z władzy ludu (*power of the people*) nie może być władzą absolutną i arbitralną, władać może tylko poprzez stałe, powszechnie znane, ogłoszone, ogólne prawa, a nie chwilowe, wedle upodobania wydawane dekrety i zarządzenia. Po trzecie, władza wykonawcza dysponuje prerogatywą rozstrzygania pewnych spraw w sytuacjach nieunormowanych przez prawo, jeśli konieczne jest szybkie działanie dla dobra publicznego, i przekraczania granic prawa obowiązującego, jeśli sztywne trzymanie się litery prawa miałyby przynieść szkodę pożytkowi ludu. W tym znaczeniu rządzący ma władzę nad prawem ustanowionym i jest związany jedynie wymaganiami dobra publicznego. Jeśli jednak zachodziłby spór między władzami pochodzącymi z ustanowienia ludu i między władzami a samym ludem o sposób pojmowania korzyści ludu i dobra publiczne, to nie ma „ziemskiego sędziego”, który miałby rozstrzygać w ostatniej instancji (Locke, 1992).

W liberalizmie Monteskiusza (1997) rządy prawa możliwe są tylko w rządzie monarchicznym, to jest tam, gdzie najwyższą władzę ma jeden, sprawuje jednak swe rządy „na podstawie praw stałych i wiadomych”. W państwie despotycznym w ogóle nie ma najwyższej władzy w sensie prawnym (*puissance souveraine*), nie ma bowiem praw zasadniczych. Są tylko rządy zależne od zachcianek i woli jednostki. W demokracji, będącej przypadkiem rządów republikańskich, jest co prawda *puissance souveraine*, którą sprawuje cały lud jako jedno ciało, nie może być jednak rządów

prawa we właściwym tego słowa znaczeniu. Prawo – rzecz można – władza, nie ma jednak powagi (*autorité*). Ponieważ suweren ujawnia się jedynie, dokonując ekspresji swej woli, prawo stapia się z suwerenem, władza utożsamia się z wolnością, a prawa zasadnicze to te, które głoszą wprost, że „jedynie lud tworzy prawa”. Suwerenny lud nie ma jednak zdolności do tego, by sam roztrząsał sprawy państwa, rządził i rozstrzygał, ma dość rozsądku tylko, by wybrać przedstawicieli, zatwierdzać lub odrzucać przedstawione mu prawa. Nie może być też w demokracji podziału władz, a zatem wolności, skoro jedno i to samo ciało ludowe (*corps du peuple*) stanowi prawa, wykonuje je, sędzi zbrodnie i spory między obywatelami. W ustroju opartym na wolności, umiarkowaniu i ostrożności niezależność władzy sądu, tak mocno kojarzona dziś z Monteskiuszem, nastawiona jest nie tyle na ochronę sądów i sędziów przed pozostałymi władzami, ile na ochronę obywateli stojących przed obliczem wymiaru sprawiedliwości. Dlatego władza sędziowska powinna być „niewidzialną i żadną”, bezosobową, oderwaną od zawodu sędziowskiego, mającą niejako rozpląnąć się w procedurach i instytucjach. Konkludując bowiem rozważania nad podziałem władz w kontekście ustroju angielskiego, Monteskiusz porzuca pojęcie *la puissance de juger*, poprzestając na „ustroju sądowym” (*l'ordre judiciaire*), „formach sądowych” (*les formes judiciaires*) i „formalnościach sądowych” (*les formalités de la justice*). Prawa, które nie tylko władają, lecz mają powagę, powinny być proste, nie obrażać „istoty rzeczy” i nie zastawiać pułapek na obywateli. Sędziowie są *lex loquens*, ustami, które „wygłaszają brzmienie praw”, ale już nie *lex animata*; to „nieożywione istoty”, które nie mogą korygować prawa wedle sprawiedliwości naturalnej. Jeśli sędzia „sam sobie jest prawem”, oznacza to rządy bezprawia; w ustroju chroniącym wolność sędzia „trzyma się litery prawa”, jeśli jest ono ścisłe, w innym przypadku ma „szukać jego ducha”. Sędziowie mają naradzać się, dyskutować, rozważać wspólnie, ostatecznie oddawać głosy. Rządy prawa wymagają bowiem, by władający uwzględniali prawo w jego rozmaitych odmianach i wymiarach, w postaci norm, wartości, społecznych praktyk, religii, tradycji i wszelkich innych składowych sposobu życia danego narodu. Dlatego tam, gdzie istnieją prawa zasadnicze, potrzeba instytucji stojących na straży prawa (*dépôt de lois*). Mają być to „ciała polityczne”, bez „władzy przeszkadzania”, ich rolą jest bowiem obwieszczać i przypominać prawa, „posuwać się powolnym krokiem”, wносить do rządu „zastanowienie”.

Doktryna prawna rewolucji francuskiej i niemiecka nauka prawa przyniosły idee i konstrukcje prawne ważne z punktu widzenia rozwoju sądownictwa konstytucyjnego w liberalnych demokracjach. We Francji *le peuple* i jego *pouvoir constituant* stały elementami określającymi liberalny konstytucjonalizm. Naród jako byt transcendentny wobec wszelkiej empirycznie dostępnej rzeczywistości prawnej i politycznej staje się podmiotem wyposażonym w pełnię władztwa. Władztwo to zawsze faktycznie wykonywane jest jednak przez szereg różnych władz ukonstytuowanych, a zatem współdzielone i rozproszone. Ponieważ każda władza ukonstytuowana może być ograniczona tylko przez inną władzę, to konstytucja poprzedzająca każde prawo stanowione zwykłą większością staje się emanacją zwierzchnictwa narodu. Swoją prawomocność decyzje polityczne czerpią z tej samej konstytucji, tyle że ujmowanej już nie jako prawo zasadnicze, lecz swoista „mechanika”, regulująca podział władz i określająca system przedstawicielstwa. Aby chronić prawo zasadnicze przed potencjalnie groźnymi decyzjami realnej zbiorowości, Sieyès projektuje *jury constitutionnaire*, będące „depozytariuszem aktu konstytucyjnego”, mające pełnić trzy funkcje: stać na straży integralności ładu konstytucyjnego; co dziesięć lat na podstawie własnych wyroków przedstawiać *cahier de propositions* w celu udoskonalenia aktu konstytucyjnego; na wniosek organów wymiaru sprawiedliwości rozstrzygać sprawy, opierając się na zasadach „słuszności naturalnej” w sytuacjach, gdy istniały luki prawne, gdy wątpliwości budziła sądowa wykładnia prawa lub gdy sprawa była szczególnie zawiła. Członkostwo w *jury* pomyślane jest jako zwieńczenie kariery parlamentarnej i spełnienie ambicji zawodowych i politycznych. Chroniony depozyt konstytucyjny obejmuje nie tylko zespół norm konstytucyjnych, lecz całość ładu ustrojowego opartego na systemie współdziałania państwowych funkcji i organów tworzących „zorganizowaną jedność”. Wszystkie działania sądu miały zatem być ukierunkowane na to, by zapobiegać z jednej strony wstrząsom, na jakie narażony mógł być ład społeczno-polityczny, z drugiej zaś „śmiertelnej inercji” zagrażającej biegowi spraw publicznych (Pasquino, 1998).

Nawet tak moralnie i filozoficznie wyjałowiona figura narodu, będąca u Sieyèsa podmiotem władzy konstytuującej, przez Hansa Kelsena (2009) będzie oceniona jako refleks mistyczno-religijny i metafizyczno-absolutystycznego światopoglądu, a pełnia władztwa (*Souveränität*)

przyznana wyłącznie prawnemu porządkowi państwowemu. Liberalno-demokratyczny porządek wywodzony czy to z podziału na *pouvoir constituant* i *pouvoir constitué*, czy to z istnienia konstytucji rozumianej jako „najwyższa zasada” określająca porządek prawny i państwowy, zaczyna oznaczać przede wszystkim ochronę praw mniejszości przed demokratyczną większością. Istotą demokracji jest kompromis między konstytucyjnie ograniczoną demokratyczną większością i mniejszościami tolerującymi rządy większości. Ograniczenie politycznego władztwa nad prawem w postaci instytucjonalnego podziału, równoważenia i hamowania władz oraz ochrony praw podstawowych staje się zasadniczo gwarancją dla praw mniejszości (co najmniej w tym znaczeniu, że mogą one stać się częścią większości lub same stać się większością) w opozycji do demokratycznego populizmu mającego opowiadać się za wykluczeniem tych wszystkich, którzy nie uczestniczą w niezmienniej, wyobrażonej tożsamości narodowej.

Ujęcie problemowe pojęcia

Jeśli odnieść liberalną demokrację do instytucjonalnych praktyk, jakie rozwinęły się w państwach zachodnich już XIX w., zyskując pełen wyraz w toku przemian i dyskusji w początkach wieku XX, problematyczność relacji między leżącym po stronie „politycznej” władztwem nad prawem i rządami prawa należy umieścić w kontekście trzech odmiennych, choć wzajemnie powiązanych tradycji: angielskiej *rule of law*, niemieckiej *Rechtsstaat* i francuskiej *État de droit*. Angielska koncepcja rządów prawa zyskała swój teoretyczny wyraz za sprawą Alberta Venna Diceya (1908), głoszącego, że pod pojęciem rządów prawa należy rozumieć trzy różne, lecz pokrewne idee. Po pierwsze, rządy prawa oznaczają, że „nikt nie może zostać ukarany, jak tylko za przekroczenie prawa ustanowionego w drodze zwyczajnej procedury, przez zwyczajne sądy krajowe”. Jest to zanegowanie dyskrecyjnych kompetencji władczych, władzy arbitralnej, kierującej się „wybrykami humoru”. Po drugie, „równość przed prawem” (*legal equality*) wymaga, by każdy, bez względu na swój status, pełniony urząd, podlegał „prawom zwyczajnym królestwa i wyrokom sądów zwyczajnych”. Po trzecie, rządy prawa oznaczają „przewagę zmysłu prawnego” (*predominance of the legal spirit*),

w którym najpełniej uwidacznia się angielska specyfika *rule of law*. Prawa i wolności jednostek nie są, jak w systemie prawa kontynentalnego, zasadami wpisanymi przez prawodawcę w konstytucyjne deklaracje praw i wolności, lecz „prostymi uogólnieniami, wysnutymi z wyroków i orzeczeń sędziów”. To, że angielska konstytucja jest „dziełem sędziów” (*judge made Constitution*), a prawo „prawem stworzonym przez sędziów” (*judge made law*), sprawia, że ochrona praw i wolności jest mniej kwestią abstrakcyjnych zasad, a bardziej ochrony konkretnych wolności osobistych w konkretnych przypadkach. Wolność słowa nie jest naturalnym prawem człowieka proklamowanym w konstytucji, lecz „prawem pisania i mówienia tego wszystkiego, co trybunał sędziów przysięgłych, złożony z dwunastu sklepikarzy uzna za właściwe”. Obok rządów prawa Dicey wymienia jednak jeszcze dwie zasady określające angielski konstytucjonalizm: prawodawcze zwierzchnictwo parlamentu i rolę konwenansów konstytucyjnych, to jest zwyczajów, praktyk i zasad „nieegzekwowanych i nieuznawanych przez sądy”, a składających się na „kodeks moralności konstytucyjnej” czy też „politycznej”. Zwierzchnictwo parlamentu złożonego z króla, Izby Lordów i Izby Gmin oznacza, że parlament „robić może wszystko, co materialnie nie jest niemożliwe”, żadna władza nie może ograniczać, kontrolować jego działalności, a każdy jego akt ustanawiający nowe prawo, uchylający lub zmieniający prawo już obowiązujące jest „przestrzegany przez trybunały”. Tak rozumiana, w istocie nieograniczona władza ustawodawcza parlamentu była jednak „pojęciem czysto prawnym”, „fikcją prawną”, przesadną „figurą retoryczną”. Obok zwierzchnictwa w sensie prawnym Dicey dostrzega zwierzchnictwo w znaczeniu politycznym, należące do tego, „którego woli w ostatecznym rezultacie ulegają obywatele państwa”. Zwierzchnikiem politycznym jest zatem lud, a ściślej rzecz biorąc wyborcy, którzy „mogą zawsze zapewnić zwycięstwo swej woli”, choć zarazem trybunały nigdy nie uznają woli wyborców niewyrażonej aktem parlamentu. Zwierzchnictwo w znaczeniu politycznym miało być „równie ważne, jak jego sens prawny, jeśli nie ważniejsze”. Niebezpieczeństwo zaistnienia napięć między prawnym zwierzchnictwem parlamentu i politycznym zwierzchnictwem ludu Dicey neutralizuje, wskazując na system rządów reprezentatywnych, który „zniósł rozbieżność między wolą zwierzchnika a wolą narodu”. To, czego domaga się większość parlamentarna, miało być tym samym, czego domaga się większość narodu. Czyniąc rządy

prawa fundamentalną zasadą angielskiego konstytucjonalizmu, Dicey dostrzega i zarazem unieważnia problem relacji między wymiarem polityczno-demokratycznym i prawnym. Zwierzchnictwo parlamentu, będące „doskonałym narzędziem do zaprowadzenia demokratycznego despotyzmu”, miało być równoważone zasadą rządów prawa. Aprobując przywołuje słowa Lesliego Stephena, głosząc:

Gdyby władza prawodawcza postanowiła, że wszystkie niemowlęta o niebieskich oczach mają być pozbawione życia, wówczas ochrona przed śmiercią dziecka z niebieskimi oczyma byłaby czynem nielegalnym; lecz przypuszczać trzeba, że prawodawcy byłiby pozbawionymi rozumu, jeśliby wydali podobne prawo, a poddani głupcami, gdyby mu się poddali.

Wyznawca klasycznego liberalizmu i sympatyk rządów większościowych zarazem był pozbawiony złudzeń co do charakteru związku między wolnością i demokracją. Z jednej strony dostrzegał historyczny związek między ruchem demokratycznym i wolnością rozumianą jako wolność dążenia własną drogą do własnego dobra, realizowania własnego planu życia pod warunkiem nieszkodzenia innym. Z drugiej strony, podzielał toquevillowskie obawy o demokratyczny despotyzm, tyranie liczb i opinii publicznej. *Rule of law* jest nie pogodzenia z demokracją rozumianą jako dyktat zmiennej opinii publicznej, pogarda dla moralnego autorytetu prawa, wiara w mistyczną, nieomylną *vox populi, vox Dei*. W imię rządów prawa piętnował politykę opartą na namiętnościach, w której miarą praw obywatelskich stają się dziennikarska pogoń za sensacją i zmienne, chwilowe namiętności tłumu z roszczeniem do moralnej powagi. Co ciekawe, rządowi prawa zagraża nie tylko „tyrania większości”, ale również „tyrania mniejszości”, to jest sytuacja, gdy silne i zdeterminowane grupy i siły polityczne udaremniają wolę większości, podkopując autorytet parlamentarnego prawodawcy. Dlatego demokracja w ścisłym i właściwym tego słowa znaczeniu może oznaczać jedynie formę rządów, w której decyduje wola większości będąca niczym więcej niż głosem nieznacznie przeważającej większości obywateli. Proponowane referendum, będące w istocie instytucją konstytucyjnego weta ludowego, miało gwarantować realizację z jednej strony demokratycznych wartości, jak realizacja rządów większości, równa siła głosu, upodmiotowienie obywateli, z drugiej strony wartości liberalnych, jak ochrona praw i korzyści płynące z publicznej debaty.

W państwach *civil law* rządy prawa rozumiane są w sposób właściwy wypracowanej głównie w niemieckiej nauce prawa, koncepcji *Rechtsstaat*. Pierwotnie eksponuje ona wyłącznie formalny aspekt państwa prawa. W klasycznym ujęciu Friedricha Juliusa Stahla państwo prawne miało chronić prawa jednostek, nie obejmowało ono jednak „w ogóle celu i treści państwa, a jedynie sposób i charakter, w jaki one mają być realizowane”. Poza aspekt czysto formalno-prawny wykracza liberalna koncepcja państwa prawa Wilhelma von Humboldta, postulującego państwo, które nie dąży do zapewnienia szczęścia obywatelom, a jedynie zapobiega złu, jakie ludzie mogą sobie wzajemnie wyrządzić. Aby być wolnym, człowiek potrzebuje być bezpiecznym. Liberalne państwo prawa może podejmować tylko te działania, które bezpośrednio i wprost naruszają cudze prawa; rozstrzygać spory prawne, stosować środki naprawcze w przypadku naruszenia praw podmiotowych i karać ich naruszcycieli. Liberalną wizję państwa prawnego dopełnia elementami socjalnymi Robert von Mohl, wskazując, że nie dobro wspólne, lecz „bezpośrednie zadowolenie indywiduów i pojedynczych kół towarzyskich” jest celem państwa. Ma ono gwarantować nie tylko równość wobec prawa, czyli „uwzględnienie celów życia ludzkiego, bez różnicy jego osobistego położenia” i „bez względu na stan, godność, itd. pojedynczych osób”; nie tylko swobodę realizowania jakiegokolwiek dozwolonego planu życia, ale również „poparcie w odpowiednich przypadkach” (Robert von Mohl, 1864, s. 398–401). Katalog klasycznych liberalnych uprawnień, obejmujący wolność osobistą, ochronę praw własności, swobodę wyrażania myśli, swobodę wyznań religijnych, prawo przenoszenia się z miejsca na miejsce, uzupełniony zostaje tym samym o prawo zakładania dobrowolnych stowarzyszeń, udział we wspólnych korzyściach materialnych i niematerialnych, określony według „zasad zdrowego rozumu”, prawo do „prośb i zażaleń”, tj. wnoszenia skarg, „zwracania uwagi” i żądania naprawy przez państwo w przypadku naruszenia uprawnień i „rzeczywistej niesprawiedliwości”.

Na koncepcję *Rechtsstaat* i jej związku z demokracją długim cieniem rzuca się kantowskie rozróżnienie republikańskiej i demokratycznej formy rządzenia. Republikanizm zasadzający się na podziale władzy ustawodawczej i wykonawczej oraz przedstawicielstwie gwarantuje wolność, podczas gdy demokracja, która „ustanawia stosowanie przemocy, bo wszyscy [decydują tu] o jednym, zatem być może także

przeciw temu jednemu (jeśli im nie wtóruje), więc decydują wszyscy, którzy jednak nie są wszystkimi”, musiała być siłą rzeczy despotyczna. Naród nie mógł mieć władzy nad prawem, dla niego bowiem ważniejszy miał być – w domyśle republikański – sposób rządzenia (*forma regiminis*) niż forma władania (*forma imperii*), choćby miałyby to być „władza ludu” (Kant, 2012). Punkt ciężkości w *Rechtsstaat* genetycznie leży po stronie prawomocności władzy zależnej od sposobu rządzenia, nie po stronie tego, kto jest podmiotem panowania. Władza ustawodawcza może przysługiwać co prawda wyłącznie zjednoczonej woli ludu, jest to jednak tylko idea rozumu, która nakłada

na każdego prawodawcę obowiązek ustanawiania swych praw tak, ażeby mogły one wynikać ze zjednoczonej woli całego narodu i by każdego poddanego, o ile chce on być obywatelem, rozpatrywać tak, jak gdyby wraz z innymi dał on na taką wolę swoją zgodę (Kant, 2011, s. 88).

W kantowskim państwie prawa (2012, s. 285; 2011, s. 414–416) obywatelami (*Staatsbürger*), to jest współprawodawcami mogącymi czynnie uczestniczyć w życiu państwa, mogą być tylko niebędący dziećmi ani kobietami osoby *sui iuris*, czyli posiadający jakąkolwiek własność, z której mogą się utrzymać. Pozostali to tylko „bierne części państwa”, współmieszkańcy korzystający z ochrony praw publicznych (*Schutzgenossen*). Władzy nad prawem nie mają również sędziowie, każdy sędzia jest „rzecznikiem państwa”. Władza sądownicza (*potestas iudiciaria*) należy do sędziów i trybunałów, które stosując przepisy, przyznają „każdemu to, co mu się zgodnie z ustawą należy”. Ważne, by przepisy były takie, by sędzia mógł „w jak najłatwiejszy i jak najmniej wątpliwy sposób” wydać wyrok będący indywidualnym aktem publicznej sprawiedliwości. Ponieważ sędzia nie może „wydawać orzeczeń na podstawie nieustalonych warunków”, rozstrzygając spory prawne, nie może też w żaden sposób kierować się nieformalną słuszością (*aequitas*).

Liberał Humboldt stwierdza, że dla państwa nie są ważne wyłącznie „działania jego obywateli i ich zgodność z prawem”. Przyznaje, że

państwo jest bowiem machiną tak złożoną i skomplikowaną, że prawa – które zawsze muszą być proste, ogólne i nieliczne – nie mogą same przez się wystarczyć. Największa część zawsze pozostaje do wykonania dobrowolnym i godnym wysiłkom obywateli.

Do tego niezbędne są oświecenie i wysoki poziom kultury umysłowej. Państwo prawne miało poruszać się „dzięki wewnętrznej sile własnych sprężyn”, bez nieustannego dopływu impulsów z zewnątrz. Zabezpieczenie wolności miało służyć

podniesieniu kultury obywatela do takiego poziomu, aby wszelką motywację do współdziałania w zamierzeniach państwa odnajdywał on w świadomości korzyści, jakie instytucja polityczna przynosi jego własnym, indywidualnym interesom (Humboldt, 2022, s. 185–186).

Robert von Mohl (1864, s. 284, 405) przewiduje już pewne formy udziału poddanych w sprawach publicznych: współudział w ustawodawstwie i w decyzjach dotyczących wydatków państwowych, wojny i pokoju, czy to w formie bezpośredniej, czy poprzez zastępców lub pełnomocników; pewną instytucję „czuwania (...) nad czynnościami rządu i zabezpieczenia się na tej drodze od niedbałości, złej woli lub bezprawia”; wreszcie formy samorządu i dekoncentracji władzy. Zakres tego współudziału jest jednak kwestią nie prawa, lecz „sztuki państwowej”, to jest praktyki politycznej. Zarówno „udział wszystkich uzdolnionych w zawiadywaniu sprawami państwowymi”, jak i podejmowanie rozstrzygnięć głosem większości w przypadku rozbieżności zdań można pogodzić z zasadą państwa prawnego, Robert von Mohl nie pozostawia jednak wątpliwości, że tak rozumiane ludowładztwo nie jest ani jedyną usprawiedliwioną formą państwa prawnego, ani jedyną formą rządu godną człowieka.

Spojrzenie na rządy prawa z perspektywy *Rechtsstaat*, ale w sposób uwzględniający dorobek francuskiej nauki prawa, pogłębia różnice między planem polityczno-suwerennościowym i planem konstytucyjno-prawnym, eksponując tym samym specyfikę najnowszych debat wokół praworządności i demokracji. To w twórczości Raymonda Carré de Malberga, kładącej podwaliny pod francuską tradycję państwa prawnego, wyraźnie dają się rozpoznać również aktualne napięcia między władzą demokratycznej większości i konstytucjonalizmem. Strasburski jurysta, odróżniając państwo legalne od państwa prawnego, to pierwsze sytuuje blisko tego, co Carl Schmitt nazywa parlamentarnym państwem prawodawczym, w którym prawodawca dzierży monopol legalności. *État légal* wiąże się z supremacją ciała ustawodawczego w ramach organizacji władz państwowych, tak, że

władza administracyjna powinna być – we wszystkich wypadkach i we wszystkich dziedzinach – podporządkowana organowi ustawodawczemu, w tym sensie, że może ona działać wyłącznie wykonując ustawę albo na podstawie upoważnienia ustawowego (Carré de Malberg, 1920, s. 490).

État de droit, jest pojęciem węższym, skoro „ustanowione jest wyłącznie i jedynie w interesie obywateli oraz dla ich ochrony; zmierza ono tylko do zapewnienia ochrony ich praw lub ich indywidualnego statusu prawnego”. Zarazem ma szerszy zakres oddziaływania, stanowiąc, że „na obywateli nie mogą być nakładane żadne środki administracyjne inne niż te, które są dopuszczone przez obowiązujący porządek prawny”, i tym samym chroniąc ich przed arbitralną działalnością władz (Carré de Malberg, 1920, s. 490–493). Dla identyfikowanych później napięć w demokracji konstytucyjnej znamienne jest określenie przez francuskiego prawnika suwerenności narodu w jej związku z pojęciem państwa. Suwerenny naród nie jest ani ludem w znaczeniu ciała wyborczego, ani ogółem obywateli, ani jednym z elementem państwa, ani nawet władzą konstytuującą w znaczeniu prawnym. Carré de Malberg utożsamia naród z państwem:

państwo nie jest niczym innym, jak samym narodem, [...] naród posiada władzę, jest podmiotem prawa i jawi się jako suwerenny jedynie o tyle, o ile jest prawnie zorganizowany i działa zgodnie z prawami własnej organizacji. Innymi słowy, naród staje się osobą dopiero na mocy swojej organizacji państwowej, to znaczy przez fakt ukonstituowania się jako państwo (Carré de Malberg, 1920, s. 14–15).

Jest to byt ponadjednostkowy, abstrakcyjny, niepodzielny, narodowo-państwowy (*personna nationale et étatique*), do którego należy pełnia władzy suwerennej. Pozbawiony niejako substancjalności może ostatecznie działać tylko poprzez wywodzące się z konstytucji organy, które nie sprawują władzy (*puissance*), a jedynie kompetencje (*compétence*). Koncepcja *état du droit* wraz z jej zasadą suwerenności narodu jest obliczona w istocie na ograniczenie suwerenności, której nie może zawłaszczyć żaden z organów państwa, zdaniem niektórych prowadząc nawet do zaniku suwerena jako takiego i fetyszyzacji konstytucji pisannej. W pracy *La loi, expression de la volonté générale* Carré de Malberg sprzeciwia się parlamentarnemu absolutyzmowi, prezentując dwie wizje państwa prawnego jako rozłączne alternatywy. Z jednej strony,

utożsamienie suwerenności z wolą ogółu wyklucza możliwość jej reprezentowania przez ciało ustawodawcze, wymuszając wprowadzenie bezpośrednich form udziału ogółu w prawodawstwie, i w konsekwencji czyni zbędnym kontrolę konstytucyjności ustaw będących wszak bezpośrednią ekspresją woli powszechnej. Francuski jurysta zauważa co prawda, że „szczególnie użyteczne i pożądane jest w demokracji to, aby status prawny jednostki był zabezpieczony przepisami konstytucyjnymi przed wszechwładzą ustawodawczą, właściwą doktrynie woli powszechnej”, dopowiadając zarazem, że „rozdzielenie między normami konstytucyjnymi a normami ustawowymi, uzasadniane w ten sposób, nie opiera się już na wymogu wynikającym z suwerenności woli powszechnej; odpowiada ono wyłącznie trosce o ochronę wolności indywidualnej”. Z drugiej strony, rezygnacja z „demokratycznej idei suwerenności woli powszechnej” (*la volonté générale*) prowadzi do uznania, że parlament posiada wywiedzioną z konstytucji władzę samodzielnego określania treści woli narodu (*la volonté nationale*), otwierając tym samym drogę do poddania ustaw sądowej kontroli ich zgodności z konstytucją (Carré de Malberg, 1931).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Po drugiej wojnie światowej na rozwój demokracji liberalnej w znacznym stopniu wpłynęły rosnąca rola sądownictwa konstytucyjnego i aktywizm sędziowski, związany z postępującą jurydyfikacją sfery politycznej. Ewolucja państwa prawa w kierunku coraz gęstszych treściowo ujęć pogłębia związek, a zarazem napięcia między władzą opartą na demokratycznie wskazanej większości i rządach prawa. Wpisana do niemieckiej ustawy zasadniczej kategoria „wolnościowo-demokratycznego porządku”, *freiheitlich-demokratische Grundordnung* (fdGO), mocno sprzęgnięta z koncepcją tzw. demokracji „ukierunkowanej na wartości” (*wertgebunden*), a zarazem „czujnej”, „gotowej do obrony”, „ufortyfikowanej”/„opancerzonej” i „zaczerwonej” dobrze obrazuje problematyczność treściowej zawartości wolnościowo-demokratycznego porządku i jej dekodowania przez sąd konstytucyjny. W orzecznictwie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego fdGO został określony jako porządek, który

„wykluczając wszelkie formy przemocy i władzy arbitralnej, uosabia ustrój respektujący zasadę państwa prawa w oparciu o samookreślenie narodu według woli aktualnej większości, wolność i równość”. Opiera się on między innymi na zasadach poszanowania praw człowieka, suwerenności ludu (*Volkssouveränität*), podziału władzy, odpowiedzialności rządu, niezależności sądów i niezawisłości sędziów. Konstytucyjny „obiektywny porządek wartości”, wpisany w ustawę zasadniczą, oraz związana z nim wizja człowieka (*Menschenbild*) i „państwo prawa” są tak dyskusyjnymi kategoriami, że samo powoływanie się na nie niesie ze sobą odium podejrzeń o bycie fasadą sędziowskiego aktywizmu. Zdaniem niektórych (Ulrich K. Preuß) fdGO stanowi wyraz egzystencjalnej decyzji na rzecz „wolnościowej demokracji” (*freiheitliche Demokratie*), ma zatem wyraźne odniesienia do treści politycznych. Jego niejasne aksjologiczne uzasadnienie sprawia, że samo pojęcie budzi obawy o to, że może zostać użyte w celach retoryczno-patetycznych oraz jako pojęcie polemiczne w sporach politycznych. Liberalne *Rechtsstaat* miałoby się zatem przekształcić w państwo konstytucyjno-prawnej jurysdykcji, w którym zasadnicze decyzje zapadają albo drogą rozstrzygnięć pochodzących od sędziów powodowanych subiektywnymi mniemaniami, albo w obrębie aktualnego społecznego konsensu aksjologicznego. W kontekście porządku prawnego *common law* Ronald Dworkin (2006, s. 409) nazywa sądy „stolicami imperium prawa”, sędziów „jego książętami, ale nie: wyroczniami i prorokami”. Wbrew temu postępujące upolitycznienie nominacji sędziów, zwłaszcza sądów konstytucyjnych, podejmujących mocno aksjologicznie obciążone decyzje dotyczące całego społeczeństwa, prowadzi do poglądów, jakie dobitnie wyraził Antonin Scalia, nazywając sędziów wprost „arbitrami moralnymi” i „mułami Zachodu”. Rządy prawa okazują się w tym przypadku rządami sędziów będącymi tylko kolejną inkarnacją władzy nad prawem.

W tradycji kontynentalnej określeniem *gouvernement des juges* posłużył się po raz pierwszy Edouard Lambert jeszcze w pracy z 1921 r., zatytułowanej *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux États-Unis*, przywołując artykuł amerykańskiego prawnika o orientacji marksistowskiej rosyjskiego pochodzenia Louisa B. Boudina *Government by Judiciary*. Współcześnie wyrażenie to zyskuje coraz większą popularność m.in. na określenie wszelkich tych sytuacji, w których niewybieralni sędziowie, orzekając, powstrzymują lub uprzedzają

rozstrzygnięcia polityczne, przeciwstawiając się pochodzącym z wyborów politykom i decyzjom politycznym podejmowanym przez demokratyczne ciała przedstawicielskie. W węższym znaczeniu określenie „rządy sędziów” odnosi się wyłącznie do sędziów sądów konstytucyjnych, występujących w roli „ustawodawcy negatywnego” lub bezpośrednio podejmujących decyzje o charakterze politycznym, kreujących nowe prawa i nowy porządek wartości. Jeśli w tym przypadku pojawia się pytanie o możliwość pogodzenia sądowej kontroli konstytucyjności prawa z demokracją, to trzeci sposób pojmowania „rządów sędziów”, właściwy tym, którzy za Juwenalem stawiają pytanie *quis custodiet ipsos custodes?*, wskazuje na rosnące obawy, na ile sędziowie sami zdolni są powściągać dążenia do sukcesywnego poszerzania swego władztwa. Aporie, w jakie popadają rządy prawa i demokracji, nakierowują ponadto uwagę na poszukiwania metapozytywnych podstaw prawa. Przedliberalne źródła zachodniej kultury prawnej ukształtowanej na styku Jerozolimy, Aten i Rzymu stanowią podstawę i do odrzucenia „apologii prawnego pozytywizmu” odsyłającego do aktualnej woli demokratycznego prawodawcy, i do apelu o „serce pełne rozsądku” (1 Krl 3, 9) tych, którzy mają sędzić.

Bez względu na to, czy obecne spory o rządy prawa i demokrację stanowią kolejny etap historycznego rozwoju demokracji liberalnej, czy też stoimy na progu kształtowania się całkowicie nowego typu ustroju politycznego, sprawą zasadniczą pozostaje to, na ile decyzje sędziowskie faktycznie są przejawem programowania polityki przez prawo, a na ile jest to tylko inna forma programowania prawa przez politykę. W ramach tego, co nazywane bywa „projektem europejskim”, rządy prawa traktowane są jako „ugruntowana zasada, której podstawowe znaczenie jest jasno zdefiniowane i – pomimo różnic tożsamości narodowych oraz systemów i tradycji prawnych (...) jednakowe we wszystkich państwach członkowskich” (COM/2019/343 final/ EUR-Lex – 52019DC0343). Wbrew temu rządy prawa zachowują wszystkie cechy tzw. zasadniczo spornej koncepcji, będącej wielce podatną na polityczną kontestację. Tendencje do swoistej „sklerotyzacji” rządów prawa i demokracji na pewno nie będą sprzyjać poszukiwaniom rozwiązań problemu wykraczającego poza historyczne ramy liberalnej demokracji: czy lepiej, by rządziło prawo, czy lepiej, by władał ogół.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (2012). *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Carré de Malberg, R. (1920). *Contribution à la théorie générale de l'Etat: spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français*. Paris: Libr. de la Société du Recueil Sirey.
- Carré de Malberg, R. (1931). *La loi, expression de la volonté générale*. Paris: Economica.
- Dicey, A.V. (1908). *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym*. Przeł. W.H. Warszawa: Druk. K. Kowalewskiego.
- Dworkin, R. (2006). *Imperium prawa*. Przeł. J. Winczorek. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Humboldt, W. von. (2022). *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792). W: M. Festl (red.), *Wilhelm von Humboldts politische Philosophie* (s. 119–286). Darmstadt: wbg Academic.
- Kant, I. (2011). *Religia w obrębie samego rozumu; Spór fakultetów; Metafizyka moralności*. W: Włoch (red.). Przeł. A. Bobko, M. Żelazny, & W. Galewicz. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2012). *Pisma po roku 1781*. M. Jankowski, T. Kupś, & M. Żelazny (red.). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kelsen, H. (2009). *Istota i rozwój sądownictwa konstytucyjnego*. Przeł. Bolesław Banaszkiewicz. Warszawa: Biuro Trybunału Konstytucyjnego.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau; przekł. przejrzał A. Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Locke, J. (2022). *Kwestie dotyczące prawa natury wraz z esejami o widzeniu rzeczy w Bogu, o cudach i o zmartwychwstaniu*. Przeł. T. Gliński & A. Grzeliński. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- McIlwain, Ch.H. (2008). *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Mohl, R. von. (1864). *Roberta Mohl'a encyklopedia umiejętności politycznych*. Przeł. A. Białecki. Warszawa: nakł. i druk. S. Orgelbranda.
- Montesquieu, C.L. (1997). *O duchu praw*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Pasquino, P. (1998). *Sieyes: Et l'invention de la Constitution en France*. Paris: Odile Jacob.

Tomasz Tulejski

Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0001-9466-1173>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.658>

Państwo

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Demokracja liberalna to ustrój łączący demokratyczne procedury (powszechne wybory, suwerenność ludu, rządy większości) z liberalnymi wartościami (wolność jednostki, prawa człowieka, własność prywatna, rządy prawa). Państwo jest ograniczone konstytucyjnie, chroni wolności indywidualne przed nieograniczonymi rządami większości, zapewnia podział władz i autonomię jednostki. W odróżnieniu od czystego liberalizmu (elitaryzm, ograniczone państwo) i demokracji (egalitaryzm, kolektywizm) demokracja liberalna stanowi kompromis, gdzie demokracja wspiera liberalizm, a liberalizm ogranicza demokrację.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pojęcia liberalizmu i demokracji wywodzą się z odmiennych i genetycznie przeciwstawnych tradycji. Klasyccy liberałowie (Locke, Monteskiusz, Constant) widzieli w demokracji zagrożenie „rządami motłochu”, preferując państwo ograniczone, chroniące wolność przed despotyzmem, demokraci (Rousseau) akcentowali z kolei zasadę suwerenności ludu. Połączenie nastąpiło w XIX w. dzięki rozwojowi parlamentaryzmu, republikanizmu amerykańskiego i rewolucji francuskiej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Współczesna demokracja liberalna przeżywa kryzys, którego objawami są erozja zaufania do instytucji, polaryzacja społeczeństw, emocjonalna (afektywno-reaktywna) polityka zamiast racjonalnej deliberacji, kartelizacja partii, polityka wykluczania oraz ograniczenie wolności debaty. Liberalizm uległ bowiem „inwazji semantycznej” ponieważ pojęciem tym zaczęli posługiwać się progresywiści, którzy podporządkowują wolność negatywnej równości, uzasadniając

tym ekspansję państwa (*welfare*, regulacje, cenzura „mowy nienawiści”). Demokrację można określić jako fasadową, państwo stało się zaś zagrożeniem dla wolności, kontrolując coraz więcej obszarów życia obywateli. Napięcie pomiędzy wolnością jednostki a suwerennością ludu osiągnęło w ten sposób punkt destrukcyjny.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Demokracja liberalna okazała się nietrwałym *equilibrium*, ponieważ rozwój demokracji kosztem liberalizmu prowadzi do softtotalitaryzmu, gdzie państwo za pomocą inżynierii społecznej tłumi wolność i ogranicza własność prywatną. Dlatego demokracja liberalna wymaga ciągłego ograniczania władzy państwa uprawnieniami jednostki. Stąd jedyną drogą jej zachowania jest powrót do klasycznego liberalizmu (wolność negatywna, minimalne państwo, absolutna wolność słowa); odrzucenie progresywizmu jako antywolnościowego; wzmocnienie debaty i pluralizmu; ostrzeżenie przed emocjonalną manipulacją i elitarnym establishmentem. Bez korekty tej grozi przekształcenie się demokracji liberalnej w demokrację neoliberalną lub despotyzm.

Słowa kluczowe: liberalizm, demokracja, progresywizm, tyrania

Definicja pojęcia

Pojęcia liberalizmu i demokracji, choć mają zasadniczo odmienną archeologię i wywodzą się z całkowicie różnych stylów politycznego myślenia, to stały się w naszych czasach terminami współzależnymi, a liberalna demokracja jest traktowana jako jedyny akceptowalny ustrój w zachodnim kręgu cywilizacyjnym. Sam ten zbitek pojęciowy musi jednak u każdego, kto czytał klasycznych liberałów, wzbudzać co najmniej zdziwienie oraz konstatację, że jest to jedynie sformułowana dla potrzeb masowego, mało wyrafinowanego odbiorcy ideowa zasłona, która skrywa realność dzisiejszych zachodnich porządków konstytucyjnych. Jej siła oddziaływania sprawia jednak, że należy poddać ją ideowej wiwisekcji, by móc podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o realną i pożądaną rolę państwa w tak zidentyfikowanym systemie politycznym i konstytucyjnym. Pewną wskazówką może być fakt, że pojęcie demoliberalizmu (jako określenie połączenia demokracji i liberalizmu) zostało wprowadzone do słownika politycznego przez włoskiego filozofa Giovanniego Gentilego, a upowszechnione przez Benito Mussoliniego w kontekście krytyki faszyzmu. W tym ujęciu termin miał rzecz jasna charakter pejoratywny, opisując ustrój, w którym demokracja (egalitarystyczna) umożliwia realizację liberalnych wartości (indywidualizmu, wolności, własności prywatnej), co rzekomo prowadzić ma do rozkładu silnej państwowości. A zatem demokracja liberalna jest przeciwieństwem państwa faszystowskiego z jego, co prawda jedynie teoretyczną, omnipotencją i ideową jednolitością. To zatem zaprzeczenie systemu, który Mussolini opisał następującymi słowami:

dla faszysty wszystko mieści się w państwie, i poza państwem nie istnieje nic ludzkiego, ani duchowego, ani tem bardziej nie posiada jakiegokolwiek wartości. [...] Poza państwem niema ani jednostek, ani grup (partyj) politycznych, stowarzyszeń, syndykatów, klas (Mussolini, 1935, s. 22).

W konsekwencji „Ani państwa nie da się pomyśleć poza jednostką, ani jednostki jako abstrakcyjnej odrębności poza immanentną wspólnotą etyczną państwa, w którym realizuje ona swoją rzeczywistą wolność” (Gentile, 1920, s. 172). Teoretycy faszyzmu uchwycili zatem poprzez negację zasadnicze elementy, które charakteryzują liberalną demokrację, gdzie demokratyczne procedury wspierają, a czasem nawet

warunkują realizację klasycznych liberalnych wartości. Jest to jakoby możliwe i Giovanni Sartori w swojej klasycznej monografii poświęconej demokracji pisze, że „Możliwość połączenia wolności z równością ukazuje sam fakt, że systemy zachodniego świata są liberalne i demokratyczne” (Sartori, 1998, s. 470). A zatem jeśli uznamy, że to, co nas otacza, jest demokracją liberalną, to możemy autorytatywnie i radośnie oznajmić *ex cathedra*, że demokracja i liberalizm mogą z sobą harmonijnie i owocnie współegzystować. Co więcej, w opinii zwolenników demokracji liberalnej wydaje się ona niezbędna dla ochrony liberalnych wartości. W efekcie państwo liberalno-demokratyczne, rozumiane jako organizacja polityczna ludności zamieszkującej wyodrębniony obszar, musi spełniać kilka warunków, wśród których wyróżnić należy przede wszystkim: pochodzenie władzy z wolnych wyborów, przy równoczesnym ograniczeniu jej przez konstytucję i nadrzędne prawa, katalog nienaruszalnych praw człowieka i obywatela, niezależne sądy, podział władz i system *checks and balances* oraz zasadę rządów prawa. Ujmując rzecz w sposób najprostszy: państwo demokratyczno-liberalne oparte jest na demokratycznym modelu kreacji władzy oraz liberalnym katalogu zasad władzę tę ograniczających. Ma równocześnie zabezpieczać społeczne otoczenie metapolityczne, którego fundamentalnymi właściwościami być muszą pluralizm polityczny, wolność słowa i wyznania oraz wolność debaty publicznej. Stanowią one najważniejszy element zabezpieczenia przed potencjalną tyranią tak ze strony większości, jak i technokratycznej rządzącej mniejszości.

Analiza historyczna pojęcia

Jednakże ta, zdawałoby się naturalna, współzależność demokracji i liberalizmu nie istniała u początków myśli liberalnej. Jest to dopiero doświadczenie naszych czasów. Dla klasyków liberalizmu, takich jak choćby Locke, Monteskiusz czy Constant, związek ten nie był ani oczywisty, ani konieczny. Demokracja ponadto nie była dostępna ich empirycznemu doświadczeniu, będąc jedynie ustrojem funkcjonującym na kartach traktatów politycznych, a ich spojrzenie na nią podobne było do tego, jakie sformułował Platon w *Obronie Sokratesa* i Cyceon w *O rzeczpospolitej*. Zwyródnienia schyłkowego okresu demokracji ateńskiej kazały

w demokracji widzieć przykład ustroju, w którym próżno szukać umiarkowania, cnoty politycznej i troski o dobro wspólne. Dla myślicieli takich jak Akwinata, Bodin, Machiavelli, Hobbes czy Kant demokracja jednoznacznie kojarzyła się z władzą motłochu. Dlatego zgadzający się z nimi liberałowie nie odczuwali potrzeby połączenia liberalnych zasad z demokratycznymi procedurami. Ważniejsze od ustroju państwa było dla nich to, czy realizuje ono liberalne postulaty i chroni wolności jednostki. Najważniejsza była dla nich nie powszechna polityczna partycypacja, lecz obrona przed despotyzmem monarchii absolutnej, w której dostrzegali największe zagrożenie. Walcząc z nią, liberałowie proponowali model państwa, w którym władza była ze swej natury ograniczona i nie mogła ingerować w obszar niezależności jednostki. Tylko w takim ograniczonym państwie kwitnąć mogą, zdaniem klasycznych liberałów, wolność i własność – najważniejsze liberalne wartości. Muszą być one chronione przez władzę, same pozostając poza zakresem jej oddziaływania. Taki stan liberałowie osiągnąć chcieli za pomocą nałożenia na władzę ograniczeń o charakterze zewnętrznym i wewnętrznym. Zewnętrzną zaporę stanowić miała doktryna uprawnień naturalnych Grotiusa i Pufendorfa, która najpełniejszy wyraz znalazła w filozofii politycznej Locke'a.

Uprawnienia te wyznaczać miały zakres oddziaływania władzy państwowej, której celem miała być ich ochrona. Odmienne doświadczenia życia w rzeczywistości francuskiej monarchii absolutnej zdeterminowały styl myślenia Monteskiusza, który nadał liberalizmowi głęboki, instytucjonalny wymiar, tworząc równocześnie wewnętrzną barierę dla działań władzy. Tworzy ją idea podziału władz, czyli specyficzna struktura instytucjonalna, która zapewnić może wolność obywatelom. Ich wzajemna równowaga sprawia, że żadna z władz nie może przejąć kontroli nad pozostałymi, a wszelkie decyzje polityczne są wynikiem kompromisu wszystkich sił społecznych. Z drugiej strony współcześni tym klasycznym liberałom demokraci, tacy jak Rousseau, akcentowali wolność jedynie w wymiarze politycznym i wspólnotowym, utożsamiając ją z wszechwładzą ludu identyfikowaną z władzą większości i zasadą suwerenności. Te dwa zasadniczo odmienne spojrzenia na państwo spotkały się dopiero w XIX wieku wraz z rozwojem średniowiecznych jeszcze instytucji przedstawicielskich oraz poszerzaniem prawa politycznej partycypacji w postaci demokracji przedstawicielskiej. Było to

możliwe dzięki rezygnacji przez liberałów z właściwego im elitaryzmu, a przez demokratów – z bezwarunkowej afirmacji demokracji bezpośredniej. To połączenie angielskiej tradycji parlamentarnej, amerykańskiej tradycji republikańskiej oraz dziedzictwa rewolucji francuskiej doprowadziło do powstania specyficznego konglomeratu zasad i procedur definiujących dziś demokrację liberalną. Tocqueville jednak, dostrzegłszy dalekosiężne skutki rewolucji demokratycznej, z niepokojem patrzył na demokrację jako zagrożenie i konkurenta dla wolności (Szlachta, 2022, s. 412–416). Obserwując wielowymiarowe konsekwencje suwerenności ludu i postępującej równości, pisał:

Władza kierowania narodem i administrowania nim, nie będąc już uważana za przywilej związany z pewnymi ludźmi lub pewnymi rodzinami, lecz jawiąc się jako wytwór i narzędzie woli wszystkich, była chętnie uznawana za taką, która nie powinna mieć innych granic niż te, które sama sobie narzuca; to do niej należało wedle własnego uznania regulować działania państwa i każdego człowieka. Po zniszczeniu klas, korporacji i kast jawiła się jako konieczny i naturalny spadkobierca wszystkich władz pośrednich. Nie było nic tak wielkiego, czego nie mogłaby osiągnąć, ani nic tak małego, czego nie mogłaby dotknąć. Idee centralizacji i suwerenności ludu narodziły się tego samego dnia (Tocqueville, 1878, s. 14).

Liberałowie łudzili się jednak, że w tym nowym ustrojowym oraz psychologicznym środowisku uda się zachować wolność. Metodą na to była próba połączenia przeciwbieżnych tendencji w ramach demokracji liberalnej.

Ujmując to inaczej, ustrój demoliberalny cechuje się dążeniem do zagwarantowania politycznego otoczenia demokratycznych procedur, które zapewnić może ich prawidłowe funkcjonowanie przy zapewnieniu realizacji liberalnej zasady wolności i jednoczesnym respektowaniu równości politycznej. Liberalne kategorie wpływać muszą więc na styl uprawiania demokratycznej polityki, która opiera się na kompromisie i uzgodnieniach pomiędzy podmiotami politycznymi. Władza większości jest zatem ograniczana przez słuszny interes mniejszości i jednostek. W ten sposób wolność korporacyjna (państwa czy społeczeństwa) znajduje swój kres wyznaczony przez wolność indywiduum.

Demokracja liberalna jest więc systemem politycznym, w którym władzę polityczną sprawują wybrani w powszechnych, równych i wolnych wyborach przedstawiciele, a władza państwowa ograniczona jest

przez podział władz i konstytucję gwarantującą prawa jednostki i swobody obywatelskie (Heywood, 2021, s. 39–43). Podstawową różnicą pomiędzy liberalizmem i demokracją jest to, że liberalizm opiera się na jednostce, demokracja zaś na społeczeństwie. Istnieje więc w demokracji liberalnej fundamentalne napięcie pomiędzy dwiema genetycznie sprzecznymi kategoriami, które muszą znaleźć trudne porozumienie – wolnością jednostki oraz suwerennością ludu. Przez drugą połowę wieku XX połączenie to funkcjonowało w sposób sprawny i budzący w społeczeństwach zachodnich powszechną akceptację. W ten sposób, jak pisze Norberto Bobbio:

Liberalne ideały i demokratyczne procedury tak się ze sobą stopniowo spłotyły, że jeśli prawdą jest, że prawa jednostki były od początku warunkiem koniecznym właściwego stosowania demokratycznych reguł gry, to w równym stopniu prawdą jest też to, że wraz z upływem czasu rozwój demokracji stał się głównym narzędziem obrony praw jednostki. Dziś jedynie państwa powstałe w wyniku rewolucji liberalnej są demokratyczne i jedynie państwa demokratyczne chronią prawa człowieka. Wszystkie państwa autorytarne są antyliberalne i antydemokratyczne zarazem (Bobbio, 1998, s. 29).

Co więcej, po pokonaniu sowieckiego totalitaryzmu z dobrodziejstw demokracji liberalnej korzystać mogły także narody Europy Wschodniej. Skłoniło to Francisa Fukuyamę do ogłoszenia końca historii i ostatecznego zwycięstwa tego modelu politycznego. Przynajmniej na Zachodzie, bowiem demokracja liberalna nigdy nie była w skali świata ustrojem dominującym ani rozwiązaniem uniwersalnym.

Ujęcie problemowe pojęcia

Nie jest jednak pewne, czy ta optymistyczna perspektywa jest jeszcze wciąż aktualna kilka dekad po tym, jak została sformułowana. W powyższej diagnozie rzeczywistości Zachodu najważniejsze bowiem jest nie to, że demokracja i liberalizm wzajemnie się wspierają, lecz założenie, że to prawda. Bobbio dokonuje istotnego zastrzeżenia, pisząc „jeśli tak jest”, i wskazuje, że chwilowy „demokratyczno-liberalny moment” wcale nie jest stanem danym raz na zawsze, a być może jedynie wzajemna dialektyka demokracji i wolności osiągnęła chwilowe *equilibrium*. Inaczej mówiąc, rozwój demokratycznych instytucji osiągnął poziom

pozwalający na ich pogodzenie z liberalnym *credo*. Skoro jednak dotychczasowy rozwój demokracji liberalnej oznaczał ekspansję demokracji kosztem liberalizmu, to musi istnieć moment, po osiągnięciu którego demokratyczne procedury staną się dla liberalizmu i jego wizji jednostki i państwa destrukcyjne. Coraz częściej bowiem dają się słyszeć głosy wskazujące na radykalną erozję wartości, na jakich demokracja liberalna została ufundowana. Demokracja bowiem, niezależnie od tego, jak w ramach pewnego konsensusu ją zdefiniujemy, nie ogranicza się jedynie do procedur wyborczych czy rozwiązań instytucjonalnych. O jej jakości i żywotności decyduje w dużym stopniu jakość jej otoczenia społecznego, obyczajów politycznych oraz system emocji społecznych przesądzających o jej legitymacji. Legitymacja ta w demokracji liberalnej musi się odwoływać do systemu liberalnych wartości, które wspierać mają demokratyczne procedury, czyli przede wszystkim wolności obywatelskich, wolności gospodarczej, wolności słowa i mediów oraz rządów prawa. Tymczasem da się dzisiaj zauważyć postępującą erozję zaufania do instytucji i procesu demokratycznego, polityków, sądownictwa i mediów, formułowaną z pozycji obrony wolności.

Jest to oczywiste dla każdego zaznajomionego z klasyczną argumentacją liberalną formułowaną w ramach demokratycznego – czy też zmierzającego ku demokracji – porządku politycznego, która wskazuje na tę nieusuwalną sprzeczność pomiędzy rządami większości a wolnością jednostki, znajdującą swoje ustrojowe osadzenie w zasadzie państwa prawa. Właśnie dzięki tej zasadzie fundamentalne uprawnienia jednostek, jej niezależność i autonomia stanowią filary ustroju, które muszą oprzeć się erozji, powstałej za sprawą coraz większych pretensji ludu lub władzy, która na wolę tegoż ludu, zasadnie lub nie, się powołuje. Historycznie państwo prawa ukształtowało się w otoczeniu niedemokratycznym, zaś demokracja zarówno w swoim starożytnym, jak i nowożytnym wydaniu traktowała prawo instrumentalnie, jako narzędzie woli większości, a nie sposób jej ograniczenia. Demokratyczna suwerenność ludu skłania się zatem ku maksymalnej wolności politycznej społeczeństwa *in corpore*, czyli realizacji jakiejś mutacji klasycznej wolności republikańskiej, liberalizm tymczasem stara się ją ograniczyć przez konstytucje i prawa jednostki, chce zatem zapewnić wolność w wymiarze indywidualnym, czyli jedynym, jaki jest przedmiotem jego zainteresowania. W demokracji liberalnej, przynajmniej na poziomie teoretycznym,

nastąpiło tymczasem zespolenie demokracji z koncepcją praw i wolności obywatelskich, które są chronione przez rządy prawa. W tej liberalnej wizji demokracji liberalnej, jak pisał Hayek,

Liberalizm zajmuje się funkcjami rządu, a w szczególności ograniczeniem wszelkich jego uprawnień. Demokracja zajmuje się kwestią, kto ma kierować rządem. Liberalizm wymaga, aby wszelka władza, a zatem także władza większości, była ograniczona (Hayek, 1995, s. 142–143).

W liberalnej tradycji demokracja jest zatem akceptowana, jeżeli wola większości podporządkowana jest wolności jednostki i chroniącemu ją prawo. Ostatecznie więc liberałowie, przyjmując historyczne i ustrojowe *status quo*, stwierdzają, że „Możemy mieć albo wolny parlament, albo wolny lud” (Hayek, 1981, s. 102). Liberalizm nadaje więc demokracji konkretną ideową treść, dla realizacji której demokratyczne procedury mogą być wykorzystywane. Tworzą zatem linię *nec plus ultra* dla ambicji demokratycznego państwa, ograniczając suwerenność ludu i zakres podejmowanych demokratycznie decyzji. Przyznają to przeciwnicy klasycznego liberalizmu, którzy widzą w nim instrument ograniczenia demokracji, zwłaszcza w wymiarze ekonomicznym. Dlatego słowa Tamanahy, że

Rządy prawa, liberalizm i demokracja często postrzegane są jako szczęśliwy triumwirat, ale ich relacja, szczególnie w odniesieniu do demokracji, naznaczona jest antagonizmem. Konstytucyjne ograniczenia legislacyjne, mające znaczenie antywiększościowe, są najbardziej oczywistym i znanym przykładem tego zjawiska (Tamanaha, 2008, s. 517),

są dla liberałów jedynie potwierdzeniem konieczności ich pryncypialnego stanowiska w obronie uprawnień jednostki.

Wywodzi się ono z zasadniczo odmiennych niż demokratyczne perspektyw moralnych i wizji metapolitycznych oraz koncepcji roli państwa i relacji pomiędzy jednostką a zbiorowością. Liberalna wizja rządów prawa absolutyzuje bowiem wolności, wizja demokratyczna zaś podporządkowuje je kolektywizmowi. Stąd tak wielkie znaczenie ma ogłoszenie warunków zawieszenia broni pomiędzy jednostką i zbiorowością. Rządy prawa zaś stają się same w sobie w dłuższej perspektywie gwarancją stabilności systemu politycznego. Definiują w ten sposób charakter demoliberalnego państwa, które ma być państwem ograniczonym

i koncentrować się przede wszystkim na stworzeniu środowiska niezbędnego dla realizacji wolności przez swych obywateli.

Tyle liberalna teoria, która szczególnie w ostatnich trzech dekadach XX wieku zdominowała zachodnią refleksję nad państwem. Liberalizm bowiem tak w wymiarze aksjologicznym, jak i – w połączeniu z demokracją – instytucjonalnym stanowił jedyną realną i pożądaną alternatywę wobec sowieckiego totalizmu i reaganowskiego „imperium zła”. Gdy w końcu zostało ono pokonane, wydawało się, że nic już nie zagrozi hegemonii liberalizmu i przy okazji demokracji, które wydawały się dwiema stronami tej samej monety.

Co zatem poszło nie tak, skoro po prawie półwieczu od obalenia sowieckiego imperium ani demokracja, ani tym bardziej liberalizm wcale nie mają się lepiej, a pojęcie demokracji liberalnej staje się powoli na Zachodzie kpina z rzeczywistości i urąga inteligencji co przenikliwszych obserwatorów rzeczywistości? Wbrew przewidywaniom formułowanym po zakończeniu zimnej wojny demokracja i liberalizm okazały się anytetyczne, a demokracja doprowadzona do ostatecznych konsekwencji niemal zniszczyła liberalizm. Łatwo jednak osądzać ją z tego punktu widzenia, przypisując jej odpowiedzialność za erozję wolności i tyranię, o której pisał de Tocqueville. Problem jednak leży o wiele głębiej, ponieważ demokracja nie ma się na Zachodzie wcale lepiej niż liberalizm. Można nawet skonstatować, że z duetu demokracja-liberalizm oba elementy stały się jedynie piękną maską skrywającą wykrzywioną chichotem twarz despotyzmu gardzącego po równi obojgiem. Cechą dzisiejszej rzeczywistości jest bowiem odejście tak od liberalnych, jak i demokratycznych pryncypiów. Procesy te przebiegają symultanicznie i wraz z coraz bardziej fasadowym charakterem demokracji erozji ulegają liberalne wartości. Pocieszające jest to o tyle, że poróżnieni od zawsze demokraci i liberałowie mają tak jej niegdyś wspólnego wroga, który ostatecznie zmusił ich do zawarcia konsensusu respektującego słuszne pretensje tych i tych.

Faktem niezaprzeczalnym jest spadek zaufania do demokratycznych instytucji, lecz dzieje się to nie za sprawą, jak chcą niektórzy, wzrostu nastrojów autorytarnych, lecz z uwagi na alienację rządzących, dla których demokratyczne instytucje stają się jedynie źródłem legitymacji, a nie elementem bieżącej polityki wyznaczającym kierunek działań. Jeśli już, to można dziś mówić o demokracji afektywno-reaktywnej, czyli

formie, która sprzeczna jest z normatywnym ujęciem demokratycznej antropologii forsowanej przez demokratycznych teoretyków poczynając od Benthamu.

Ów ojciec demoliberalizmu przyjmował, że wybór polityczny będzie racjonalny w tym sensie, że będzie pochodną rachunku szczęścia i przykrości dokonanego przez wyborcę. Inaczej mówiąc, dokona on racjonalnego z punktu widzenia własnego interesu wyboru swego przedstawiciela, sam wiedząc doskonale, co jest dla niego najlepsze. Sytuacja idealna jest oczywiście niemożliwa, lecz w sytuacji istnienia liberalnych (!) instytucji takich jak wolność słowa, swoboda debaty i mediów wybór ten będzie bliski doskonałości. Późniejsze klasyczne teorie demokracji przedstawicielskiej (Joseph Schumpeter, Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*) opierają się na podobnym przeświadczeniu, że wyborcy działają racjonalnie w sensie instrumentalnym, czyli maksymalizują swoje interesy lub preferencje, wybierając kandydatów lub partie, które najlepiej je realizują. Zakłada się tu „ograniczoną racjonalność” (*bounded rationality* – Herbert Simon), tzn. że wyborcy nie mają pełnej informacji, ale podejmują decyzje na podstawie dostępnych danych, kalkulując koszty i korzyści. Teorie agregacyjne (np. *Condorcet's jury theorem*) postulują, że nawet jeśli indywidualni wyborcy popełniają błędy, zbiorowa decyzja większości jest racjonalna i zbliżona do prawdy, a zatem nawet jeśli w jego skład wchodzi nieracjonalne jednostki, to decyzja zagregowanego tłumu będzie racjonalna. Modele deliberatywne (Jürgen Habermas) postrzegają tę kwestię przez pryzmat wyższego poziomu racjonalności opartej na dyskusji, argumentacji i konsensusie. Obywatele powinni zatem podejmować decyzje po racjonalnej debacie, wolnej od manipulacji, dążąc do wspólnego dobra. Podsumowując, demokracja fundowana jest przede wszystkim na instrumentalnej racjonalności wyborców (dążeniu do realizacji własnych preferencji poprzez głosowanie) oraz potencjalnej racjonalności zbiorowej decyzji większości.

Ta racjonalna wizja demokracji zderza się brutalnie z rzeczywistością współczesnych społeczeństw, podobnie jak idealne wyobrażenia o demokracji ateńskiej muszą skończyć w składziku politycznego kuglarza w konfrontacji z procesem Sokratesa i dialogiem melijskim. Nie trzeba znać rozważań Carla Schmitta, by stwierdzić, że polityka – także, a może przede wszystkim demokratyczna – to obszar nie tyle

racjonalnego namysłu i debaty, ile pole przeważnie emocji (gniewu, lęku, wstydu, dumy, nadziei) oraz resentymentu czy solidarności, które odgrywają centralną rolę w procesach politycznych. Racjonalność dostępna jest nielicznym, emocje posiada każdy, dlatego demokracja staje się w ten sposób bardziej egalitarna, ale też bardziej niestabilna i podatna na manipulację. Społeczeństwo wykazuje bowiem skłonność do polaryzacji i funkcjonowania w stanie permanentnej schmittańskiej „polityczności”, a polityka demokratyczna przeobraża się w sztukę zarządzania emocjami – ich generowania, kanalizacji i wykorzystywania dla zwalczania politycznego „wroga”. W ten sposób to emocje, „demony” Goi, kształtują decyzje wyborcze, a nie racjonalna deliberacja i namysł. Emocje wpisują się w ten sposób w zarządzanie populacją, ponieważ władza nie tylko reguluje ciała i zdrowie, ale też afekty, by utrzymać porządek społeczny pod pozorem troski o dobro obywateli. Demokracja stanowi przy tym wyjątkowo sprzyjające pole dla tego rodzaju psychologicznych manipulacji z uwagi na swą powszechność i egalitaryzm, ponieważ odpowiednio wygenerowane emocje wracają pod postacią „głosu ludu”, sprawiając, że w sytuacji łatwego rozpoznania nastrojów społecznych poprzez sondaże czy monitorowanie mediów społecznościowych demokracja ma charakter reaktywny i plebiscytarny. Prowadzi to do płytkiej partycypacji masowej, gdzie polityka staje się ciągłym mikro-referendum, zdominowanym przez tłumy online i plebiscytarną logikę. W konsekwencji połączenie obu elementów – afektywności i reaktywności – dobrze opisuje dzisiejszą politykę demokratyczną, której jądrem są emocjonalne reakcje na bieżące wydarzenia, napędzające polaryzację, populizm i szybkie zmiany nastrojów społecznych, osłabiające lub wykluczające tradycyjną racjonalną deliberację.

Towarzyszy temu kartelizacja całego systemu politycznego, gdzie państwo staje się instrumentem wspierania jednych i wykluczenia innych podmiotów.

Krótko mówiąc, państwo, które jest atakowane przez partie i którego zasady są przez nie ustalane, staje się źródłem zasobów, dzięki którym partie te nie tylko pomagają zapewnić sobie przetrwanie, ale także mogą zwiększyć swoją zdolność do przeciwstawiania się wyzwaniom ze strony nowo zmonopolizowanych alternatyw. W tym sensie państwo staje się zinstytucjonalizowaną strukturą wsparcia, wspierającą osoby z wewnątrz, a wykluczającą osoby z zewnątrz. Partie przestały być prostymi pośrednikami między społeczeństwem obywatelskim a państwem, stają się teraz wchłaniane przez państwo (Katz & Meier, 1995, s. 16).

Demokracja przestaje być wtedy „reprezentatywna”, stając się „demokracją wykluczającą” lub „reglamentowaną”. Widać to nie tylko na przykładzie poszczególnych państw europejskich, lecz wyjątkowo wyraźnie na poziomie Unii Europejskiej. Gdy siły polityczne, alternatywne wobec politycznego establishmentu, przełamały wewnętrzpaństwowe ograniczenia (przede wszystkim w postaci ordynacji większościowych), w Parlamencie Europejskim spotkały się z *cordon sanitaire*, czyli nieformalną praktyką polegającą na ich izolowaniu poprzez niedopuszczenie ich przedstawicieli do kluczowych stanowisk, takich jak przewodniczący lub wiceprzewodniczący komisji parlamentarnych, prezydium PE czy innych wpływowych funkcji, pomimo tego, że ich podział dokonywany być powinien według metody d'Hondta (proporcjonalny podział stanowisk). Zwolennicy kordonu argumentują, że chroni on wartości demokratyczne (sic!) i proeuropejskie przed radykałami (np. prorosyjskimi czy antyunijnymi). Mówiąc krótko, „demokracja jest dobra, jeżeli wygrywają nasi”, co zostało z brutalną szczerością pokazane podczas referendów ratyfikacyjnych Traktatu z Lizbony. Jeśli więc wynik wyborów nie jest zgodny z oczekiwaniami, wtedy demokracja jest instrumentem antydemokratycznym i należy poddać ją odpowiedniej korekcie. Wszystko to oczywiście w ramach siatki pojęciowej demokracji liberalnej.

Inwazja na pojęcia

Liberalnej, czyli jakiej? Wcześniej zastanawiałem się nad znaczeniem tego pojęcia w klasycznej tradycji, która połączywszy się z dążeniami partycypacyjnymi, dała mniej lub bardziej zadowalającą hybrydę demokracji i liberalizmu. W ciągu ostatniego stulecia doszło jednak do zjawiska, które określiłem kiedyś „inwazją z pojęcia” lub „rewolucją semantyczną”, czyli próbą nadania terminom o utrwalonych i powszechnie przyjętych desygnatach nowych, zasadniczo odmiennych znaczeń. Proces ten dotknął liberalizmu w tak wielkim stopniu, jak chyba żadnego innego pojęcia z zakresu filozofii i teorii politycznej. Jeszcze wiek temu nikt nie miał wątpliwości, co znaczy być liberałem i że cechą każdego liberała definiującą jest afekt do wolności i własności prywatnej. Afekt ten posiadał szacowną i wyrafinowaną genealogię wywodzącą się z filozofii Monteskiusza, Locke'a, Smitha, Constanta, Spencera, Humboldta, Milla czy Tocqueville'a. Jak podsumowywał tradycję liberalną von Mises:

Zadanie rządu w oczach liberała polega tylko i wyłącznie na zagwarantowaniu ochrony życia, zdrowia, wolności i prywatnej własności przed przemocą. Wszystko, co wykracza poza to, jest złem. Rząd, który zamiast wypełniać swe zadanie, posunąłby się tak daleko, że w rzeczywistości naruszałby osobiste bezpieczeństwo życia i zdrowia, wolność i własność, byłby oczywiście rządem złym (Mises, 2004, s. 77).

Nihil praeterea, ponieważ trudniej byłoby jaśniej wyrazić liberalne *credo*. Państwo jest więc dla liberała konieczne i przydatne, lecz jego *ratio* wyznacza tylko *telos*, jakim jest ochrona wolności jednostki, jest zatem jak dżin uwięziony w butelce, którego nie wolno nieopatrznie wypuścić na wolność, ponieważ będzie szkodził swojemu niegdyśjszemu właścicielowi. Tymczasem dzisiaj „liberalny” mainstream zdaje się całkowicie o tym nie pamiętać, a pisma Hobbesa, Locke’a czy Smitha mogą, jak poucza rząd Jego Królewskiej Mości Karola III, prowadzić do „prawicowego ekstremizmu” (gwoili sprawiedliwości pojawiają się obok nich także Tolkien, Lewis, Burke i Orwell).

Niestety teoretyczne uzasadnienie dla gwałtownego rozrostu państwa narodziło się tam, gdzie szukać należy także źródeł klasycznego liberalizmu. W tzw. momencie utylitarnym doszło bowiem do skażenia liberalizmu racjonalnością całkowicie mu obcą. Bentham, twórca klasycznego utylitaryzmu, choć sam postrzegał siebie w tradycji wolnościowej, to bliższy był kontynentalnego radykalizmu niż tradycji wigowskiej. Co prawda przyjmował on wobec rządu zasadę *be quiet*, czyli, że powinien milczeć i nie przeszkadzać, lecz wyjątki są liczne, gdy interwencja zwiększa ogólną użyteczność (np. podatki na usługi publiczne, ekspropriacja w nagłych wypadkach). Bentham generalnie postrzegał bowiem państwo jako inżyniera społecznego, zdolnego do racjonalnego projektowania instytucji dla maksymalnego dobra, a uprawnienia jednostek nie za nienaruszalne swobody, lecz koncesję udzieloną obywatelom przez państwo. W efekcie Bentham inspirował reformy administracyjne, *welfare state* i sukcesywne zwiększanie zakresu oddziaływania państwa. „Udowadniając”, że „liberalne” państwo powinno realizować zasadę użyteczności, przypisał mu w ten sposób cel, który ma charakter kolektywny i leży poza klasycznie rozumianą wolnością jednostki. Jest to charakterystyczne dla późniejszych liberalnych renegatów, którzy celem państwa uczynili postępy egalitaryzmu czy sprawiedliwą redystrybucję pod postacią sprawiedliwości społecznej. John Rawls nie waha

się więc poświęcić wolności na ołtarzu realnej równości szans. Traktując talenty i własność jako „moralnie arbitralne”, usprawiedliwia przymus państwowy, podważając równocześnie indywidualną wolność i prawo do owoców własnej pracy. Mimo że jego pierwsza zasada sprawiedliwości gwarantuje równy i pełny schemat podstawowych wolności, w tym wolność słowa, myśli, sumienia, zgromadzeń i uczestnictwa politycznego, i wolności mają priorytet leksykalny (*lexical priority*) nad innymi celami, np. efektywnością ekonomiczną, to tolerancyjne społeczeństwo nie musi tolerować „nietolerancyjnych”, a jego koncepcja *public reason* pośrednio ogranicza debatę, bo wyklucza na przykład czysto religijne uzasadnienia w sferze publicznej. Inny z postępowych „liberałów” – Bruce Ackerman – promuje „neutralny dialog” i konstytucjonalizm, w którym państwo aktywnie zapewnia równość zasobów początkowych. Jest to więc dozwoleństwo na interwencję w wolność w imię sprawiedliwości, co krytycy postrzegają jako erozję wolności indywidualnej na rzecz kolektywnej równości, czyniąc liberalizm narzędziem inżynierii społecznej. Dla Ackermana wolność słowa, wolność polityczna i demokratyczne rządy większości kończą się tam, gdzie zaczyna się zagrożenie dla liberalnego państwa opiekuńczego i praw mniejszości, co sprawia, że jest często traktowany przez klasycznych liberałów jako przykład „liberała, który przestał być liberałem”. Amartya Sen z kolei za jądro swego namysłu i cel państwa uważa równość możliwości (*capabilities*), co wymaga państwowej interwencji w zdrowie, edukację i dystrybuuje zasobów. Odrzuca więc wolność rynku na rzecz sprawiedliwości społecznej, gdzie wolność indywidualna ustępuje miejsca egalitarnym celom społecznym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Ten intelektualny nurt, definiowany poza trzema wymienionymi przez takich progresywidów jak Ronald Dworkin, Martha Nussbaum, Will Kymlicka, Philippe Van Parijs czy Elizabeth Anderson, opanował akademię i politykę, czyniąc liberalizm synonimem progresywizmu, gdzie równość staje się nową religią, a wolność jest relatywna i podporządkowana „wyższemu” celom społecznym. Wszystko to, co nie mieści się

w ramach głównego nurtu, zdefiniowane zostaje jako polityczny ekstremizm i populizm tylko dlatego, że domaga się respektowania miejsca w debacie publicznej, której wolność jest elementem *sine qua non* sprawnie funkcjonującej demokracji liberalnej. „Liberalna” klasa polityczna (używam tego określenia, podobnie jak Djilas, świadomie w marxowskim sensie) żyje więc w tym, co Lasch nazwał „hiperrzeeczywistością” (*hyperreality*) – całkowicie oderwana od społeczeństwa, w przekonaniu swej wyższości i przeznaczeniu do władzy (Lasch, 1995, s. 21). Domagają się przy tym, by wszyscy akceptowali jej absolutne „prawdy”, nawet z pominięciem demokratycznych procedur i podeptaniem liberalnego *credo*. Klasyczne liberalne wartości, takie jak *laissez-faire*, wolność negatywna, wolność słowa i absolutne prawo własności, zostały zmarginalizowane poprzez określenie go jako „prawcowego”, „ekstremistycznego”, „libertariańskiego” (sic!) i zarzucanie mu „nieczułości społecznej”. Zamiast tego pod pojęciem liberalizmu proponuje się walkę z nierównościami ekonomicznymi i społecznymi, a idąc dalej – podatki progresywne, bezwarunkowy dochód podstawowy lub rozszerzone programy *welfare*, by zapewnić równość szans; platforma Young Democrats z lat 2025–2027 proponuje ogólnokrajowe kampanie rekrutacyjne i inkluzyjne, by „nie zostawiać żadnego Demokrata, wyborcy ani młodej osoby w tyle”, w tym wsparcie dla edukacji i opieki zdrowotnej dla wszystkich; ochronę praw mniejszości (LGBTQ+, rasowych, płciowych (?)), *affirmative action* i reformę systemów sprawiedliwości, by zwalczać dyskryminację; regulacje środowiskowe, zielone inwestycje i międzynarodową współpracę w ramach ONZ czy UE, w Stanach Zjednoczonych zaś delegowanie przez Kongres agencjom szerokich uprawnień do wdrażania progresywnych polityk, w tym ekologicznych; inkluzyjne polityki ekonomiczne czy regulacje dotyczące AI, danych osobowych i platform cyfrowych, by zapobiegać „dezinformacji” (sic!).

W ten sposób klasyczna wolność negatywna – brak przymusu, wolny rynek, absolutna wolność słowa i własności – jest ograniczana przez progresywistów w imię „pozytywnej wolności” (zapewnienie realnych możliwości) i sprawiedliwości społecznej. Następuje w ten sposób „rozwodnienie” liberalizmu, ewolucja w kierunku *woke liberalism* lub socjalizmu. Ograniczanie wolności ekonomicznej za sprawą progresywnych podatków, regulacji biznesu i redystrybucji podważa prawo do własności, co prowadzi do rozbudowanej ingerencji państwa w obszar

rynku. Poprzez prawa przeciwko mowie nienawiści, cenzurę na platformach społecznościowych i *cancel culture* ogranicza się debatę, zwalczając wolność słowa i ekspresję. Regulacje w imię bezpieczeństwa (np. nadzór cyfrowy) lub równości (polityka DEI) ograniczają wolność wyboru. *Affirmative action* i prawa grupowe (np. multikulturalizm) ograniczają wolność indywidualną na rzecz kolektywnej równości. Podsumowując, progresywiści widzą te ograniczenia jako niezbędne dla „prawdziwej wolności” w nierównym świecie, lecz odrzucenie klasycznego liberalnego podejścia prowadzi do większej władzy państwa.

W konsekwencji dzisiejsza demokracja liberalna to demokracja oparta na demokratycznym wykluczeniu tych, którzy nie zgadzają się z lewicowym mainstreamem, który przejął kiedyś władzę demokratycznie i okopał się za pomocą rozwiązań instytucjonalnych na swych pozycjach, afirmując regulowaną „demokrację dla «demokratów»”, oraz na ideologii, która niewiele ma wspólnego z liberalnym *credo*, lecz jest nową permutacją skłonności antywolnościowych i totalitarnych, z którymi niegdysiejsza demokracja liberalna toczyła walkę na śmierć i życie. Liberalno-demokratyczne państwo dokonuje dzisiaj zamachów na wolność słowa, chce kontrolować treść i przepływ informacji, chce decydować, co obywatele mogą jeść, co kupować, jakim rozrywkom się oddawać, jak mieszkać, czym jeździć, co myśleć, kogo kochać i kogo nienawidzić.

O ile zatem w tradycji klasycznej demoliberalne państwo jest służą jednostki i społeczeństwa w procesie realizacji wolności indywidualnej i posiada restrykcyjnie określone pole działania, o tyle dzisiaj w Europie stało się największym zagrożeniem dla wolności jednostek i społeczeństw. Co ciekawe zresztą, o ile odwołania do demokracji nawet przy uzasadnianiu antydemokratycznych regulacji i działań są na porządku dziennym, o tyle liberalizm przestał stanowić ideowe źródło legitymacji dla zachodnich porządków politycznych i konstytucyjnych. W Europie często słyszy się natomiast o „wartościach europejskich”, choć są one podobne do hayekowskiej czarownicy. Nikt nie wie w istocie, co oznaczają, ale każdy boi się zapytać, lecz jest to pojęcie na tyle pojemne i elastyczne, że służy celom jawnie sprzecznym z klasycznymi wartościami liberalnymi i demokratycznymi.

Współczesny „liberalizm”, który oddalił się od klasycznych korzeni – wolności indywidualnej, ograniczonego państwa, relatywizmu ustrojowego (jak u Monteskiusza, Constanta czy Berlina), odpowiedzialności

moralnej osadzonej w tradycji oraz wspólnocie – i złożył demokracji (a raczej jej wypaczonej formie) wieczysty hołd lenny. Klasyczny liberalizm akcentował przede wszystkim wolność negatywną (wolność od ingerencji), pluralizm wartości i ostrożność wobec uniwersalistycznych pretensji, podczas gdy dzisiejszy postliberalizm (często utożsamiany z progresywną lewicą) akcentuje pozytywne uprawnienia, interwencjonizm państwa w imię równości oraz mesjanistyczną wizję „postępu”, co prowadzi do ograniczeń wolności słowa, debaty i badań.

Współczesny liberalizm ma więc niewiele wspólnego z klasycznym liberalizmem: ten pierwszy bronił wolności ekonomicznej i cywilnej przed państwem, widząc w nim główne zagrożenie, nowoczesny zaś dostrzega zagrożenie w prywatnych aktorach, własności prywatnej, wolności ekspresji i uzasadnia państwową regulację coraz to nowych obszarów życia dla „ochrony” przed nierównościami czy „mową nienawiści”. To przesunięcie, zainspirowane m.in. pokoleniem '68 i ideami socjaldemokratycznymi, odrzuciło republikańską ideę wspólnoty moralnej na rzecz atomizowanego indywidualizmu, gdzie jednostka jest wolna od kontekstu kulturowego, ale zależna niemal całkowicie od państwa. Na początku niniejszej analizy nie bez powodu przytoczyłem słowa teoretyków faszyzmu, pokazują one bowiem, jak długą drogę przez ostatnie sto lat przeszła demokracja liberalna, tak, że dzisiaj trudno czasem, jak w *Folwarku zwierzęcym*, odróżnić świnie od farmerów. Kryzys demokracji liberalnej (a właściwie kryzys liberalizmu w demokracji) wynika bowiem częściowo z utraty zaufania do „elit” demoliberalnych, które promują uniwersalistyczny model (wpływ m.in. federalistów takich jak Altiero Spinelli, wizjonera zjednoczonej Europy o komunistycznych korzeniach, którego idee przyczyniły się do supranacjonalnego charakteru UE). Pomniki dla Marxa czy Spinellego (symbolizującego federalizm ponad narodami) zamiast Locke'a czy Tocqueville'a ilustrują ten zwrot ku kolektywizmowi. Z drugiej strony, *backlash* w formie *illiberal democracy* (Orbán) jest reakcją na ten niedemokratyczny „liberalizm”, czyli kastę rządzącą narzucającą *wartości* bez mandatu większości.

Czy taka demokracja przetrwa, czy zamieni się ostatecznie w totalitaryzm terapeutyczno-regulacyjny? Historia sugeruje, że nie – wymaga bowiem ona równowagi między wolnością a wspólnotą, relatywizmem kulturowym a uniwersalnymi podstawami (jak u Berlina: pluralizm wartości, ale nie relatywizm). Powrót do korzeni klasycznego liberalizmu,

z naciskiem na wolność słowa i debatę, mógłby być ratunkiem, paradoksalnie promowanym dziś częściej przez prawicę niż establishment lewicowo-liberalny. Dla tego ostatniego *Rok 1984* Orwella jest bowiem nie przestrogą przed konsekwencją jego działań, lecz instrukcją i planem działania, by każdy kochał despotę, przed którym przestrzegał Tocqueville, który jednak wbrew temu, co pisał autor *O demokracji w Ameryce*, nie będzie wcale spinegliwy ani opiekuńczy, ponieważ „Totalitaryzm nie dąży do despotycznych rządów nad ludźmi, lecz do stworzenia systemu, w którym ludzie są zbędni” (Arendt, 1993, s. 489).

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1993). *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. M. Szawiel & D. Grinberg. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Bobbio, N. (1998). *Liberalizm i demokracja*. Przeł. P. Bravo. Warszawa: Znak.
- Gentile, G. (1920). *Dopo la vtttona. Nuovi frammenti politici*. Rome: La Voce.
- Hayek, F.A. von (1981). *Law, Legislation and Liberty*. T. 3: *The Political Order of a Free People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. von (1995). *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge.
- Heywood, A. (2021). *Political Ideologies. An Introduction*. New York: Bloomsbury Academic.
- Katz, R.S., & Mair, P. (1995). Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party. *Party Politics*, 1(1), 5–28.
- Lasch, Ch. (1995). *Revolt of the Elites and Betrayal of Democracy*. New York–London: W.W. Norton&Com.
- Mises, L. von (2004). *Liberalizm w tradycji klasycznej*. Przeł. S. Czarnik. Kraków: Acana.
- Mussolini, B. (1935). *Doktryna faszyzmu*. Lwów: Drukarnia Naukowa.
- Sartori, G. (1998). *Teoria demokracji*. Przeł. P. Amsterdamski, & D. Grinberg. Warszawa: PWN.
- Tamanaha, B.Z. (2008). The dark side of the relationship between the rule of law and liberalism. *NYU. Journal of Law & Liberty*, 3, 516–547.
- Tocqueville, A. de (1878). Discours de réception à l'Académie Française. W: *Études Économiques, politiques et littéraires* (s. 1–23). Paris: Michel Lévy Frères.

Piotr Sawczyński

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4115-2978>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.651>

Podmiot w demokracji liberalnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Podmiot jest pojęciem wieloznacznym i rozmaicie definiowanym, jednak w filozofii oznacza najczęściej trwały fundament dla zmiennych, przygodnych własności. Tak rozumianym podmiotem demokracji jest lud, zaś liberalizmu – jednostka. Demokracja liberalna jest zatem próbą wypracowania rodzącego rozmaite paradoksy kompromisu między liberalnym indywidualizmem a demokratycznym holizmem.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Mimo zażartych sporów dotyczących tego, co czyni z podmiotu ontologiczny fundament, paradygmat substancjalistyczny (podmiot jako podstawa) dominował w filozofii podmiotowości aż do XX wieku, kiedy to coraz częstsze tezy o „śmierci podmiotu” doprowadziły do jego głębokiego kryzysu. Lud jako „substancja” demokracji konsekwentnie rozszerzał natomiast na przestrzeni dziejów swój zakres znaczeniowy: do czasów nowożytnych oznaczał zazwyczaj zubożałe masy, podczas gdy we współczesnych demokracjach liberalnych – ogół obywateli państwa.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Liberalny prymat jednostki i demokratyczny imperatyw władzy ludu są potencjalnie konfliktogenne, a odpowiedź na pytanie, czy możliwe jest pogodzenie ich w ramach jednego ustroju politycznego, wymaga rozważenia co najmniej kilku kwestii: 1) Czy społeczna ontologia demokracji jest indywidualistyczna czy organicystyczna?; 2) Jaki wpływ na demokratyczną podmiotowość ma mechanizm reprezentacji politycznej?; 3) Czy liberalizm dopuszcza kolektywny charakter praw podmiotowych?

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Liberalna demokracja powinna być gotowa do zrewidowania substancjalistycznego charakteru fundującej ją koncepcji podmiotowości. W przeciwnym razie napięcia pomiędzy pojęciami jednostki i ludu mogą przyczynić się do postępującej erozji projektu liberalno-demokratycznego.

Słowa kluczowe: demokracja, liberalizm, podmiot, lud, jednostka

Definicja pojęcia

Pojęcie podmiotu, podobnie jak większość pojęć interdyscyplinarnych, jest wysoce wieloznaczne i uzależnione od kontekstu. W językoznawstwie podmiotem nazywa się część zdania określającą wykonawcę czynności, w naukach prawnych nosiciela uprawnień i obowiązków, podczas gdy w filozofii (w zależności od przyjętej orientacji filozoficznej oraz epoki historycznej) podmiotowość to najczęściej samopoznanie, tożsamość lub sprawczość, zaś podmiotem jest każdy byt (ludzki lub pozaludzki, pojedynczy lub zbiorowy) posiadający te atrybuty. To właśnie w słowniku filozofii podmiot pojawił się jako pierwszy i na filozoficznym znaczeniu podmiotowości bazuje większość wykorzystujących to pojęcie nauk szczegółowych, w tym psychologia, socjologia i nauki polityczne.

Mimo niekończących się sporów dotyczących definicji podmiotu większość filozofów zgadza się, że najbardziej rudymenarną funkcją podmiotowości jest bycie podstawą, trwałym fundamentem dla wszelkich zmiennych, przygodnych własności. Takie jest znaczenie zarówno greckiego *hypokeimenon*, jak i łacińskiego *subiectum*, a zatem terminów używanych już przez Platona, Arystotelesa, św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu. Bielik-Robson (2000, s. 11) definiuje w tym duchu podmiotowość jako „głębką strukturę stałości w świecie nieokiełznanej zmiany”, zaś Migasiński (2001, s. 8) posuwa się wręcz do określenia jej mianem „ontologiczno-epistemologicznej podstawy całego projektu cywilizacyjnego”.

Pomimo tej zasadniczej zgodności nie brak paradoksów wpisanych zarówno w filozoficzne, jak i potoczne pojęcie podmiotu. Kowalska (2001, s. 34) zwraca uwagę, że

podmiot rozumiany jako sprawca lub aktor (ang. *subject*, fr. *sujet*) przeciwstawia się przedmiotowi, podczas gdy podmiot rozumiany jako temat albo jako czynnik bierny utożsamia się z przedmiotem. Podmiotem jest ten, kto mówi albo ten, o kim mowa, ten, kto działa albo ten, na kogo się oddziałuje i kogo się podporządkowuje.

Co więcej, nawet podmiot ujmowany jako przeciwieństwo przedmiotu ma sens niejednoznaczny: niekiedy, jak w sformułowaniu „traktować kogoś podmiotowo”, implikuje pewien wyższy stopień bytu, z uwagi

na swoją funkcję źródła lub podstawy obdarzony szczególną godnością; innym razem, gdy twierdzimy, że „to tylko subiektywna opinia”, oznacza on jakby umniejszenie bytu w porównaniu z „obiektywnym” przedmiotem. Wydaje się, że te definicyjne antynomie bezpośrednio przekładają się na dalece odmienne, często antagonistyczne sposoby historycznej konceptualizacji podmiotu, o których powiemy więcej za kilka chwil.

Aporie i paradoksy dotyczą również pojęcia podmiotu w demokracji liberalnej. Etymologia demokracji (gr. *dēmos* – lud; *krátos* – władza) nie pozostawia wątpliwości, że jej podmiotem jest lud. Jak go definiować, to już jednak kwestia o wiele bardziej złożona. Choć lud w teorii polityki zazwyczaj odróżnia się od ludu w etnologii i antropologii kulturowej, gdzie jest on pojęciem bliskim grupie etnicznej, to zdaniem Canovan (2008, s. 10) nadal istnieją co najmniej trzy uniwersalne znaczenia ludu: jako suwerena, jako narodu i jako „zwykłych ludzi” przeciwstawianych wąskiej elicie władzy. Sartori (1994, s. 38–39) idzie jeszcze dalej i wymienia sześć uprawnionych znaczeń ludu w sensie politycznym:

1. Lud jako wszyscy członkowie wspólnoty politycznej.
2. Lud jako bardzo liczna, choć bliżej nieokreślona grupa.
3. Lud jako wyłącznie niższe klasy społeczne.
4. Lud jako organiczna, niepodzielna całość.
5. Lud jako większość absolutna, tj. „mająca nieograniczone prawo decydowania za wszystkich”.
6. Lud jako większość ograniczona, tj. zmuszona respektować prawa mniejszości.

Co więcej, nawet jeśli zgodzimy się, że lud – jak przyjmuje się dość powszechnie we współczesnych ustrojach liberalno-demokratycznych – oznacza „prawie wszystkich dorosłych obywateli” (Heywood, 2006, s. 86), pojęcie to nadal można rozumieć na wiele różnych, konkurencyjnych sposobów. Więcej powiemy o tym w kolejnych podrozdziałach.

Podmiot w liberalizmie, czyli jedynej konsekwentnie indywidualistycznej ideologii politycznej, pozornie nastrocza mniej kłopotów. Ontologiczną podstawę życia społecznego i działalności politycznej stanowi w nim ludzka jednostka (łac. *individuum* – niepodzielna całość), uznawana przez liberałów – w zgodzie ze stanowiskiem nominalistycznym w metafizyce – za jedyny rzeczywisty byt społeczny, którego interes należy z tego względu przedkładać nad interesy jakiegokolwiek zbiorowości. Jednostce przypisuje się najczęściej w liberalizmie atrybuty

odrębności, niezależności i prawa do samostanowienia. Zarazem, mimo metafizycznego prymatu jednostki, współczesny liberalizm cechuje coraz wyraźniejsza (i pod wieloma względami problematyczna) tendencja do przypisywania uprawnień w pierwszej kolejności szerszym zbiorowościom: nie tyle jednostkom, ile grupom mniejszościowym, których członkowie połączeni są wspólną tożsamością etniczną i/lub kulturową. Tym samym rodzi się pytanie, czy na gruncie ideologii liberalnej daje się również mówić o podmiotowości kolektywnej. Więcej na ten temat powiemy w części problemowej.

Odsuwając chwilowo na bok te wątpliwości, można w uproszczeniu powiedzieć, że w demokracji liberalnej, czyli ustroju politycznym podejmującym próbę połączenia komponentów demokratycznego i liberalnego, podmiotowość musi być, siłą rzeczy, kompromisem między indywidualistyczną ontologią społeczną (jednostka jako suweren), a ontologią potencjalnie holistyczną (lud jako suweren). W efekcie, choć status podmiotu politycznego powszechnie przypisuje się w niej ludowi, to jednak zazwyczaj jest to lud pojmowany specyficznie: nie jako organiczna całość, lecz jako zbiór jednostek połączonych obywatelstwem danego państwa. Stąd też władza ludu w demokracji liberalnej jest służebna wobec interesów każdego tworzącego ten lud obywatela i musi respektować oraz zabezpieczać prawa mniejszości. Odnosząc to do przytoczonej typologii Sartoriego, choć lud posiada w demokracji szereg konkurencyjnych znaczeń, to wyłącznie jedno z nich (lud jako ograniczona większość) daje się pogodzić z wymogami ideologii liberalnej. Zarazem istotnym atrybutem tak rozumianej podmiotowości okazuje się istnienie pewnej zbiorowej tożsamości określonej przez przynależność narodową tworzących tę zbiorowość jednostek, z narodem ujmowanym najczęściej politycznie, a nie etnicznie (choć należy dodać, że w teorii i praktyce politycznej pojawiają się również próby konceptualizacji ludu jako podmiotu przekraczającego granice państw narodowych, a potencjalnie wręcz podmiotu uniwersalnego, obejmującego całość rodzaju ludzkiego).

Analiza historyczna pojęcia

W starożytnej filozofii greckiej daje się wyodrębnić dwa zasadnicze użycia kategorii podmiotu. Po pierwsze, jak już wzmiankowano, podmiot

oznaczal trwale i stabilne podłoże dla rozmaitych przygodnych własności, dzięki któremu modyfikacja tych własności nie pociąga za sobą zmiany istoty bytu. Jako że *hypokeimenon*, czyli podmiot w sensie podstawy, jest także jednym ze znaczeń substancji (*ousia*), a więc pojęcia kluczowego dla metafizyki Arystotelesa (1983, s. 43 i n.), pogląd ten zwykło się nazywać substancjalizmem (lub esencjalizmem). Co ważne, podmiotu jako podstawy nie powinno się utożsamiać z pojęciem człowieka, ponieważ w klasycznej tradycji substancjalistycznej, od Platona aż po św. Tomasza, podmiotami w nie mniejszym stopniu od ludzkiego „Ja” są byty nieożywione, rośliny czy zwierzęta. Po drugie jednak, u Sokratesa, Platona i stoików obecne jest również inne rozumienie podmiotowości, będące filozoficzną interpretacją delfickiej maksymy *gnōthi seauton* („poznaj samego siebie”). W tym ujęciu podmiotowość to sztuka rządzenia sobą, na którą składają się zdolność refleksyjnego samoodniesienia oraz rozumna troska o siebie (*epimeleia heautou*), pojmowana zazwyczaj jako intelektualne i duchowe samodoskonalenie (Foucault, 2020). W przeciwieństwie do koncepcji podmiotu jako niezmiennej istoty tutaj podmiotowość traktowana jest już antropocentrycznie, gdyż z uwagi na jej wyznaczniki przynależy ona wyłącznie człowiekowi.

Ów antropocentryczny rys podmiotowości dalece wyostrzył Kartezjusz, uważany powszechnie za ojca nowożytnej filozofii podmiotu. W niezwykle wpływowym paradygmacie kartezjanizmu (a szerzej – nowoczesnego racjonalizmu) podmiotem jest wyłącznie „rzecz myśląca” (łac. *res cogitans*), czyli taka jednostka ludzka, którą definiują atrybuty poznawczej autonomii (zdolności do uniezależnienia się od zewnętrznych oddziaływań) oraz suwerenności (zdolności do pełnego, bezpośredniego i niezakłóconego wglądu w siebie). Bycie podmiotem, a więc panem samego siebie, na gruncie kartezjanizmu implikuje również bycie „panem świata”, jako że *res cogitans* dzięki pewności swej wiedzy posiada zdolność do poznawczego podporządkowania sobie tego, co przedmiotowe, czyli świata przyrody.

Ta wykładnia podmiotowości dała początek długiej tradycji absolutyzacji ludzkiego podmiotu jako bytu poznającego, z czasem (np. u Immanuela Kanta, niemieckich idealistów czy w fenomenologii Edmunda Husserla i jego następców) coraz silniej odchodzącej od empirycznego konkrety w stronę transcendentalnej abstrakcji. Tym samym, mimo sporów dotyczących tego, co czyni z podmiotu ontologiczno-epistemologiczny

fundament, przekonanie o substancjalistycznym charakterze podmiotowości pozostawało względnie trwałą podstawą (*nomen omen*) nauki o podmiocie od starożytności aż po współczesność.

Dopiero przełom XIX i XX wieku, zarówno dynamiczne przemiany cywilizacyjne, jak i rozwój nauk szczegółowych, przyniósł postępującą krytykę substancjalizmu, oskarżanego nade wszystko o „przemoc metafizyczną”, czyli wspieranie takiej koncepcji podmiotowości, która – przybierając postać opanowywania tego, co zewnętrzne – nieuchronnie skutkuje powstawaniem praktyk uprzedmiotowienia. W dużej mierze dzięki wystąpieniom trzech „mistrzów podejrzeń” (Nietzschego, Freuda i Marksa) oraz nowym podejściom badawczym w humanistyce, takim jak hermeneutyka, strukturalizm czy psychoanaliza, nastąpił wyraźny odwrót od paradygmatu substancjalistycznego, tj. ujmowania podmiotowości jako jakości niezależnej od uwarunkowań czasoprzestrzennych, kontekstu psychofizycznego i kulturowego, a w konsekwencji – od czynników takich jak nieświadomość, praktyki językowe czy ekonomiczne relacje władzy.

Rosnąca nieufność do substancjalizmu zaowocowała zarówno wpływowymi tezami o „śmierci podmiotu” (Foucault, 2006) czy „kresie człowieka” (Derrida, 1992), jak i przedsięwzięciami głębokiej filozoficznej rewizji podmiotowości i badania możliwości myślenia o niej w sposób niesubstancjalny (*vide*: różnorakie koncepcje podmiotu „słabego”, tj. otwartego, relacyjnego, nieciągłego i zależnego). Głęboki kryzys filozoficznej koncepcji podmiotowości uwypuklił przy tym źródłową dychotomię tkwiącą w pojęciu *subiectum*, denotującym – jak już wskazywaliśmy – tyleż podmiot, co przedmiot rządzenia; dychotomię, która mimo generowanych napięć, ma zasadnicze znaczenie dla teorii demokracji liberalnej, gdzie lud jest zarówno prawodawcą, jak i podwładnym uchwalonego prawa, a więc stanowi w równej mierze instancję rządzącą, co rządzoną.

Choć dominująca definicja ludu jako pewnej wielości w zasadzie nie zmieniła się od zarania demokracji, to z biegiem czasu istotnej zmianie ulegała denotacja tego pojęcia. Zmienność ta wynika nade wszystko z terminologicznej ambiwalencji ludu: z greckiego *dēmos* wywodzą się tyleż łacińskie *populus*, oznaczające ogół obywateli, co *plebs*, czyli warstwy nieuprzywilejowane, istotne zwłaszcza dla socjalistycznych i populistycznych teorii demokracji. W efekcie, paradoksalnie,

„ten sam termin określa zarówno podstawowy podmiot polityczny, jak i klasę, która *de facto* jest wykluczona z przestrzeni polityki” (Agamben, 2010, s. 18). Wskutek tej dwuznaczności Arystoteles (1964, s. 48–54) wyprowadzał z pojęcia ludu dwie przeciwstawne formy rządów: z jednej strony politeję, czyli ustrój, w którym władza należy do zbiorowości równych obywateli tworzących wspólnotę polityczną (do tego rozumienia ludu nawiązują do dziś republikańskie teorie demokracji), z drugiej zaś demokrację, równoznaczną dla niego z rządami pozbawionych majątku mas (stanowiących wówczas zdecydowaną większość ateńskiego społeczeństwa) i uznaną z tego względu za zdegenerowaną formę rządów, skutkującą nie tyle polityczną równością, ile uprzywilejowaną pozycją biedoty.

Wprawdzie historia demokracji jest historią semantycznej „ekspansji” ludu, jednak żadna z historycznych postaci demokracji nie spełniała wymogu pełnej inkluzywności. W greckich demokracjach z *dēmos* wyłączano niewolników i kobiety, a do dziś pełnia praw obywatelskich w większości ustrojów demokratycznych nie przysługuje niepełnoletnim, chorym umysłowo, osadzonim w więzieniach czy uchodźcom. W większości tzw. zachodnich demokracji jeszcze przez dużą część XX wieku istniały ograniczenia partycypacji wyborczej w postaci cenzusów majątkowych, rasowych bądź płciowych: w uznawanych powszechnie za stabilne i długowieczne demokracjach brytyjskiej i szwajcarskiej prawa wyborcze przyznano kobietom odpowiednio w roku 1928 i 1971, zaś segregację rasową w Stanach Zjednoczonych Ameryki, czyli w „kolebce” nowoczesnej demokracji, zniesiono *de iure* dopiero na początku lat 60. Komentując tę dynamikę w wyznaczaniu zakresu ludu, Antoszewski (2016, s. 48) pisze: „To, co było niegdyś granicą marzeń staje się dziś zaledwie granicą przyzwoitości”, i dodaje, że „nic nie wskazuje na to, by proces ten był skończony; wymogi i oczekiwania wobec demokracji wzrastają i najprawdopodobniej wzrastać będą dalej”.

Ujęcie problemowe pojęcia

Norberto Bobbio w klasycznej pracy *Liberalizm i demokracja* stawia tezę, że „nowoczesna demokracja nie tylko nie jest niezgodna z liberalizmem, ale pod wieloma względami można ją uznać za jego naturalne

rozwinięcie” (Bobbio, 1998, s. 24), gdyż to właśnie wynikające z demokratycznej formuły suwerenności ludu powszechne prawo wyborcze i możliwie jak najszersze uczestnictwo w zbiorowym podejmowaniu decyzji są najpewniejszymi gwarantami ochrony wolności osobistych, a więc wartości kluczowej dla ideologii liberalnej. Między demokratycznym aksjomatem ludowładztwa a liberalnym indywidualizmem nie tylko zatem nie ma konfliktu, lecz wręcz wzajemnie się one wspierają.

Zupełnie odmienne stanowisko reprezentuje Chantal Mouffe, utrzymująca w *Paradoksie demokracji*, że „liberalna demokracja to następstwo połączenia dwóch zasadniczo niezgodnych logik i nie istnieje sposób, dzięki któremu można by je w pełni pogodzić” (Mouffe, 2005, s. 24–25). Podkreśla przy tym, że aporetyczna natura współczesnych liberalnych demokracji wynika nie tyle z nieprzystających założeń aksjologicznych (liberalna wolność kontra demokratyczna równość), ile z zasadniczo odmiennych formuł podmiotowości politycznej, które liberalizm i demokrację fundują.

Mamy do czynienia z nową polityczną formą społeczeństwa, której wyjątkowość bierze się z połączenia dwóch odmiennych tradycji. Z jednej strony jest to tradycja liberalna oparta na obronie praw człowieka i szacunku dla indywidualnej wolności, z drugiej zaś tradycja demokratyczna, której głównymi zasadami są tożsamość rządzących i rządzonych oraz władza ludu. Między tymi tradycjami nie zachodzi żaden konieczny związek – ich połączenie jest przygodne i historyczne (Mouffe, 2005, s. 22–23).

Zasadniczą kością niezgody pomiędzy liberalizmem i demokracją ma być zatem (wbrew tezie Bobbia) figura podmiotu, gdyż tym, co wchodzi w zwarcie z demokratycznym aksjomatem suwerenności ludu, jest nade wszystko liberalny dogmat o ontologicznym prymacie jednostki.

Wydaje się, że ów powszechny brak zgody w kwestii relacji „jednostek” do „ludu” jest jedną z przyczyn, dla których współczesne teorie demokracji liberalnej mają tendencję do przedkładania *krátos* nad *dēmos*, porzucania namysłu nad „władzą ludu” i dość problematycznego utożsamiania demokracji z państwem prawa oraz obroną swobód obywatelskich. Swoista nieobecność ludu w teorii demokracji liberalnej wyraźnie kontrastuje przy tym z kluczową rolą, jaką temu pojęciu przypisuje większość nieliberalnych teorii demokracji, od demokracji ludowej poczynawszy, na teoriach demokratycznego populizmu skończywszy. Warto zatem rozważyć, dlaczego *dēmos* jest dla demokracji liberalnej tak kłopotliwy.

Swoją argumentację o zasadniczej współmierności podmiotu politycznego w liberalizmie i w (nowoczesnej) demokracji Bobbio opiera na dwóch dość arbitralnych tezach, które warto poddać głębszej analizie. Pierwsza z nich (Bobbio, 1998, s. 30–32) mówi o jakoby współdzielonej przez liberalizm i demokrację indywidualistycznej koncepcji społeczeństwa, czyli o przeświadczeniu, że wszelka zbiorowość, w tym wspólnota polityczna, jest konglomeratem względnie autonomicznych jednostek. Biegunowe przeciwieństwo takiej koncepcji społeczeństwa stanowić ma organicyzm, a zatem – wedle klasycznej formuły Arystotelesa (1964, s. 7–8) – wizja wspólnoty politycznej jako całości wyższego rzędu w stosunku do współtworzących ją części, niedopuszczająca możliwości, aby części te podejmowały działania niezależne od całości. Bobbio utrzymuje, że tym, co różnicuje liberalną i demokratyczną koncepcję podmiotowości, jest wyłącznie odmienne pojmowanie indywidualizmu: podczas gdy liberalizm „wrywa jednostkę z organizmu społecznego i powołuje ją do życia poza matczynym łonem”, demokracja „łączy z powrotem człowieka z innymi podobnymi mu ludźmi po to, by z tego zespolenia zrodziło się społeczeństwo już nie jako organiczna całość, lecz stowarzyszenie wolnych jednostek” (Bobbio, 1998, s. 31). Innymi słowy, liberalna jednostka to monadyczna i zamknięta w sobie całość, zaś jednostka demokratyczna to raczej częśćka wchodząca w rozmaite konfiguracje w celu utworzenia pewnej nowej jakości.

O ile jednak należy zgodzić się z Bobbiem, że doktryna uprawnień przyrodzonych oraz teoria umowy społecznej, czyli dwa filary klasycznego liberalizmu, jednoznacznie zasadzają się na fundamencie indywidualizmu, o tyle indywidualistyczna kwalifikacja nowoczesnej demokracji jest już daleko bardziej wątpliwa. Sartori (1994, s. 38) zwraca uwagę, że sposób rozumienia ludu jest w dużej mierze uwarunkowany konwencją gramatyczną właściwą danym językom narodowym. Z łacińskiego *populus* wywodzą się tyleż angielskie *people*, co francuskie *peuple* i włoskie *popolo*. Różnica polega na tym, że w angielszczyźnie rzeczownik zbiorowy *people* wymaga czasownika w liczbie mnogiej, natomiast jego francuski i włoski odpowiednik (nie mówiąc już o niemieckim *Volk*) – łącząc się z czasownikiem w liczbie pojedynczej – wyrażają ideę pewnej organicznej całości, która może znaleźć wyraz w niepodzielnej woli powszechnej. Nie jest zatem przypadkiem, że anglojęzyczni teoretycy nowoczesnej demokracji mieli i nadal mają o wiele mniej problemów

z „pożenieniem” ludu i jednostki niż myśliciele zakorzenieni w niemieckiej, francuskiej czy włoskiej kulturze językowej.

Jak się wydaje, historycznie najodleglejsza od liberalnego pojmowania ludu była koncepcja demokracji upowszechniona w tradycji romantycznej (*vide* niemiecki *Volksgeist*) pod wpływem filozoficznego idealizmu. Lud nie stanowił w niej sumy poszczególnych, wyposażonych w uprawnienia przyrodzone jednostek, lecz organiczny, homogeniczny „stop”, w dodatku silnie osadzony w etnicznej wykładni narodowości. Dlatego też romantyczna koncepcja ludu bardziej niż demokracji liberalnej sprzyjała osuwaniu się parlamentaryzmu w „demokrację totalitarną” (Talmon, 2015), czyli taką postać ludowładztwa, w której „duch ludu” odgrywa rolę suwerena absolutnego, przekształcając demokrację w dyktaturę mas.

O tym, że organiczna koncepcja ludu nie jest biegunowo odległa od tradycji liberalnej, świadczy jednak pochodzenie idei „woli powszechnej”, która – choć istotnie spopularyzowana przez romantyków, a zradikalizowana przez ich następców – pochodzi przecież od klasyka preromantycznego republikanizmu, Jeana-Jacques’a Rousseau (2002), wyprowadzającego ideał ludu jako niepodzielnej całości z samego serca (proto)liberalnego kontraktualizmu, czyli z pism Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a. Wbrew stanowisku reprezentowanemu przez Bobbia można zatem zasadnie utrzymywać, że liberalno-demokratyczna ontologia społeczna nie jest jednoznacznie indywidualistyczna, a organicyzm (odmienny wprawdzie niż w tradycji arystotelesowskiej, gdyż zazwyczaj „oddolny”) funduje wiele odmian nowoczesnej demokracji. To janusowe oblicze demokratycznej podmiotowości skłania Santnera (2011) do mówienia – w nawiązaniu do klasycznej koncepcji „dwóch ciał króla” Ernsta Kantorowicza – o „dwóch ciałach ludu” obecnych we współczesnej demokracji liberalnej: realnym, na które składają się konkretne jednostki współtworzące daną wspólnotę obywatelską, i idealnym lub „wyobrażonym”, czyli o figurze suwerena jako bycie abstrakcyjnym i doskonale jednorodnym, a przez to obdarzonym aurą pewnej mitycznej wzniosłości.

Druga teza Bobbia wspierająca jego przeświadczenie o braku konfliktu między demokratyczną i liberalną koncepcją podmiotu głosi, że

to, co wraz z przejściem od demokracji starożytnej do nowoczesnej uległo zmianie, to nie podmiot władzy politycznej, którym pozostaje zawsze „lud” rozumiany jako ogół obywateli będących ostateczną instancją władną podejmować zbiorowe decyzje; zmienił się jedynie zakres sprawowania tej władzy (Bobbio, 1998, s. 20).

Klasyczny model demokracji praktykowany w greckich *poleis* opierał się bowiem na bezpośrednim i ciągłym uczestnictwie obywateli w rządzeniu, miał zatem charakter powszechnego samorządu. Natomiast nowoczesna demokracja, zwłaszcza z uwagi na wielkość współczesnych organizmów państwowych, jest niemal bez wyjątku przedstawicielska, co oznacza, że lud sprawuje w niej władzę wyłącznie pośrednio, poprzez swoich reprezentantów wyłanianych w powszechnym akcie głosowania.

Współczesna liberalna demokracja bazuje jednak na mechanizmie reprezentacji także z mniej praktycznych, a bardziej ideologicznych pobudek. Otóż powszechna partycypacja ludu w rządzeniu jest w niej zazwyczaj pożądana tylko o tyle, o ile jest ona rzadka i krótkotrwała, tj. ogranicza się do uczestnictwa w wyborach. Stosowanie jej w innych okolicznościach budzi wśród teoretyków demokracji liberalnej obawy o naruszenie w ten sposób negatywnej wolności obywateli poprzez nadmierne „upolitycznienie” przestrzeni prywatnej (Held, 2010, s. 81–103). Reprezentacja może być zarazem w ogóle uznana za instytucję demokratyczną tylko przy założeniu, że stanowi ona wiarygodne i skuteczne powiązanie rządzących z rządzonymi, umożliwiając odzwierciedlenie woli społecznej w procesach decyzyjnych.

Właśnie to założenie jest wysoce problematyczne dla przedstawicieli tzw. demokracji radykalnej, którzy – jak choćby wspomniana Mouffe – za jedyną autentyczną postać ludowładztwa uznają demokrację bezpośrednią. Argumentują oni, że choć w demokracji, w przeciwieństwie do liberalizmu, o statusie podmiotu przesądza nie nosicielstwo uprawnień, lecz udział w rządzeniu, to obie te własności są nieprzechodnie. Dlaczego zatem, skoro obywatele liberalnych demokracji nie przekazują żadnej zewnętrznej instancji swoich praw podmiotowych, oczekuje się od ludu, że zrzeknie się uprawnienia do sprawowania władzy i zadowoli byciem jej źródłem? Jeśli zgodzimy się, twierdzą teoretycy radykalnej demokracji, że podmiotowość implikuje siłę sprawczą i możliwość decydowania o sobie, to za prawdziwie demokratyczny należy uznać tylko ten podmiot, który oprócz bycia źródłem władzy jest także jej wyłącznym depozytariuszem. W przeciwnym razie pojawia się ryzyko,

że reprezentanci, czyli „agenci” władzy ludu, zaczną rościć sobie zgola antydemokratyczne pretensje do bycia z tego tytułu bardziej podmiotowymi od tych, których reprezentują. Tu właśnie, jak się wydaje, tkwi kość niezgody między Bobbiam a Mouffe: o ile ten pierwszy przejście od demokracji bezpośredniej do pośredniej nazywa jedynie zmianą zakresu podmiotowej władzy, o tyle ta druga widzi w nim zmianę samej natury demokratycznego podmiotu, niedwuznacznie opowiadając się przy tym za podmiotowością bezpośrednią, a w instytucji reprezentacji dostrzegając co najwyżej jej marny i potencjalnie niebezpieczny erzac.

Warto na koniec wskazać, że zjawiska i procesy czyniące problematyczną tezę Bobbia o indywidualistycznym charakterze współczesnej demokracji liberalnej dają się zauważyć nie tylko po stronie demokracji, ale i liberalizmu. Jak przekonywał Isaiah Berlin (2000, s. 195), „między wolnością jednostki a rządami demokratycznymi nie zachodzi żaden konieczny związek. Odpowiedź na pytanie: «Kto mną rządzi?» jest logicznie odrębna od pytania: «Jak dalece rząd ingeruje w moje sprawy?»”. Demokracja stanowi dla liberałów pożądany ustrój polityczny tylko o tyle, o ile demokratycznie stanowione prawo gwarantuje równość jednostek w zakresie posiadanych przez każdą z nich uprawnień, stojąc tym samym na straży pojmowanej indywidualistycznie podmiotowości. Albowiem, zgodnie z założeniem Bobbia, mimo wielu przekształceń ideologii liberalnej to właśnie uniwersalny, a zarazem indywidualny charakter praw podmiotowych stanowił dotąd jej trwały i domagający się demokratycznej ochrony fundament.

Tym większym wyzwaniem dla zwolenników klasycznego liberalizmu jest coraz powszechniejszy wśród progresywnie zorientowanych liberałów (m.in. Kymlicka, 1989; Parekh, 2002) postulat przyznania dodatkowych, specjalnych uprawnień określonym mniejszościom etnokulturowym funkcjonującym w ramach liberalno-demokratycznych ustrojów, zwłaszcza w środowisku wielokulturowym. Dążenie do uprzywilejowania pewnych grup społecznych, których członkowie połączeni są współdzieloną tożsamością (etniczną, płciową itp.) wynika z przekonania, że ich prawne dowartościowanie bezpośrednio zwiększy dobrostan identyfikujących się z nimi jednostek. Obrońcy liberalnego uniwersalizmu (np. Lilla, 2018; Fukuyama, 2019) przypominają jednak, że liberalizm ze swej istoty zakłada równość wobec prawa wszystkich obywateli współtworzących określoną wspólnotę polityczną, bez względu na ich

uposażenie etnokulturowe czy przynależność do danej grupy mniejszościowej. Dodatkowo, zauważają, nadawanie praw kulturowych podmiotom kolektywnym, a tym samym „pozytywna dyskryminacja” części z nich, sprzeniewierza się liberalnemu imperatywowi, aby ochronie ze strony demokratycznego państwa podlegali obywatele jako jednostki, a nie jako członkowie jakichś partykularnych zbiorowości. Może to skutkować przekształceniem się istniejących wspólnot politycznych w konglomeraty rywalizujących ze sobą o prawne uznanie i wrogo do siebie nastawionych tożsamości kulturowych, co z kolei będzie miało destrukcyjny wpływ na kondycję liberalnej demokracji jako takiej.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Jeśli zdecydujemy się podążyć za substancjalistyczną tradycją ujmowania podmiotowości i założymy, że podmiot powinien stanowić stały fundament dla rozmaitych przygodnych zjawisk, to logiczną konsekwencją tego założenia będzie oczekiwanie, że atrybutami podmiotu w demokracji liberalnej również będą stabilność i niezmienność. Powyższe rozważania pokazują jednak, że we współczesnej teorii i praktyce liberalno-demokratycznej polityki próżno takich atrybutów szukać i to co najmniej z dwóch względów. Po pierwsze, ontologiczne założenia demokracji i liberalizmu są zazwyczaj odmienne i potencjalnie konfliktogenne, co u samych podstaw projektu liberalno-demokratycznego powoduje powstanie trudnych do przezwyciężenia napięć, paradoksów i aporii. Po drugie, zarówno w demokracji, jak i w liberalizmie znaczenie podmiotowości okazuje się labilne i podlega daleko idącym modyfikacjom, co z kolei każe poddawać nieustannej rewizji samą naturę tego, co liberalne, i tego, co demokratyczne.

Być może zatem warto uznać, że w teorii i praktyce politycznej podmiotowość ulega analogicznym przekształceniom, jak w fundującej je refleksji ontologicznej i – podążając za tendencjami, jakie stały się udziałem współczesnej filozofii – przestać ujmować zarówno „lud”, jak i „jednostkę” jako byty abstrakcyjne, niezależne od uwarunkowań czasoprzestrzennych i kontekstu kulturowego, a zamiast tego dostrzec w nich wypadkową rozmaitych oddziaływań, zarówno z zewnątrz, jak i od

środka. Postulat porzucenia myślenia dualistycznego i próba konceptualnego zapośredniczenia liberalno-demokratycznej podmiotowości nie są oczywiście niczym nowym: podejmują je chociażby komunitaryzm ze swoim naciskiem na podmiototwórczą rolę wspólnoty czy katolicka nauka społeczna, w której „złotym środkiem” między biegunami indywidualizmu a organicyzmu ma być pojęcie osoby ludzkiej z przynależną jej z natury godnością, pomagające przeciwdziałać liberalnemu atomizmowi i realizować ideał solidarności społecznej bez popadania w pułapkę sztywnego kolektywizmu.

Niewykluczone jednak, że w świecie złożonych zależności, gdzie procesy globalizacyjne od dłuższego czasu rzucają wyzwanie pojęciu suwerenności państwa jako aktora stosunków międzynarodowych, również nastawanie na suwerenność jednostki, ludu czy jakiegokolwiek innego podmiotu politycznego trąci anachronizmem i domaga się przemyślenia. Jeśli tak, to projekty zapośredniczenia jednej „substancji” społecznej przez inną – a więc myślenia np. o wspólnocie czy osobie ludzkiej jako ontologicznym fundamencie liberalnej demokracji – należałoby uznać za niewystarczające i pokusić się raczej o przewyżczenie paradygmatu substancjalistycznego *per se*. Pytanie jednak, czy konceptualizacja niesubstancjalistycznego podmiotu liberalno-demokratycznego jest w ogóle możliwa? Czy da się myśleć o podmiotowości politycznej, którą wyznaczają atrybuty zależności, otwartości i „słabości”? Trudno przesądzać, niemniej kto wie, czy bez próby takiej konceptualizacji wpływowe w filozofii kontynentalnej tezy o „śmierci podmiotu” nie przełożą się prędzej czy później na tezy o „śmierci” ludu/jednostki/obywatela, a tym samym nie przyczynią się do postępującej erozji projektu demokracji liberalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2010). Czym jest lud? Przeł. P. Mościcki. W: Zespół KP (red.), *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”* (s. 18–23). Warszawa: Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”.
- Antoszewski, A. (2016). *Współczesne teorie demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Arystoteles (1964). *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Arystoteles (1983). *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berlin, I. (2000). Dwie koncepcje wolności. Przeł. D. Grinberg. W: *Cztery eseje o wolności*. Przeł. D. Grinberg, D. Lachowska, & J. Łoziński (s. 183–239). Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka.
- Bielik-Robson, A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Bobbio, N. (1998). *Liberalizm i demokracja*. Przeł. P. Bravo. Kraków: Znak.
- Canovan, M. (2008). *Lud*. Przeł. S. Szymański. Warszawa: Sic!
- Held, D. (2010). *Modele demokracji*. Przeł. W. Nowicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heywood, A. (2006). *Politologia*. Przeł. B. Maliszewska, M. Masojć, N. Orłowska, & D. Stasiak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalska, M. (2001). Dialektyka podmiotu. W: J. Migasiński (red.), *Podmiotowość i tożsamość* (s. 32–40). Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Migasiński, J. (2001). Wstęp. W: J. Migasiński (red.), *Podmiotowość i tożsamość* (s. 7–12). Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mouffe, Ch. (2005). *Paradoks demokracji*. Przeł. W. Jach, M. Kamińska, & A. Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Santner, E. (2011). *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartori, G. (1994). *Teoria demokracji*. Przeł. P. Amsterdamski & D. Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Andrzej Waśkiewicz

Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0002-2192-0418>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.639>

Reprezentacja

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Reprezentacja to naturalna relacja między ludźmi, ale też fundamentalna instytucja współczesnego państwa. W państwie demokratycznym nie jest ona tylko „pasem transmisyjnym” woli ludu, ale nadto legitymizuje władzę, nadaje jej suwerenność, a jednocześnie ją ogranicza, pozwala proceduralnie określić dobro całej wspólnoty politycznej i oddać zróżnicowanie interesów jej członków. Nie jest ze swej natury antydemokratyczna, ale za sprawą tych funkcji wyznacza granice demokratyzacji demokracji.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Debatę o reprezentacji toczono już w średniowiecznym Kościele. Z czasem odniesiono ją do sfery świeckiej, a ewolucja doprowadziła do uznania, iż władca polityczny nie reprezentuje już Boga, lecz lud bądź naród nieograniczany do „stanów wyższych”, ale obejmujący obywateli. Spór o to, czy reprezentowane mają być jednostki (jak u liberałów) czy też lud jako całość – być może homogeniczna (jak u demokratów) – jest do dzisiaj istotnym elementem refleksji o demokracji liberalnej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Po porzuceniu koncepcji „reprezentacji od góry” prymat zyskała koncepcja reprezentacji „od dołu”. Główny problem dotyczył teraz relacji między państwem a jego obywatelami, tego, czy jednostki ustanawiają państwo, ono zaś – jak u Hobbesa – reprezentuje każdą z nich, czy też reprezentujący jest organem przeciwważonym przez inny organ bądź inne organy, co ma sprzyjać wolności jednostek.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Utrwalająca się od wielu dekad dominacja partii politycznych obsadzających organy władzy publicznej po wyborach dokonywanych okresowo

w demokracjach liberalnych rodzi pytanie o możliwość skutecznego poszukiwania dobra wspólnego przez ciała przedstawicielskie. Odpowiedzi na nie są różne, warto jednak wciąż je stawiać i szukać rozwiązań pozwalających zachować reprezentację jako jeden z głównych elementów takich demokracji.

Słowa kluczowe: legitymizacja władzy, suwerenność, ograniczenie władzy, dobro wspólne, zróżnicowanie społeczne

Definicja pojęcia

Pojęcie reprezentacji nie jest bynajmniej jednoznaczne, aczkolwiek intuicyjnie wydaje się oczywiste, ponieważ reprezentacja jest jedną z tych naturalnych relacji między ludźmi, bez których życie społeczne nie byłoby możliwe. Kto bowiem mógłby wystąpić w imieniu małoletniego dziecka, jeśli nie reprezentujący je rodzic lub opiekun prawny? Kto miałby bronić oskarżonego w sądzie, jeśli nie reprezentujący go adwokat, a kto podpisać kontrakt w imieniu szpitala, jeśli nie reprezentujący go dyrektor? O relacji reprezentacji mówimy więc potocznie wówczas, kiedy ktoś kogoś innego uobecnia, występuje w jego zastępstwie lub działa na jego rzecz. W duchu filozofii „późnego Wittgensteina” powiemy, że relacja ta występuje w różnych grach językowych i nie sposób podać jej jednoznacznej definicji, ponieważ każda uwypuklałaby tylko jeden aspekt tej relacji i pomijała inne. W zależności od przedmiotu reprezentacji jest też ona mniej lub bardziej zinstytucjonalizowana (Waśkiewicz, 2010).

Wbrew potocznym intuicjom to nie zawsze ludzie i instytucje wybierają sobie reprezentantów, ale to reprezentanci poszukują ludzi oraz ich spraw, które będą reprezentować. Formalna instytucjonalizacja reprezentacji – choćby taka jak między klientem i jego prawnikiem – jest bowiem tylko szczególnym przypadkiem jej autoryzacji, czyli prawa występowania w imieniu reprezentowanych. Odpowiednie reguły prawne i obyczajowe określają kryteria, jakie winni spełniać reprezentanci. I tak prawnicy występujący w sądzie muszą posiadać na to zgodę swojej korporacji zawodowej, podczas gdy rodzice – naturalni reprezentanci swoich dzieci – mogą tego prawa zostać pozbawieni. Reprezentowani nie zawsze są też wyraźnie określoną kategorią i w istocie dopiero dzięki reprezentantowi zyskują oni osobowość prawną, jak choćby w przypadku ludzi poszkodowanych w trakcie wojny: dopóki nie powstanie ich stowarzyszenie, nie są oni podmiotem życia publicznego, a inne stowarzyszenia mogą z nimi konkurować. Taka sytuacja zachodzi właśnie w sferze politycznej, w której partie zabiegają o prawo do reprezentowania obywateli.

Można powiedzieć, że wszyscy, którzy w sferze publicznej przemawiają „w imieniu”, roszczą albo wręcz uzurpują sobie to prawo, które nie może zostać jednoznacznie zweryfikowane, jeśli nie zachodzi formalna

autoryzacja tej relacji. Jeszcze bardziej złożona sytuacja ma miejsce po przewrocie politycznym, kiedy nowa władza nie została jeszcze uprawniona poprzez wybory. Nie mając takiej legitymizacji, będzie zabiegać o legitymizację zewnętrzną, czyli o uznanie ze strony innych rządów. Kiedy już uzyska legitymizację wewnętrzną, będzie przed tymi rządami reprezentować własne państwo. Relacja reprezentacji jest bowiem – co też często uchodzi potocznym intuicjom – relacją trójstronną: ktoś reprezentuje kogoś innego przed kimś trzecim. Ta trzecia strona nie ma nawet jednoznacznej nazwy, ale jest bardzo istotna, ponieważ niezrządkiem to właśnie ona autoryzuje reprezentację. Dla przykładu: ostatecznie to FIFA musi się zgodzić, żeby drużyna piłkarska danego kraju została uznana za jego narodową jedenastkę.

Analiza historyczna pojęcia

Carl Schmitt w *Teologii politycznej* przekonuje, że wszystkie pojęcia nauki o państwie miały pierwotnie charakter teologiczny, co w przypadku reprezentacji jest oczywiste, jako że wykluwa się ona w średniowiecznym sporze między papieństwem i cesarstwem o najwyższą władzę w *Res Publica Christiana*. Dowodząc wyższości dekretów papieża nad uchwałami soboru, jego prawnicy powołują się na argument biblijny i historyczny. Pierwszy to słowa Chrystusa: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego” (por. Mt 16, 13–19), a także „Paś owce moje” (por. J 21, 15–17), które miały być podstawą sukcesji apostołskiej; drugi to tzw. donacja Konstantyna, czyli przekazanie przez cesarza, władcę politycznego, władzy nad Rzymem papieżowi Sylwestrowi I (w istocie dokument sfalszowano w późniejszych wiekach). Za sprawą konsekracji świętymi olejami Bożymi pomazańcami stają się też średniowieczni monarchowie. Ostatecznie dopiero w XIX wieku, pod wpływem filozofii Oświecenia, rewolucji francuskiej i późniejszej Wiosny Ludów, królowie rządzą już nie „z łaski Bożej”, ale z woli narodu.

Zanim jednak władca stanie się reprezentantem narodu, społeczeństwo stanowe wywalczy sobie prawo do reprezentacji przed jego majestatem. Choć kilka nordyckich krajów wykształciło instytucje tego rodzaju reprezentacji już wcześniej, to za moment przełomowy uznaje się rok 1215, kiedy to feudałowie angielscy wymuszają taką reprezentację

na Janie bez Ziemi i gwarantują ją sobie na piśmie w Wielkiej Karcie Swobód (*Magna Charta Libertatum*). Parlamenty, których znaczenie maleje w epoce nowożytnej wraz z postępami absolutyzmu w wieku XVII i XVIII, reprezentują stany, nakładają ograniczenia na arbitralną władzę monarszą i wpływają na prawodawstwo, szczególnie podatkowe. W szlacheckiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wobec słabości elekcyjnej władzy królewskiej ograniczonej artykułami henrykowskimi i *pacta conventa*, instytucje te zyskują jeszcze większe znaczenie i wraz sejmikami ziemskimi stają się fundamentem ustroju, legitymizującego się arystotelesowską z ducha ideą *monarchia mixta*.

Nowożytna idea władzy przedstawicielskiej rodzi się w reakcji na praktyki absolutystyczne dworu angielskiego ukrócone chwalebą rewolucją 1688 roku. Wykłada ją na sposób filozoficzny John Locke w *Drugim traktacie o rządzie*, *de facto* polemice z absolutyzmem *Lewiatana* Thomasa Hobbesa. Choć do dziś rząd Wielkiej Brytanii jest rządem Jego Królewskiej Mości, to do połowy XVIII wieku kształtuje się w tym kraju system rządów gabinetowych wyłanianych przez parlament. Na ich czele staje premier, czyli pierwszy spośród ministrów, którzy nie są już doradcami króla sprawującego władzę wykonawczą: władzę tę przejmuje rząd. Dwuizbowy parlament brytyjski, z Izbą Lordów i Izbą Gmin, oddaje jeszcze dawną strukturę społeczeństwa, którą zasadniczo zmienia awans bogacącego się mieszczaństwa, nabywającego ziemię i wstępującego w szeregi szlachty (*gentry*), a dzięki małżeństwom także arystokracji ziemskiej. Równolegle rewolucja przemysłowa i masowe migracje zmieniają też strukturę demograficzną kraju, której nie oddaje już tradycyjny podział na okręgi wyborcze.

Inaczej w państwach, które wprowadziły system reprezentacyjny jednym aktem, czyli Stanach Zjednoczonych Ameryki w 1787 i rewolucyjnej Francji w 1790 r., w nich bowiem kluczowa stała się kwestia okręgów i ordynacji wyborczych, decydujących o składzie ciała przedstawicielskiego, w tym zwłaszcza o jego reprezentatywności wobec zróżnicowania społeczeństwa. Ojcowie założyciele demokratycznej republiki amerykańskiej (prawa wyborcze były oczywiście ograniczone do białych mężczyzn) tak projektowali jej instytucje, aby nie mogła w niej powstać większość zdolna trwale zdominować różne mniejszości (Alexis de Tocqueville, pierwszy politolog nowego państwa, nie był jednak przekonany, iż same rozwiązania instytucjonalne zapewnią taką skuteczność). W parlamencie Francji, podzielonej arbitralnie

na 83 departamenty, Edmund Burke zobaczy „zgromadzenie ambasadorów” niezależnych państw, którzy nie będą dbać o wspólne dobro.

Począwszy od I wojny światowej, której ubocznym skutkiem jest demokratyzacja społeczeństwa europejskiego, instytucja reprezentacji służy politycznej inkluzji, czyli stopniowemu rozciągnięciu prawa wyborczego na całość dorosłej ludności danego kraju. Demokratyzacja służy jednak zarazem upartyjnieniu polityki i jej profesjonalizacji, co na przełomie lat 60. i 70. XX w. doprowadzi do spadku legitymizacji zachodnich instytucji przedstawicielskich. Począwszy od lat 80. teoretycy polityki przedstawiają więc projekty instytucji mających zapobiec marginalizacji obywateli i alienacji władzy. W istocie główny nurt normatywnej filozofii politycznej zdominowany jest od tej pory przez ideę demokratyzacji demokracji. Pojawiają się więc wraz z nim projekty wychodzące daleko poza ramy instytucjonalne: demokracji stowarzyszeniowej, bezpośredniej, uczestniczącej, wirtualnej i wiele innych. Łączy je odrzucenie instytucji przedstawicielstwa, a przynajmniej uzupełnienie jej bezpośrednią aktywnością obywateli. Kryzys demokracji nie wiąże się więc z negacją jej wartości, lecz z kwestionowaniem skuteczności reprezentacji jako „pasa transmisyjnego” między wolą ludu a decyzjami rządu. Rzec można, że przewidział to już Jean-Jacques Rousseau, pierwszy krytyk tych instytucji, zwracając uwagę, że reprezentacja nie jest demokratyczna i winna zostać porzucona. Reprezentacja nie jest jednak jednoznacznie antydemokratyczna, niepodobna jej bowiem sprowadzać do roli wspomnianego pasa transmisyjnego woli ludu, gdyż pełni szereg funkcji, które w demokracji pozostają ukryte, przysłonięte rousseauistyczną doktryną suwerenności ludu. Zobaczyć je można, sięgając do dzieł tych klasyków myśli politycznej, którzy nie traktowali jej wyłącznie jako rozwiązania technicznego, a więc autorów sprzed epoki demokracji i w jej wczesnym stadium. Właśnie różnorodność tych funkcji, niezbędnych w każdym systemie politycznym, wymaga, by się jej uważnie przyjrzeć, zamiast ją pośpiesznie odrzucać (Waśkiewicz, 2012, s. 18).

Ujęcie problemowe pojęcia

Idea reprezentacji, która pojawiła się w średniowiecznym sporze cesarstwa z papieżem, miała pozwolić go rozstrzygnąć. Choć myśl tego

okresu osadzona jest w filozofii politycznej Arystotelesa, to chrześcijaństwo z ideą największego z dóbr, jakim jest zbawienie duszy, nie pozwalała go jednak rozpatrywać bez uwzględnienia nieznanego Grekom transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Z tego powodu argumentowi autoryzacji władzy papieskiej przez samego Boga Marsyliusz z Padwy i inni opowiadający się po stronie cesarza przeciwstawili ideę sprawowania najwyższej władzy w Kościele przez sobór powszechny jako reprezentanta Ludu Bożego. Marsyliusz dowodził w XIV w., że papież nie jest głosem Boga na ziemi, ponieważ przekazanie kluczy Piotrowi nie było właściwym aktem autoryzacji, cesarz Konstantyn zaś nie posiadał Rzymu w takim sensie, aby mógł go oddać papieżowi. Krytyk powołał się na tradycję pierwszych wieków chrześcijaństwa, rozpoczętą soborem jerozolimskim z połowy I w. i kolektywnym sprawowaniem władzy w Kościele przez apostołów. W wewnątrzkościelnym sporze o prymat zderzono dwie koncepcje reprezentacji: „od góry” i „od dołu”. Tylko realia duchowości średniowiecza pozwalają zobaczyć tę ideę w jej pełnym, trójstronnym wymiarze, a także konkurencyjność obu typów: albo papież jest reprezentantem Boga przed jego Ludem, albo Sobór jest reprezentantem tego Ludu przed Bogiem. W obu przypadkach reprezentacja tyleż nakłada powinność wobec reprezentowanego, co nadaje uprzywilejowany status reprezentantowi, w istocie legitymizując jego władzę. Dowodzący wyższości Soboru Marsyliusz powołał się na tradycję, nie pytając jednak o sposób, w jaki Lud Boży udzielił autoryzacji Soborowi, samo to ciało określił natomiast zaczerpniętym od Arystotelesa pojęciem „znamienitszej części” (*valentior pars*) chrześcijańskiego ludu, o której pisał następująco: „działająca bezpośrednio, czy też zlecająca to jakiejś osobie lub osobom do wykonania, takim osobom, które nie są i nie mogą być bezwzględni twórcami prawa, lecz jedynie relatywnie i czasowo na podstawie autorytetu pierwszego prawodawcy” (Marsyliusz, 2006, s. 76). Ernst Kantorowicz pokazał w *Dwóch ciałach króla*, jak krok po kroku z mistycznego Ciała Chrystusa powstaje świeckie *corpus mysticum*. Przeniesienie idei reprezentacji w sferę świecką nie pozbawi jednak władzy jej swoiście transcendentnego waloru: ostateczną przyczyną każdej władzy pozostanie dla Marsyliusza Bóg, gdyż uznanie, że są nią ludzie, obniżyłoby znacznie rangę legitymizacji władzy cesarza, która lokuje się przecież – z racji boskiego pochodzenia oraz jej uniwersalnego charakteru (cesarz jest tytułowym

„Obrońcą pokoju”) – ponad władzą papieża. Dopiero doktryna rewolucyjna, która każdą władzę wywodzi od ludu i żadnej nie wywodzi od Boga, ostatecznie sprowadzi kwestię legitymizacji władzy do jej genezy i aktu autoryzacji rzeczywistego bądź czysto ideologicznego na mocy samej teorii nowego państwa.

Średniowieczna koncepcja reprezentacji „od góry” wydać się może zrazu absurdalna. W jakim sensie monarcha będzie uobecniać na ziemi Boga, wypełniać Jego wolę czy działać na rzecz Jego interesów, skoro jest On wszechobecny i wszechmocny? Ale właśnie te pytania unaoczniają wagę idei reprezentacji dla legitymizacji w domenie politycznej: to reprezentant potrzebuje Mocodawcy, a nie odwrotnie. Jeśli rządzeni odmawiają monarsze statusu pomazańca, to jego roszczenie do reprezentacji jest uzurpacją, w ścisłym bowiem sensie jest nią każde roszczenie do reprezentacji, które nie zostanie jednoznacznie autoryzowane przez reprezentowanego. Takich przypadków w życiu społecznym jest niemało, ponieważ rangę jego podmiotów – nie tylko władzy – podnosi właśnie to, że występują w imieniu całej grupy. Nawet występowanie „we własnym imieniu”, choć wydaje się bezsensowne, podnosi status „zwykłej” jednostki do rangi osoby zdolnej pełnić funkcję reprezentanta.

Średniowieczna koncepcja reprezentacji „od dołu” wikła się również w paradoks. Choć Sobór jest reprezentacją Kościoła – mniejsza już o sposób jej wyłaniania – to przed kim go reprezentuje? Dla ludzi średniowiecza jest oczywiste, że przed Bogiem, ale w jaki sposób Sobór czy inne ciało reprezentacyjne może wobec Niego wypełniać wolę ludu i reprezentować jego interes? I czy Bóg potrzebuje jakiejkolwiek reprezentacji ludu, który przecież do Niego należy? Protestantka doktryna bezpośredniej bliskości między Bogiem i każdym człowiekiem w dużej mierze unieważni potrzebę wszelkiego pośrednika poza Jezusem Chrystusem. Ale też ta idea reprezentacji osadzonej w teologii pokazuje klarownie paradoks trzeciej strony tej relacji w świecie, w którym nie ma już Boga. Przed kim reprezentuje swój lud cesarz czy monarcha, a także demokratycznie wybrany parlament? W reżimach autorytarnych na miejscu Boga albo obok Niego pojawia się historia czy też metafizycznie rozumiany Naród, ale w systemach liberalnej demokracji są to ci sami ludzie, którzy władzę wybrali.

Jeszcze w XVI wieku, w trakcie wojen religijnych we Francji, Jean Bodin pisze *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, w których przedstawia

koncepcję władzy bliskiej absolutnej – tylko taka może zapobiec wojnie domowej. Aby wzmocnić władzę królewską, Bodin kwestionuje tradycyjne uprawnienia („przywileje”) przedstawicielstw stanowych. Inaczej niż *volens volens* robią to władcy absolutni, nie chce on zmieniać charakteru tych społeczeństw; naginając schemat arystotelesowski, w państwie feudalnym widzi ciągle średniowieczny organizm. Absolutna władza jest wobec niego zewnętrzna, ale tylko ona może go uchronić przed rozdzierającymi konfliktami. Historycy myśli politycznej zgodnie zarzucają tej teorii niespójność, ale jest ona wymuszona samym kontekstem historycznym – Bodin nie może przywołać koncepcji umowy społecznej, bardziej przystającej do władzy absolutnej, ponieważ jest ona orężem ideowym opozycji. Niecały wiek później Thomas Hobbes przedstawi w *Lewiatanie* nową teorię umowy społecznej i taką koncepcję reprezentacji, która pozwoli mu nadać władzy absolutny, suwerenny charakter. Również on widzi skutki wojny domowej; przeciwnikami władzy królewskiej nie są teraz feudalowie, ale purytanie powołujący się na Biblię oraz republikanie przywołujący wolności starożytnych. Zanim jednak Hobbes, oskarżany skądinąd o brak zmysłu socjologicznego, wytoczy przeciw purytanom i republikanom swój koronny argument, będzie dowodzić, że bez reprezentacji i powstałych dzięki nim fikcjiom – „sztucznym ludziom”, których reprezentować muszą ludzie fizyczni – nie może być w ogóle mowy o życiu społecznym. Reprezentacja wprowadza w życie społeczne także rzeczy „nieobdarzone życiem”, choćby takie jak most, który bez administratora pozostałby obiektem wyłącznie fizycznym, mimo iż wytworzonym przez człowieka. W istocie to dopiero reprezentacja tworzy w społeczeństwie instytucje. Tworzy je wyłącznie dzięki istniejącemu już prawu, które określa jej reguły. Reprezentacja nie jest bowiem dla Hobbesa naturalną relacją społeczną, bo też w jego filozofii życie społeczne powstaje dopiero dzięki prawu stanowionemu przez suwerena. Kiedy go nie ma, ludzie żyją ze sobą w stanie ciągłej wojny, otwartej lub skrytej, którą Hobbes nazywa stanem natury. Naturalne uprawnienie (*ius naturale*) pozwala im czynić dosłownie wszystko, aby zachować swoje życie, nawet jeśli wymaga to odebrania życia innemu. Dopiero suweren swoją mocą wprowadza prawo, które pozwala ludziom żyć w pokoju. Jego władza ma właśnie charakter reprezentacji i powstaje w wyniku umowy społecznej, która ją autoryzuje.

Wielość ludzi staje się j e d n ą osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy to się dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. Tutaj bowiem nie j e d n o ś ć reprezentowanych, lecz j e d n o ś ć reprezentanta czyni tę wielość j e d n ą osobą (Hobbes, 2005, s. 247).

Stan natury, umowa społeczna i stan państwowy nie są oczywiście opisem historycznych wydarzeń, ale metaforą legitymizacji władzy. Reprezentuje ona chęć przeżycia człowieka, ale każdego z osobna, bo też dopiero dzięki niej ludzie mogą wspólnie stworzyć życie społeczne.

Hobbes też dowodzi, że musi ona mieć absolutny charakter, ale inaczej niż Bodin. Nie siła przedstawicielstwa stanowego, ale natura – absolutnie zła – wymaga absolutnej mocy, aby ją opanować. Wynika z tego szereg konsekwencji instytucjonalnych, w tym też i ta, że reprezentacja musi być powiernictwem, co znaczy, że nie może być w żaden sposób ograniczona. Każde ograniczenie uprawnień reprezentanta i zakresu reprezentacji byłoby pozbawieniem władzy jej absolutnego charakteru. Tym różni się suweren od innych powierników, którzy status reprezentanta uzyskują już pod rządami prawa: ich przedstawicielstwo ogranicza się do spraw wyszczególnionych w umowach. Wychodząc ze stanu natury, człowiek przekazuje ochronę swojego życia w ręce suwerena, ale nawet pod jego rządami nie pozbawia się prawa do oporu, jeśli ten zgodnie z prawem zamierza go zabić – nie musi posłusznie położyć głowy na szafot. *Ius naturale* zawieszone niejako na czas umowy – czego Hobbes wyraźnie nie mówi – jest niezbywalne; to między innymi czyni angielskiego filozofa prekursorem liberalizmu.

Hobbesowska koncepcja reprezentacji, na której opiera on władzę absolutną, chociaż jest typową reprezentacją „od dołu”, nie daje reprezentowanym nie tylko żadnej władzy nad reprezentantem, ale też żadnych praw wobec niego. Na żadną reprezentację „od góry” nie ma też miejsca w teorii Hobbesa, bo to sam suweren jest „bogiem śmiertelnym” i „sztuczną opatrnością”. Życie pośmiertne, o ile jest, jest sprawą jednostek; suweren, którego Hobbes nazywa Lewiatanem – wszechmocnym, choć odrażającym potworem – ma zapewnić człowiekowi poczucie bezpieczeństwa i pozbawić go lęku przed nagłą, a niespodziewaną śmiercią, ale tylko z ręki człowieka. Poddany winien jest mu posłuszeństwo, ale nie lojalność; kiedy ten nie wywiązuje się ze swej roli, może oddać się w ręce innego. Sam suweren nie jest natomiast przed nikim odpowiedzialny za to, jak wywiązuje się z umowy. Hobbes przekonuje

tylko na wiele sposobów, że aby sprostać swej roli, jako reprezentant musi posiadać pełnię władzy nad reprezentowanymi.

Myśl Hobbesa, w tym jego koncepcja władzy jako reprezentacji równych i wolnych jednostek, w decydujący sposób wpływa na nowożytną filozofię polityczną zdominowaną przez liberalizm. On też stawia przed swoimi następcami fundamentalny problem: jak stworzyć władzę, która będzie mieć dość siły, by zapewnić rządzonym bezpieczeństwo, a nie będzie zagrażała ich wolności. Hobbes dzięki szczególnej reprezentacji daje jej moc, Locke, Monteskiusz i amerykańscy autorzy *Federalist Papers* – by wymienić najważniejszych – przekonują, że należy ją ograniczyć. Zachowując przedstawicielski charakter, reprezentacja powinna lokować się w społeczeństwie politycznym, co znaczy, że również ją powinny krępować prawa; kiedy prawa nie obejmują i rządzonych, i rządzących, ludzie pozostają wobec siebie w stanie natury. Nadając władzy charakter absolutny, Hobbes sprowadzać miał większe niebezpieczeństwo niż to, któremu chciał zaradzić. Według Locke'a przyjął on błędną wizję stanu natury jako stanu wojny. Stan natury nie jest zdominowany przez wojnę lub obawę przed nią; jest to stan pokoju, który może jednak przejść w stan wojny, ponieważ brak w nim bezstronnego legislatora i sędziego oraz siły zdolnej wykonywać jego wyroki. Władza przedstawicielska ma te braki wypełnić. Choć wywód Locke'a nie jest pozbawiony sprzeczności, które wymusiły realia historyczne, to wynika z niego, że w każdym wypadku cała władza – co jest warunkiem jej suwerenności – nie może spoczywać w jednych rękach, czy to człowieka fizycznego, czy sztucznego, bo wtedy zawsze wykroczy poza swój mandat. Locke nie tylko nie osłabia władzy wykonawczej, sprawowanej zazwyczaj przez monarchę, ale wręcz wyposaża ją w prerogatywę pozwalającą działać poza granicami prawa stanowionego przez legislaturę. Gdyby jednak władza przedstawicielska zagrażała wolności rządzonych, Locke uważa za niezbędne „odwołanie się do niebios”, czyli wypowiedzenie jej posłuszeństwa. Lud, który ją powołał, ma do tego prawo, ale z pewnością nie skorzysta z niego pochylnie.

Prawo do oporu wobec władzy, nawet przedstawicielskiej, umieszcza więc Locke niejako poza systemem politycznym. Monteskiusz inaczej, proponuje wkomponowanie w ten system instytucji, które pozwolą hamować każdy niemal organ władzy publicznej. Zakładając, że każda władza ulega alienacji, równoważył władzę ustawodawczą prawem

węta władzy wykonawczej. „Z natury rzeczy” władze te będą zmuszone „iść zgodnie”, co znaczy, że rządzonym nie grozi ich paraliż. Nie grozi im także zmowa obu władz, by zgodnie pozbawić ich wolności, ponieważ każdą z nich popiera inne stronnictwo. Równowaga między stronnictwami, niebędąca przy tym jak we włoskich komunach wyniszczającą wojną między rodami, możliwa jest jednak wyłącznie w społeczeństwach, w których nie ma już niemal więzów rodowych.

Wobec tego, iż stronnictwa te składają się z ludzi wolnych, gdyby jedno z nich nadto wzięło górę, skutek tej wolności byłby taki, iż byłoby ono wnet poniżone, gdy obywatele, niby ręce wspomagające ciało, kwapiliby się podnieść drugie (Monteskiusz, 1997, s. 333).

Nawet jeśli ludzie oczekują od władzy wyłącznie działania na rzecz ich materialnego interesu, w naturze ludzkiej leży strach przed władzą zbyt silną i zrobią oni wszystko, by przywrócić – warunkującą ich wolność – równowagę między nimi.

Amerykańscy konstytucjonaliści przyznają, że skorzystali z nauk Locke’a i Monteskiusza, by ustalić system przedstawicielski zapobiegający trwałej nierównowadze. Alexander Hamilton i James Madison byli świadomi, że instytucje przedstawicielskie mogą tyleż jej zapobiegać, ile sprzyjać. Rozwiązanie tego problemu widzieli w takim podziale państwa na okręgi wyborcze, by znosiły się w nich, a nie nakładały na siebie różne linie podziałów obywateli. Reprezentanci mieli uwzględniać tę różnorodność, dlatego zostali zmuszeni do deliberacji nad wspólnym dobrem całego państwa, dzięki czemu ma ono republikański charakter, pozostając jednocześnie demokracją: wszystkie, jakże różne grupy artykułują w nim swoje interesy. Budując państwo od podstaw, twórcy republiki amerykańskiej mogli też nadać instytucjonalny kształt monteskiuszowskiej zasadzie podziału władzy, włączając do niej – co istotne – władzę sądowniczą. Nieczęsto się zdarza, by idea została zinstytucjonalizowana według modelu zapisanego w książkach. W tym wypadku to namysł nad jej instytucjonalizacją ujawnił zasadniczy paradoks reprezentacji jako sposobu ograniczenia władzy przed nadużyciem wobec rządzonych. Kiedy bowiem sama władza ma charakter przedstawicielski, a nie jest – jak w państwie feudalnym – przez przedstawicielstwo ograniczana, bezpieczeństwo obywateli okazuje się swego rodzaju produktem ubocznym. Obywatele wybierają swoich reprezentantów,

by ci realizowali ich partykularne interesy, ale ich podstawowy interes, jakim jest bezpieczeństwo, opiera się na tym, że nie mogą sobie szkodzić nawzajem, wykorzystując do tego władzę (Manent, 1994, s. 63). Władza większości działająca poprzez swoich przedstawicieli, jeśli jest od swoich wyborców w pełni zależna, jest dla wszystkich nie mniejszym zagrożeniem niż władza wyalienowana. Bezpieczeństwo obywateli zależy więc ostatecznie od dystansu, czyli siły zależności, między reprezentantem i reprezentowanym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Że taki dystans jest konieczny, dowodzą głównie ci teoretycy reprezentacji, którzy oczekują od niej troski o wspólne dobro całego państwa. (Ten właśnie aspekt przedstawicielstwa, idąc za myślą świętego Tomasza z Akwinu, szczególnie mocno akcentuje katolicka nauka społeczna). Hobbes odrzucił wszelką substancjalną ideę takiego dobra; nie można go wywieść ani z egoistycznej natury ludzkiej (jak bardzo pod tym względem wspólnota ludzka różni się od pszczelego ula!), ani z żadnego autorytetu (jak bardzo różnorodne są interpretacje Pisma Świętego!). Wspólne dobro można określić jedynie w drodze pewnej procedury. Dla samego Hobbesa były to decyzje suwerena, nienależącego do wspólnoty jednostek o różnych, partykularnych i sprzecznych interesach, w systemie przedstawicielskim jednak władza ze względu na bezpieczeństwo obywateli należy do takiej wspólnoty; to w jej ramach deliberuje się o dobru wspólnym lub ustala je przez agregowanie interesów partykularnych. Pierwszą koncepcję najbardziej klarownie przedstawia Burke w mowie do mieszkańców Bristolu, drugą Rousseau w *Uwagach nad rządem polskim*. Burke uważa się nie za filozofa, ale za filozofującego polityka, choć jego wkład do teorii polityki okazał się bardziej znaczący niż do samej polityki osiemnastowiecznej Anglii. Występując przed wyborcami, otwarcie deklaruje, że jako parlamentarzysta mieć będzie na uwadze dobro całego Zjednoczonego Królestwa, a nie tylko tych, którym jako poseł zawdzięcza wybór. Państwo nie jest bowiem spółką handlującą perkalem, a parlament zgromadzeniem ambasadorów jego prowincji; jest organizmem, zatem ludzie nim

kierujący muszą reprezentować także jego przyszłe interesy, a odkryć je mogą jedynie w drodze debaty. Dlatego nie jest istotne, w jaki sposób zostaną wybrani – duża Szkocja może mieć ich tyle samo, co mała Kornwalia, bo obie należą do tego samego państwa. Deliberujący reprezentanci nie mogą być jednak bezkarni; rolą wyborców nie jest wiązanie ich swoimi instrukcjami, ale właśnie wyegzekwowanie tej odpowiedzialności za całe państwo. Burke jest jednak realistą i dobrze wie, że w jego czasach najbardziej wiążące jest już stanowisko partii. Do pewnej dozy realizmu politycznego zmuszony też zostaje Rousseau, któremu konfederaci barscy zlecają napisanie konstytucji dla Polski. W tym projekcie nie występuje już nawet termin „wola powszechna”, która według Rousseau nie może być przekazywana za pośrednictwem reprezentacji, widzianej przez niego jako (powołując się na przykład Anglii) fundamentalne oszustwo (dzięki niej Anglicy są wolni w dniu wyborów, potem jednak stają się poddanymi władzy). Chcąc zachować swoją wolność, Polacy muszą być wierni rodzimej tradycji wyboru delegatów na Sejm przez sejmiki wojewódzkie, tyle że ci, chociaż wyposażeni w instrukcje... nie powinni się ich trzymać, jeśli tego wymagać będzie wspólne dobro całego państwa. Procedura, która zrazu wydaje się agregacją, sprowadza się ostatecznie do związku delegatów sejmików ze swoimi wyborcami na tyle silnym, by ci mogli ich rozliczać z głosowania na sejmach walnych. Powszechna edukacja patriotyczna ma sprawić, by same instrukcje uwzględniały już interes całej ojczyzny.

Projekt Johna Stuarta Milla przedstawiony w *Rozprawie o rządzie reprezentatywnym* dzięki proporcjonalnej ordynacji wyborczej łączył obecność w ciele stanowiącym przedstawicieli mniejszości i decyzje najbardziej światłych członków tego ciała, aprobowane przez jego większość. Decyzje te nie musiały uwzględniać zróżnicowania interesów społecznych, winny były jednak mieć na uwadze dobro powszechne; reprezentatywność ciała przedstawicielskiego była jedynie warunkiem koniecznym legitymizacji władzy. Władza miała bowiem należeć do elity umysłowej wyłanianej w drodze wyborów – nie równych jednak (absolwentom uniwersytetów Mill gotów był przyznać głos dodatkowy). Ta niewielka nadwyżka w reprezentacji ludzi wykształconych miała wpływać w sposób decydujący na jakość decyzji większości, która musiałaby się liczyć z ich krytyką.

Ponieważ w ogólności działaliby w dobrej wierze (jak tego można słusznie spodziewać się po reprezentacji narodowej wybranej bezstronnie), podnosiliby się więc umysłowo pod wpływem tych, z którymi by się stykali i ścierali (Mill, 1995, s. 142).

Tym sposobem debaty parlamentarne przekształciłyby się w powszechne deliberacje nad wspólnym dobrem.

Mill wierzył w postęp intelektualny, zakładał więc, że w dobrym ustroju reprezentacyjnym oświecona mniejszość zdoła przekonać nieoświeconą większość. Jego projekt ilustruje paradoks, że jeśli system reprezentacyjny ma łączyć demokratyczną legitymizację i republikański ideał dobra wspólnego, to musi zawierać i element agregacji partykularnych interesów, i ich „uszlachetnianie” poprzez deliberację w takim zakresie, w jakim te procedury nie wchodzą ze sobą w kolizję, jak wówczas, kiedy jedną z nich zastosuje się z całą konsekwencją. Agregacja jednostkowych interesów, oprócz tego, że jest zupełnie nieprzydatna, kiedy partykularne interesy nie mają wymiernego charakteru, prowadzi ostatecznie do marginalizacji i wykluczenia obywateli regularnie lokujących się w mniejszości. Z kolei decyzje podjęte przez deliberującą mniejszość mogą ignorować interesy większości, która ostatecznie odmówi legitymizacji takiego ustroju. W pierwszym przypadku system reprezentacyjny może nabrać cech tyranii większości (według określenia de Tocqueville’a), w drugim – oligarchii udającej arystokrację. W obu przypadkach instytucja reprezentacji nie spełni też swojej kolejnej funkcji, czyli oddania zróżnicowania społecznego. James Mill w *Eseju o rządzie* przedstawia taki system polityczny, który pomija je celowo na mocy założenia, że wszelkie partykularne interesy nie powinny mieć politycznej reprezentacji. Rząd ma działać wyłącznie na rzecz dobra wspólnego, a wyłoni go parlament wybrany przez reprezentatywną kategorię ludności. Dla Milla będą to płacący podatki mężczyźni powyżej 40. roku życia, zakłada on bowiem, że właśnie w ich przypadku interes prywatny jest tożsamy z interesem publicznym. Interesy pozbawionych prawa wyboru młodszych mężczyzn i kobiet są już uwzględnione w interesie ich ojców i mężów. Aby ustrój zyskał powszechną legitymizację, niezbędna też będzie w parlamencie niewielka reprezentacja klas nieposiadających. Ponieważ ludzie zawsze kierują się interesem własnym, od członków ciała przedstawicielskiego nie będzie się już niczego innego wymagać; ich rola sprowadza się do tego, że dostarczają rządowi informacji niezbędnych do prowadzenia polityki.

G.D.H. Cole, brytyjski teoretyk pluralizmu z pierwszej połowy XX w., przeciwstawiał tej procedurze ustalania interesu powszechnego funkcjonalną reprezentację dobrowolnych stowarzyszeń społecznych. Nie reprezentują ich bynajmniej politycy, ale wybrani spośród nich sami członkowie. Cole chce w ciele decyzyjnym widzieć dokładnie to, co Mill odrzuca: reprezentację pstrokaczny interesów w całym jej bogactwie. Nie będą w nim reprezentowane interesy ludzi nienależących do żadnych stowarzyszeń, nadreprezentowane będą natomiast interesy tych, którzy należą do wielu; nie jest to mankament, skoro Cole przekonuje, że nie chodzi o reprezentację jednostek, ale o reprezentację różnych funkcji niezbędnych w społeczeństwie: produkcji żywności, handlu, transportu itd. Aby zapobiec alienacji swoich przedstawicieli, członkowie stowarzyszeń będą im zarówno doradzać, jak i sprawować nad nimi permanentną kontrolę, a tym samym uczestniczyć w życiu politycznym nie mniej intensywnie niż obywatele wyidealizowanych greckich *poleis*.

Modele Milla i Cole'a przedstawiają dwa skrajne sposoby przenoszenia interesów społecznych do instytucji politycznych. W modelu Milla całe bogactwo życia społecznego powinno pozostać poza kanałami reprezentacji na mocy założenia, że dobrem publicznym jest tylko co, co wspólne jest wszystkim; wszystko inne powinno pozostać w sferze prywatnej. Z kolei ciało przedstawicielskie Cole'a, aby zachować swoją reprezentatywność, musi reprezentować praktycznie każdy aspekt życia społecznego; w teorii pluralizmu państwo nie jest nawet szczególnie wyróżnione. To, co dla Milla jest prywatne, dla Cole'a jest już społeczne, a państwo nie może decydować, które z interesów społecznych mają trafić na wokandę polityczną. W rezultacie o ile w parlamencie Milla każdy jego członek jest już reprezentantem wszystkich reprezentowanych, o tyle w ciele przedstawicielskim Cole'a każdy reprezentowany potrzebuje wielu reprezentantów (pomysł Milla nie znalazł naśladowców, natomiast koncepcja Cole'a i innych pluralistów jest niekiedy przywoływana w dyskusjach nad drugą izbą parlamentu).

Projekt Milla separuje sferę społeczną i polityczną, projekt Cole'a podporządkowuje polityczną społecznej, natomiast w opisie amerykańskiej demokracji de Tocqueville'a obie te sfery się przenikają, demokracja nie jest dlań bowiem typem ustroju państwa, ale społecznego ładu, który winna odwzorowywać polityczna instytucja reprezentacji. Państwo demokratyczne oparte jest na społeczeństwie obywatelskim; do

jego instytucji należą zarówno te, które z zamierzenia mają wpływać na władzę, jak i organizacje zupełnie apolityczne. Nawet jeśli niemal nieograniczona wolność zrzeszania się ociera się niekiedy o anarchię, to właśnie dzięki niej społeczeństwo pozostaje względnie niezależne od władzy.

Stowarzyszenie polityczne, przemysłowe, handlowe czy nawet naukowe i artystyczne jest odpowiednikiem oświeconego i potężnego obywatela, którego nie można w dowolny sposób samowolnie naginać ani po cichu gnębić i który, broniąc swoich własnych praw przed zakusami władzy, ratuje jednocześnie wolność powszechną (Tocqueville, 2005, s. 671).

Instytucje społeczeństwa obywatelskiego oddziałujące na władzę są w istocie dodatkową reprezentacją aktywnych obywateli. Ich wpływ na instytucje formalnej reprezentacji narusza reprezentatywność całego ustroju, którą w skrajnie odmienny sposób chcieli zagwarantować Mill i Cole. Krytycy społeczeństwa obywatelskiego powiedzą, że jego kanały reprezentacji silnym dają dodatkową siłę, jego entuzjaści zaś odpowiedzą, że dają ją również tym, którzy bez nich byłiby zupełnie bezsilni. Jedni i drudzy mają rację, o ile bowiem formalne instytucje przedstawicielskie mają odpowiadać równości obywateli, o tyle organizacje społeczne są domeną ich wolności, a wolność, jak zauważał de Tocqueville, zawsze powoduje nierówność. Ta właśnie kwestia klarownie zderza ze sobą dwie wartości polityczne, które w idei reprezentacji nie są obecne, ale w jej demokratycznych instytucjach muszą zostać w ten czy inny sposób uwzględnione. W istocie to właśnie one dają wyraz woli ludu. Z perspektywy wolności ta nieformalna reprezentacja poprzez stowarzyszenia jest jej istotą, z perspektywy równości – wyłącznie jej patologią.

Jeśli instytucję reprezentacji uważa się wyłącznie za pas transmisyjny woli nominalnego suwerena, to wszystkie funkcje, o których była mowa, pozostają nieoczywiste, na plan pierwszy zaś wysuwają się skutki uboczne jej funkcjonowania, które współczesną demokrację zamieniają w oligarchiczną partiokrację. W partiokracji takiej obywatele nie mają poczucia wpływu na swoich przedstawicieli, nie mówiąc już o tym, by za ich pośrednictwem sami mieli rządzić swoim państwem jak grecki *demos*. Ten rousseauistyczny topos krytyki władzy przedstawicielskiej zanika w wieku XIX, kiedy to systemy przedstawicielskie służyły demokratyzacji systemu politycznego, by pojawić się ponownie w latach 80. XX w.

W przekonaniu radykalnych krytyków systemy te miały jednak stać teraz na drodze demokratyzacji: im bardziej przedstawicielska jest demokracja, tym mniej jest ona demokratyczna. Jeśli już ze względu na skalę państwa instytucje reprezentacji są nieuniknione, tym bardziej będą one przedstawicielskie, im mniejszą rolę odgrywać w nich będą aparaty partyjne. To racja, dla której teoretyczki feminizmu i aktywiści mniejszości etnicznych (Kymlicka, 1995) niekiedy proponują wprowadzenie reprezentacji kwotowej, która ma nie tyle zapobiec alienacji ciał przedstawicielskich, ile tak zmienić ich skład, by mniejszości społeczne (a do takich zalicza się również kobiety) uzyskały w nich realny wpływ; reprezentacja kwotowa zapobiec ma zatem politycznemu wykluczeniu. „Jest w tym – twierdzi Anne Philips – duża doza realizmu politycznego. Ponieważ reprezentanci mają autonomię, rzeczą istotną jest to, kim są” (Phillips, 1995, s. 78). Zgodnie z podzielanym także w społeczeństwie poglądem kobiety powinny być reprezentowane przez kobiety, a mniejszości etniczne – przez swoich współziomków. W idealnej, lustrzanej sytuacji skład ciała przedstawicielskiego powinien być mikrokosmosem społeczeństwa – wtedy też można mówić o jego reprezentacji deskryptywnej. Nawet zwolennicy tego typu reprezentacji mają jednak wątpliwości, czy sama wzmożona obecność mniejszości w ciałach przedstawicielskich wystarczy, by ustawodawstwo było bardziej wrażliwe na ich interesy.

Jeszcze więcej wątpliwości budzi pomysł zastąpienia instytucji reprezentacji zorganizowaną deliberacją. Deliberacja jako procedura dochodzenia do decyzji politycznych występuje oczywiście w instytucjach przedstawicielskich, ale jej rzecznicy chcieliby, aby to sami obywatele deliberowali w osobnych instytucjach, umocowanych konstytucyjnie i nie poddanych kontroli polityków. Dla radykalnych zwolenników deliberacji „same te instytucje muszą tworzyć właściwe ramy do kształtowania woli [ludu]” (Cohen, 1997, s. 80), ale większości wystarczyłoby, żeby przynajmniej niektóre z ich decyzji były ostateczne i wiążące. Jeśli jednak będą one podejmowane sporadycznie, to czy rzeczywiście będzie można mówić o większym wpływie obywateli na bieg spraw publicznych czy tylko o ułudzie tego wpływu? I czy instytucje deliberacji nie wyłoniłyby szybko nowej elity, biegłej w erystyce i manipulującej tzw. zwykłymi obywatelami nie mniej niż politycy? Najbardziej dopracowana instytucjonalnie koncepcja *Dnia deliberacji* Jamesa Fishkina okazuje się poza tym przedsięwzięciem niezwykle kosztownym.

Aż do końca XX w. reprezentacja była osobnym przedmiotem zainteresowania filozofów polityki, sięgających do dawnych mistrzów myślenia politycznego i politologów badających preferencje wyborcze. W *The Concept of Representation* Hannah Pitkin podjęła w duchu krytycznego pozytywizmu polemikę z przywołanymi w niniejszym wywodzie autorami, zarzucając ich teoriom głównie niespójności, nie dociekając jednakże szczególnie, jaką rolę przypisują oni reprezentacji w całym systemie politycznym (Pitkin, 1967). Empiryczni badacze systemów przedstawicielskich, nie przywołując nawet wspomnianej teorii pasa transmisyjnego, uważają za oczywiste, że w ten czy inny sposób, zależny od ordynacji wyborczej, przenoszą one preferencje polityczne elektoratów do instytucji decyzyjnych. Czysta teoria i czysta empiria w badaniach nad reprezentacją nie znajdują dla siebie wiele punktów stykowych.

Przełom w teorii reprezentacji przynosi dopiero na początku XXI w. tzw. *representative turn*, który następuje po *deliberative turn* z początku lat 90. wieku XX. W przeciwieństwie do drugiego przewrotu, zdominowanego przez filozofów polityki z zasady abstrahujących od instytucjonalizacji idei, sprawcy przewrotu późniejszego nie tylko dociekają, jak powinna funkcjonować reprezentacja w państwie demokratycznym (Dovi, 2007), ale także jakim faktycznym zmianom podlega ona w ostatnich dekadach (Mansbridge, 2003). Pokłosem tych dyskusji są także oryginalne, ogólne teorie reprezentacji (Rehfeld, 2006). Książka *Reprezentacja* Davida Runcimana i Móniki Brito Vieira jest syntetycznym podsumowaniem tego zwrotu w teorii polityki (Runciman & Vieira, 2011). Wychodząc z założenia, że to właśnie reprezentacja jest najważniejszą instytucją we współczesnym systemie politycznym, w zakończeniu książki *Paradoksy idei reprezentacji* przedstawiam szkic normatywnej, ale jednocześnie realistycznej teorii władzy reprezentacyjnej (Waśkiewicz, 2012).

BIBLIOGRAFIA

- Cohen, J. (1997). Deliberation and Democratic Legitimacy. W: J. Bohman & W. Rehg, William (red.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (s. 67–92). Cambridge–London: The MIT Press.
- Dovi, S. (2007). *The Good Representative*. Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Hobbes, T. (2005). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Manent, P. (1994). *Intelektualna historia liberalizmu*. Tłum. M. Mieszalski. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Manin, B. (1997). *The Principles of Representative Government*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Mansbridge, J. (2003). Rethinking representation. *American Political Science Review*, 97(4), 515–528. DOI: 10.1017/S0003055403000856
- Marsyliusz z Padwy (2006). *Obrońca pokoju*. Tłum. W. Seńko. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Mill, J.S. (1995). *O rządzie reprezentatywnym*. Tłum. G. Czernicki. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak; Fundacja im. Stefana Batorego.
- Monteskiusz (2002). *O duchu praw*. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa: De Agostini.
- Phillips, A. (1995). *The Politics of Presence*. Oxford: Clarendon Press.
- Pitkin, H. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Rehfeld, A. (2006). Towards a general theory of political representation. *The Journal of Politics*, 68(1), 1–21. DOI: 10.1111/j.1468-2508.2006.00365
- Runciman, D., & Vieira, M. (2011). *Reprezentacja*. Tłum. K. Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Tocqueville, A. de (2005). *O demokracji w Ameryce*. Tłum. B. Janicka & M. Król. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Waśkiewicz, A. (2010). Reprezentacja jako relacja społeczna. *Res Publica Nowa*, 11–12, 115–126.
- Waśkiewicz, A. (2012). *Paradoksy idei reprezentacji politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Anna Winkler

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-8721-9157>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.661>

Lewicowe krytyki demokracji liberalnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Lewica – wywodząca się z czasów rewolucji francuskiej siła opowiadająca się za poszerzaniem równości, wolności i suwerenności ludu – podchodzi krytycznie do demokracji liberalnej nie ze względu na jej „moment” demokratyczny, lecz na jej „moment” liberalny.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pierwsza lewica popierała hasła rewolucyjne, będące podstawą także dla rozwijającego się liberalizmu. Stopniowo nurty lewicowe zaczęły zwracać uwagę na ograniczoność liberalno-demokratycznych rozwiązań. Socjalizm, zwłaszcza w jego marksistowskiej odmianie, argumentował, że formalna równość praw podtrzymuje rzeczywiste nierówności. Nurty rozwijające się od lat 60. wskazywały nowe pola do włączenia w obszar rozstrzygania politycznego oraz zwracały uwagę na fikcyjność „swobody” jednostek w liberalnych demokracjach.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W centrum konfliktu między zasadami i instytucjami demokracji liberalnej i nurtami lewicy tkwi odmienne rozumienie zasad równości i wolności oraz ich wzajemnej relacji. Za błędne uznaje się liberalne przekonanie o konflikcie między tymi zasadami, a także oparcie rozumienia zasady wolności na koncepcji jednostki jako niezależnego, egoistycznego bytu. Instytucje oparte na tej wizji są podatne na nadmierną biurokratyzację i sprzyjają wycofaniu się jednostek z polityki. Akceptowanie nadmiernych nierówności może doprowadzić nawet do utraty wolności.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Stawiana obecnie diagnoza kryzysu demokracji liberalnej skłania do

refleksji nad jego możliwymi przyczynami i sposobami jego przezwyciężenia. Lewicowa krytyka może stanowić przyczynek do dyskusji na obu tych polach.

Słowa kluczowe: lewica, socjalizm, marksizm, demokracja

Definicja pojęcia

Określenie „lewica” zarówno historycznie, jak i współcześnie odnoszone było do tak wielu różnorodnych nurtów sceny politycznej, społecznej i ekonomicznej, że niemal nie sposób znaleźć dla nich wspólnego mianownika. Już w czasach rewolucji francuskiej i bezpośrednio po niej, gdy się wyłoniło, zaczęło być kojarzone z całym szeregiem postulatów wykraczających poza sprzeciw wobec *ancien régime*’u czy zniesienie przywilejów stanowych, w tym między innymi z poparciem dla rozwiązań demokratycznych, dla zniesienia królewskiego weta, dla jednoizbowej i dominującej w systemie władz legislatywy, a w późniejszym okresie także dla obsadzania stanowisk sędziowskich w drodze wyborów, utworzenia ludowej milicji w miejsce zawodowej armii czy dla progresywnego systemu podatkowego (Eley, 2002, s. 17–18). W późniejszym czasie na rozumieniu pojęcia „lewicy” swoje piętno odcisnął socjalizm, szczególnie w wersji marksistowskiej, który na okres około stulecia stał się z nią niemal synonimiczny (choć nigdy poła lewicy w pełni nie zagospodarował). W drugiej połowie XX wieku do głosu doszły z kolei nurty niemieszczące się w socjalizmie, jak ruchy praw obywatelskich, ekologiczny czy feministyczny, które dodatkowo skomplikowały lewicowy horyzont. By pokazać rozpiętość lewicy na scenie partyjnej, wystarczy wspomnieć, że mieści się tam zarówno internacjonalistyczna i rewolucyjna francuska partia *Voix prolétarienne*, niepodległościowa Polska Partia Socjalistyczna, jak i prośrodowiskowa i prozwierzęca kanadyjska partia *Go Vegan*.

Pamiętając o tym zróżnicowaniu, lecz próbując mimo to znaleźć wątek łączący rozmaite stanowiska zaliczane do lewicy, Norberto Bobbio skonstatował, że

elementem najlepiej charakteryzującym doktryny nazywane „lewicowymi” i za takie przez większość uznane jest egalitaryzm, kiedy rozumie się go (...) jako tendencję do stawiania wyżej, z jednej strony, wszystkiego, co czyni ludzi równymi, od tego, co ich czyni nierównymi, a z drugiej strony, w praktyce, sprzyjania polityce zmierzającej do uczynienia nierównych równiejszymi.

Zastrzegł przy tym, że rozumienie centralnej dla lewicy zasady równości zmienia się w czasie, a sam podział między lewicą a prawicą, choć wyznaczony przez stosunek do nierówności, ma charakter względny

w odniesieniu do konkretnych postulatów (1996, s. 87–88). Ta ramowa definicja czasem jest dodatkowo konkretyzowana przez zestawienie egalitaryzmu z konkretnymi mechanizmami działania, jak np. w stwierdzeniu, że „lewica zmierza do zmniejszenia lub nawet wyeliminowania społecznych nierówności przez mechanizmy redystrybucyjne” (Jahn, *The changing relevance...*, 2023, s. 311). Takie ujęcie zdaje się jednak mieć charakter nazbyt uproszczony i zawężający, o czym będzie jeszcze mowa.

Odwołanie do egalitaryzmu (czy to powiązanego koniecznie z redystrybucją bogactwa, czy nie), choć stale obecne w literaturze (w ostatnim czasie historię lewicy jako historię walki o równość przedstawił np. Shlomo Sand) nie jest jednak jedynym kluczem do rozumienia lewicy. David Caute, akcentujący – podobnie jak Bobbio – dynamiczny i postępowy charakter lewicowych postulatów, które ewoluują, w miarę jak coraz to nowe ugrupowania oddzielają się od prawicy i centrum, rdzeń ideowy lewicy widział w zasadzie suwerenności ludu. Dążenia lewicy ogniskują się jego zdaniem wokół zadania rozszerzania tej zasady na kolejne grupy i dziedziny życia, wykraczając poza postulaty *stricte* demokratyczne, sprowadzające się do zaprowadzenia konkretnej formy rządu (1977, s. 31–32). W podobnym duchu Geoff Eley definiował lewicę, odwołując się nie tylko do jej przywiązania do ideałów równości, braterstwa i sprawiedliwości społecznej, ale także wiążąc dążenia do urzeczywistnienia tych ideałów z zasadami demokratycznymi, co miało wyrażać się w walkach o zaprowadzenie, a następnie poszerzenie zakresu działania demokracji. Jak podkreślał, przypominając historyczny dorobek ruchów lewicowych, lewica

stale przesuwiała granice obywatelstwa (...), domagając się demokratycznych praw tam, gdzie dawne ustroje ich odmawiały, broniąc demokratycznych zdobyczy (...) i wywierając nacisk na coraz większą inkluzywność (2022, s. 10).

Uwzględniając te dwa podejścia, można rozumieć lewicę jako siłę opowiadającą się za urzeczywistnieniem progresywnie rozumianej zasady równości, jednak łączącą egalitaryzm także z ideałem władzy i kontroli sprawowanej przez lud. Dopiero ta perspektywa pozwala w pełni zarysować relację między lewicą a demokracją liberalną, klasycznie ujmowaną za Giovannim Sartorim jako system rządów większości ograniczonych prawami mniejszości (za: Bankowicz, *Teoria demokracji liberalnej...*,

2021, s. 16) i rozumianą jako przyjęte stosunkowo niedawno złożenie dwóch „momentów” – znanego od starożytności „momentu” demokratycznego oraz rozwijanego od XVII w. „momentu” liberalnego (Szlachta, 2022, s. 12–13). Ten rodzaj demokracji w optyce lewicy staje się przedmiotem krytyki nie tyle ze względu na swój „moment” demokratyczny, ile ze względu na „moment” liberalny. Nie oznacza to jednak zawsze odrzucenia liberalnego dziedzictwa, a jedynie wskazanie na jego ograniczenia. „Liberalne” dookreślenie demokracji sprawia zdaniem jej lewicowych krytyków, że demokracja ta ma postać niepełną; pożądane zatem byłoby przewyższenie istniejącego modelu w kierunku szerszej demokratyzacji, uwzględniającej w szczególności demokratyzację sfery społecznej i ekonomicznej. W centrum zagadnienia znajduje się tu odmienne rozumienie zasad wolności i równości, a także relacji między nimi. Trzeba przy tym wyraźnie odróżnić te ideały od ich praktycznych realizacji, które nieraz prowadziły do zaprzeczenia obu tych naczelných wartości.

Analiza historyczna pojęcia

Oryginalna lewica, uformowana przez zwolenników przyznania równych praw przedstawicielom stanu trzeciego, zasiadających po lewej stronie przewodniczącego francuskiej rewolucyjnej Konstytuanty, stała się obrończynią i wyrazicielką najdalej idących haseł rewolucyjnych. W tym sensie popierała również Deklarację praw człowieka i obywatela, uznawaną wraz z amerykańską Deklaracją niepodległości za manifest rozwijającego się liberalizmu (Ludwikowski, *The French Declaration...*, 1990, s. 456).

W miarę jak idee liberalnej demokracji rozwijały się w konkretne postulaty polityczne, a następnie na przestrzeni XIX i XX wieku były przekuwane w rzeczywistość, stosunek lewej strony sceny politycznej wobec nich stawał się coraz bardziej krytyczny. Jednocześnie już w pierwszych dekadach XIX wieku alternatywę dla istniejących instytucji społecznych i ekonomicznych zaczął przedstawiać kiełkujący socjalizm, który na długie lata zajął na lewicy centralną pozycję.

Początkowo nie stanowił on ruchu *stricte* politycznego i nie był tak rozumiany, choć wielu pierwszych socjalistów było równocześnie politycznymi radykałami (Cole, *Socialist Thought*, 1953, s. 308). Nie oznacza to jednak, jak argumentował Gregory Claeys, że wczesny socjalizm

był całkowicie antypolityczny. Nawet jego brytyjska odłoga, pozornie najmniej zaangażowana w sprawy polityczne, widziała w sobie przewzięcie liberalnej demokracji, jej kontynuację i możliwe zastępstwo. Wierzyła też w demokrację, choć jej urzeczywistnienia nie spodziewała się w ramach istniejących rozwiązań ustrojowych, które uznawała za niezdolne do rozwiązywania problemów uprzemysławiającego się społeczeństwa (Claeys, *Citizens and Saints...*, 1989, s. 2). Co jednak ważniejsze, wczesny socjalizm mimo pozornych tendencji antypolitycznych opierał się na przekonaniu, że

znaczące obszary działalności ekonomicznej mogłyby być skutecznie zorganizowane i zarządzane przez rząd na zasadzie non-profit i w publicznym interesie, bez zagrożenia całkowitym stłumieniem indywidualności czy mechanizmu rynkowego (Claeys, *Non-Marxian Socialism...*, 2011, s. 555).

Odcinając się zatem od tradycyjnej polityki, socjalizm w praktyce polityzował sferę społeczną i polityczną, traktując ich uporządkowanie jako przedmiot debat i sporów.

W miarę rozwoju socjalizmu pojawił się cały wachlarz postaw wobec demokracji nie tylko liberalnej, ale demokracji w ogóle. W nurcie tym mieściły się zarówno propozycje rozwiązań niedemokratycznych, jak przykładowo w wizji scentralizowanego, administracyjnego reżimu proponowanego przez Saint-Simona, postawy pełne zwątpienia dla możliwości zaprowadzenia demokracji, jak u Auguste'a Blanquiego, rozwiązania zakładające polityczną demokrację, np. w nowych społecznościach zakładanych przez Cabeta czy Owena, oraz rozwiązania kładące nacisk na rozciągnięcie istniejących form demokratycznych także na gospodarkę, jak u Louisa Blanca (zob. Cole, 1953, s. 43, 57, 78, 101, 169–176). Poparcie dla demokratycznego współdecydowania jednak przeważało; wyraźnie demokratyczny wydźwięk miał także wczesny polski socjalizm, w którym hasłom porównania kondycji socjalnych towarzyszyły postulaty zaprowadzenia „wszechwładztwa ludu” (Świętosławski (red.), *Lud Polski w emigracji...*, 1854, s. 6). Różne odmiany socjalizmu łączyło przekonanie, że nierówności między ludźmi, zwłaszcza związane z ich kondycją materialną, powinny być łagodzone, co w wielu przypadkach motywowane było normatywnym wezwaniem do honorowania rewolucyjnej zasady braterstwa, która w miejsce „egoizmu”, przywiązania do praw i przywilejów czy to stanowych, czy to klasowych,

kazała stawiać wezwanie do wzajemnego poświęcenia i solidarności społecznej. To ono stało się siłą napędową kolejnych projektów zmian.

Nie mniej złożone jest zagadnienie stanowiska, jakie wobec demokracji liberalnej przyjęła szczególna odmiana socjalizmu, jaką był marksizm – nurt, który zdominował lewicę od połowy XIX wieku na okres około stulecia. Nie bez powodu Robert Meister stwierdził, że „panujący na całym świecie spór wokół marksowskiego dziedzictwa opiera się dzisiaj w dużej mierze na jego niejednoznacznym stosunku do demokracji” (Meister, 1990, s. 99; za: Wolff, 2000, s. 112). Z jednej strony Marks wydawał się zdecydowanie odrzucać to, co nazywał „republiką burżuazyjną” czy republiką parlamentarną, uznając ją (w odniesieniu np. do rządu francuskiego po rewolucji lutowej) za „rząd zgola niezamaskowanego terroru klasowego” (Marks, 1949, t. I, s. 486). Krytykował także dokładnie to, co przesądza o „liberalnym” obliczu państwa, mianowicie zasadę równości praw. W *Krytyce programu gotajskiego* (przyjętego przez niemieckich socjaldemokratów w 1875 r.) pisał, że „równe prawo jest zawsze jeszcze ograniczone ramami burżuazyjnymi”, że właściwie równe prawo jest prawem burżuazyjnym, „prawem nierówności” (Marks, 1949, t. II, s. 15). W innym miejscu zwracał się również przeciwko zasadzie podziału władz, którą uważał za sposób uwalniania egzekutywy spod ludowej kontroli. Jak ujął to Robert Fine, „[d]emokracja reprezentacyjna oparta na rządach prawa oraz biurokratyczny rząd oparty na dekreтах administracyjnych wydawały się Marksowi dwoma biegunami burżuazyjnej władzy” (2002, s. 123). W przeciwieństwie do tego modelu ustrojowego ojciec marksizmu opowiadał się za jednością władzy.

Jednocześnie jednak autorzy *Manifestu partii komunistycznej* przekonywali, że „pierwszym krokiem rewolucji robotniczej jest wydzwignięcie proletariatu w klasę panującą, wywalczenie demokracji” (Marks & Engels, 1949, t. I, s. 43). Dodatkowo sam Marks podkreślał, że demokracja, która w

republice demokratycznej widzi urzeczywistnienie tysiącletniego państwa bożego na ziemi i nie podejrzewa nawet, że właśnie w tej ostatniej formie państwowej społeczeństwa burżuazyjnego walka klasowa ma być ostatecznie doprowadzona do końca,

to dla niego demokracja „wulgarna” (Marks, 1949, t. II, s. 24). Można to rozumieć jako odrzucenie konkretnego modelu demokracji – republiki

demokratycznej, burżuazyjnej, parlamentarnej, realizującej wartości liberalne takie jak równość wobec prawa, rządy prawa czy podział władz – na rzecz demokracji „prawdziwszej”, która miałaby zapanować po zmianie społecznej i odejściu od formacji społeczeństwa burżuazyjnego, opartego na prywatnej własności środków produkcji, która zapewnia burżuazji panowanie klasowe.

Wiele wskazuje jednak na to, że Marks nie odrzuca liberalizmu jako takiego. Zdaniem Williama L. Niemiego Marks był zwolennikiem republiki, powszechnego prawa głosu i wolności jednostkowych, ale wyznawał po prostu, że nie są wystarczające, a „demokracja musi być rozszerzona ze sfery politycznej także na ekonomiczną jako kontekst dla znaczącej obywatelskiej sprawczości” (Niemi, 2011, s. 42). Niemi widzi doktrynę Marksa jako kontynuację namysłu takich myślicieli jak Tocqueville czy John Stuart Mill, którzy zwracali uwagę na fakt, że demokracja liberalna jako forma polityczna jest niewystarczającym warunkiem wolności i potrzebuje też pewnego rodzaju społeczeństwa jako swojej podstawy (Niemi, 2011, s. 40). Problemem jest zatem wycofanie się państwa ze sfery ekonomicznej i społecznej, utrzymanie heglowskiego rozdziału między państwem a społeczeństwem obywatelskim, który wyraża się w liberalnym zakazie ingerencji w prywatne życie jednostek. Przekłada się to także na stosunki między nimi, oparte na zasadach wymiany lub unikania zagrożenia, podczas gdy zgodnie z optyką marksistowską współobywatele powinni postrzegać się wzajemnie jako warunek jednostkowej wolności i pełnego rozwoju (Schechter, 2007, s. 18–19). Nie oznacza to przy tym odrzucenia indywidualizmu – w optyce marksizmu to właśnie system panowania burżuazji, wyrażający się na polu polityki w demokracji liberalnej, postrzegany jest jako ten, który tłumi indywidualność z wykorzystaniem policji, biurokracji i niszczących stosunków pracy (zob. Fine, 2002, s. 129). Prawdziwy rozkwit indywidualności wymaga zatem uzupełnienia zbyt wąsko rozumianych praw jednostkowych.

Wskazanie na potrzebę przezwyciężenia ograniczeń cechujących demokrację liberalną wyznaczyło kierunek dla kontynuatorów Marksa. W obrębie marksizmu panowała zgoda co do tego, że republiki burżuazyjne należy zastąpić reżimem, który zniesie różnice klasowe, dyskutowano jednak nad sposobem jego zaprowadzenia (a mianowicie, czy można do tego wykorzystać istniejący aparat państwowy i skupić się na wprowadzaniu kolejnych reform, co postulowali rewizjoniści z Edwardem

Bernsteinem na czele, czy też zmianę należy zaprowadzić na drodze rewolucyjnej, poprzez zaprowadzenie dyktatury proletariatu, całkowicie niszcząc istniejące struktury). Dla marksizmu-leninizmu kluczowe stało się rozróżnienie między parlamentaryzmem burżuazyjnym, który Lenin definiował jako „połączenie demokracji (nie dla ludu) z biurokracją (przeciw ludowi)”, a demokratyzmem proletariackim, który miałby oznaczać „demokrację dla ludu” (Lenin, *Państwo a rewolucja*, 1949, r. VI). W konsekwencji w późniejszych tzw. ludowych demokracjach, utworzonych po II wojnie światowej, realizowano ten właśnie model, krytykując burżuazyjną demokrację jako „dyktaturę kapitału”, wyzysk większości pracujących przez mniejszość właścicieli wielkich przedsiębiorstw, i przeciwstawiając jej demokrację socjalistyczną, która jako dyktatura proletariatu działa w imieniu większości i urzeczywistnia najpełniejszą formę władzy ludu (Dimitrov, 1978, t. III, s. 381). Uzasadniając konieczność zaprowadzenia szerszej demokracji, argumentowano także, że dopiero zmiana stosunków własnościowych może wyeliminować faszyzm. Burżuazyjna forma demokracji, opierająca się na władzy przedstawicieli wielkiego przemysłu, była oskarżana o podatność na dalszą degenerację w stronę rządu faszystowskiego, co zresztą zdaniem marksistów miało miejsce przed wojną (Dimitrov, 1978, t. III, s. 328, 336). W praktyce rzeczywistość demokracji ludowych nie stanowiła jednak przewyższenia demokracji liberalnej, które zachowałyby jej zdobycze, lecz raczej jej zanegowanie – jak pisał Darrow Schechter,

marksizm u władzy niemal zawsze był o wiele mniej liberalny i mniej demokratyczny niż liberalno-demokratyczne systemy, które Marks krytykuje za bycie niewystarczająco wyzwolonymi od arbitralnych relacji władzy (Schechter, 2022, s. 31).

Także zachodnie partie komunistyczne funkcjonowały w optyce konieczności zaprowadzenia „lepszego” demokracji, nazywanej „prawdziwą” czy „zaawansowaną” (zob. np. Labica, *Démocratie avancée*, 1999, s. 286–287). Próby pogodzenia doktryny marksistowskiej z kluczowymi zasadami demokracji liberalnej, takimi jak choćby pluralizm partyjny, którego akceptacja oznaczać musiała odejście od zasady jednej partii, pojawiły się dopiero pod koniec lat 60. (Winkler, *The French Communist's...*, 2025, s. 12). Ich zwieńczeniem był francusko-włosko-hiszpański eksperyment z eurokomunizmem, nurtem, który opierał się na przekonaniu o możliwości pogodzenia zdobyczy demokracji liberalnej z ideami

komunizmu, lecz którego kariera w obrębie ruchu komunistycznego okazała się niezwykle krótka (Balampanidis, *Eurocommunism...*, 2020, s. 130–131). Na otwarte poparcie demokracji liberalnej trzeba było jeszcze poczekać; w przypadku francuskich komunistów nastąpiło ono dopiero w latach 90. (Lazar, *Le communisme*, 2002, s. 114).

Począwszy od lat 60. lewicowa krytyka zaczęła jednak wychodzić poza horyzont wyznaczany przez marksistowską krytykę kapitalistycznych stosunków własnościowych, których podtrzymywanie miało dyskwalifikować wysiłki liberalnej demokracji w celu zaprowadzenia wolności. Dotychczas krytyka ogniskowała się wokół tego, że demokracja liberalna, pozostawiając dziedziny społeczną i ekonomiczną niejako „niezagospodarowane” przez kontrolę demokratycznego społeczeństwa, sprzyja utrzymywaniu się w nich *de facto* relacji władczych, które ograniczają nie tylko równość, ale także wolność jednostek. Nowe nurty pogłębiły tę krytykę w dwóch kierunkach: po pierwsze, wskazując nowe pola, które należałoby włączyć w obszar polityki (np. relacje między płciami w postulatach ruchu feministycznego), i po drugie, wskazując, że pozorne wstrzymywanie się instytucji liberalno-demokratycznych od ingerowania w życie jednostek to fikcja, ponieważ w istocie

reżimy liberalno-demokratyczne sprawiają, że ludzie pracują, bawią się, odpoczywają, czytają, piszą i reprodukują się na sposoby, które mają pozorną neutralność negatywnej wolności i pozorną obiektywność nauki i medycyny (Schecter, 2002, s. 186).

Z perspektywy takich myślicieli jak Michel Foucault władza w społeczeństwach liberalno-demokratycznych zaczęła być zatem postrzegana jako władza niemal totalna, by nie rzec – totalitarna (zob. Szlachta, *Liberalna demokracja...*, 2016, s. 65–66). W podobnym duchu Guy Debord krytykował społeczeństwa liberalno-demokratyczne jako spektakularne, tzn. takie, w których system uprawomocnienia podporządkowanie wszystkich sfer ludzkiego życia przez rozwijający się kapitalizm, którego reguły rządzą już nie tylko rzeczywistością pracy, ale także wypoczynku i konsumpcji (np. Debord, 2006, s. 34–35). Wizjom całkowitego podporządkowania, izolacji i hiperindywidualizmu przeciwstawiano projekty rozwijania ludzkiej kreatywności i autonomii, jak np. w pracach Corneliusa Castoriadis (zob. Sarbanes, *Letters on...*, 2022, s. 36). Warto dodać, że w tych ujęciach krytyka obejmowała już nie tylko rzeczywistość

państw liberalno-demokratycznych, ale równie często kierowana była wobec państw bloku wschodniego, których praktyka nie przyniosła ani obiecywanej równości, ani większej wolności.

Ujęcie problemowe pojęcia

Często napięcie między lewicą a liberalizmem przedstawia się jako konflikt między równością a wolnością. Istota krytyki zasadzałaby się wówczas na tym, że demokracja liberalna, pozostawiając zbyt duży margines wolności poza obszarem władczej ingerencji, nie pozwala w pełni zaprowadzić równości. Lewica rozumiana jest wówczas jedynie przez pryzmat tendencji do zrównywania kondycji jednostek, a podstawowym mechanizmem jej działania jest redystrybucja (np. wspomniany wyżej Jahn, 2023, s. 311).

Ta wizja konfliktu wiąże się z dwoma powszechnie, zdaniem Étienne'a Balibara, przyjmowanymi aksjomatami (i to zarówno wśród przeciwników lewicy, jak i w jej obrębie), a mianowicie po pierwsze, że

równość ma zasadniczo naturę ekonomiczną lub społeczną, podczas gdy wolność ma nade wszystko naturę prawno-polityczną, i po drugie, że urzeczywistnienie równości odbywa się poprzez państwowy interwencjonizm, ponieważ zasadniczo jest sprawą redystrybucji, podczas gdy zachowanie wolności jest powiązane z ograniczeniem tej interwencji (Balibar, 1994, s. 39–40).

Wynika z tego także przekonanie o koniecznym napięciu między zasadami równości i wolności – napięciu, które odnosi się czasem także do funkcjonowania samej demokracji liberalnej (por. Szlachta, 2022, s. 44–45).

Wydaje się jednak, że takie postawienie sprawy nie w pełni oddaje istotę krytyki kierowanej przez różne nurty lewicy w stronę instytucji demokracji liberalnej. Z jednej strony jest tak dlatego, że egalitaryzm w takim ujęciu postrzegany jest w sposób nadmiernie zawężający. Jak tymczasem argumentuje Elizabeth Anderson, zasada ta nie sprowadza się wyłącznie do postulatów redystrybucyjnych. Przeciwnie, obejmuje ona krytykę hierarchii społecznych różnego rodzaju i skupia się raczej na równości w relacjach społecznych, podczas gdy ewentualna redystrybucja pojawia się jedynie jako warunek uzyskania tej równości.

Wystarczy wspomnieć, że sama redystrybucja nie rozwiązuje przecież niektórych problemów diagnozowanych przez egalitarystów. Problemu z „odrębnymi, lecz równymi” miejscami przeznaczonymi dla przedstawicieli różnych ras nie da się rozwiązać za jej pomocą, a jedynie poprzez zmianę zasad dostępu do nich (Anderson, *Equality*, 2012, s. 40–41).

Z drugiej strony równość w omawianym ujęciu traktuje się jako cel sam w sobie, nie do pogodzenia z ideałem jednostkowej wolności, którego urzeczywistnienie obiecuje „liberalny” moment demokracji liberalnej. Tymczasem wydaje się, że w centrum znacznej części argumentów lewicowych znajduje się przekonanie, że te dwie zasady są ze sobą powiązane w sposób pozytywny, a nie konfliktowy. Balibar, podkreślając ten związek, proponuje nawet wspólne określenie *égaliberté* (połączenie słów „równość” i „wolność”, w wolnym tłumaczeniu: *równolność*). Oznacza ono żądanie jak najpełniejszej wizji wolności i równości jednocześnie, nie tylko w formalnych znaczeniach tych słów; zdaniem Balibara, to właśnie żądanie wyznacza horyzont socjalizmu (Rooksby, 2012, s. 512–513). Argumentuje także, że zakresy znaczeniowe obu zasad oraz ich desygnaty – sytuacje, w których się urzeczywistniają lub bywają unicestwiane – są z konieczności te same. Brak równości (w społeczeństwach kapitalistycznych, a więc także w demokracjach liberalnych) pociąga za sobą faktyczne zanegowanie wolności, natomiast brak wolności (w państwach bloku wschodniego) przekłada się także na praktyczny brak równości (Balibar, 1994, s. 46–48).

Wynika z tego, że zgodnie z lewicowym punktem widzenia celem łagodzenia lub eliminowania nierówności nie jest występowanie przeciwko jednostkowej wolności, ale powiększanie jej zakresu. I tak na przykład w odniesieniu do marksizmu Leszek Kołakowski konkludował, że komunizm ma być urzeczywistnieniem nie równości, lecz właśnie wolności, rozumianej szeroko jako nie tylko wolność od wyzysku i władzy politycznej, ale również wolność od potrzeb bezpośrednich ciała. Celem marksizmu jest doprowadzenie do sytuacji, w której

człowiek może (...) w sposób swobodny kierować własnym rozwojem, nie zniewolony rzeczowymi siłami, które sam stworzył, a nad którymi nie panuje, a zatem nie jest już łupem przypadku, ale świadomym twórcą siebie (Kołakowski, 1976, t. I, s. 180–181).

Podobnie Cornelius Castoriadis wskazywał, że

socjalizm ma na celu nadanie ludzkiemu życiu i pracy znaczenia; umożliwienie ich wolności, ich kreatywności, i rozkwitu najbardziej pozytywnych aspektów ich osobowości (za: Sarbanes, 2022, s. 32).

Można zauważyć, że konflikt między lewicą a liberalizmem (i tym samym liberalnym „momentem” demokracji liberalnej) zasadza się zatem nie na konflikcie między równością a wolnością, a na odmiennym rozumieniu wolności, równości i relacji między tymi zasadami. Przedmiotem krytyki ze strony lewicy jest zwłaszcza negatywne ujęcie pierwszej z nich. Jak pisał Andrzej Walicki, „[z] punktu widzenia Marksa wolność negatywna była nie tylko wyrazem antyspołecznego egoizmu; była także wolnością czysto formalną, nie wyposażającą ludzi w niezbędne środki do realizacji ich celów” (Walicki, 1996, s. 45). Trzeba jednak zauważyć, że w obrębie samego liberalizmu także pojawiły się tendencje zmierzające do przezwyciężenia takiej wolności na rzecz wolności pojmowanej jako „swobodna samorealizacja”, które to ujęcie przygotował tzw. liberalizm humanistyczny, łączony przez Walickiego z nazwiskami Wilhelma Humboldta i Johna Stuarta Milla, a ugruntował tzw. nowy liberalizm Thomasa Hilla Greena, definiującego wolność także jako „pozytywną moc lub zdolność robienia czegoś, co warto robić, korzystania z czegoś, z czego warto korzystać i czym możemy cieszyć się wspólnie z innymi” (za: Walicki, 1996, s. 47).

Projekty lewicowe zmierzały w podobnym kierunku, wychodząc od konstatacji, że liberalizm w formie opartej na wolnościach negatywnych nie jest w stanie zrealizować ideałów, które głosi. Ed Rooksby, argumentując, że radykalne urzeczywistnienie wolności i równości polegałoby na przyznaniu ludziom równych praw do realizowania własnych zdolności, do rozwoju, co pociągałoby za sobą przyznanie równego dostępu do potrzebnych do tego zasobów, doszedł wręcz do wniosku, że socjalizm jest bardziej liberalny niż liberalizm – „jest radykalnym spełnieniem kluczowych ideałów wolności i równości głoszonych przez liberalizm, ale których sam liberalizm nie jest w stanie w pełni urzeczywistnić” (Rooksby, 2012, s. 518).

Należy przy tym zastrzec, że o ile krytyka kierowana przez różne nurty lewicowe wobec demokracji liberalnej ma w wielu przypadkach podobny wydźwięk, o tyle już prezentowane przez nie projekty

pozytywne różnią się znacząco, różni się zatem ich potencjał co do możliwości przewyciężenia tych ograniczeń. Walicki odróżnia w szczególności projekt marksistowski jako ten, który w swojej wizji wolności zdecydowanie odchodzi od zasad liberalnych (i nie da się z nimi pogodzić), także w ich „nowoliberalnej” wersji, nakładając na wizję wolności sztywny schemat heglowski i zamykając ją w konkretnej wizji celowego rozwoju gatunku ludzkiego. Zdaniem Walickiego oznacza to konieczne zanegowanie indywidualności na rzecz wolności „gatunkowej” (Walicki, 1996, s. 47–48). Nie wszyscy jednak przyjmują ten tok myślenia; dla Leszka Kołakowskiego komunizm w wersji marksistowskiej „nie niweluje osobowych aspiracji i uzdolnień w homogenicznej szarzyźnie, ale jest, przeciwnie, warunkiem kwitnienia sił osobowych” (Kołakowski, 1976, t. I, s. 180–181).

Krytyka wolności negatywnej jest ściśle związana z krytyką liberalnej wizji natury człowieka, która opiera się na przekonaniu o jego indywidualności, samodzielności i autonomii. Ponieważ człowiek jest tu postrzegany jako podmiot niezależny od społeczeństwa, podejmuje się próby zabezpieczenia go przed niechcianą ingerencją ze strony tego ostatniego. Stąd przywiązanie do równości jedynie formalnej (równości praw) oraz wolności rozumianej jako brak zewnętrznej interwencji. W przeciwieństwie do tego w centrum socjalizmu tkwi przekonanie o społecznej, towarzyskiej naturze człowieka (Linden, 2022, s. 2). To właśnie ten błąd miałyby sprawić, że liberalizm nie jest w stanie w pełni pojąć rzeczywistego znaczenia wolności i równości. Jak ujął to Rooksby,

pionierzy liberalizmu odkryli i wyrazili zasady normatywne, które istotnie blisko „odzwierciedlają” coś nieodłącznie związanego z naszym istnieniem, ale mylili się co do natury tego istnienia; natrafili na „właściwe” zasady, ale zbłądzili w odniesieniu do swojego rozumienia, dla czego dokładnie były to „właściwe” zasady (Rooksby, 2012, s. 514).

Ich projekt był zatem ograniczony także z przyczyn epistemologicznych, co sprawiło, zdaniem Rooksby’ego, że cechował się znaczną niekonsekwencją i był skazany na generowanie napięć, które w końcu miałyby doprowadzić do jego zastąpienia prawdziwszą – społeczną – wizją ludzkiej natury.

Temu wyliczeniu błędów dotyczących wizji natury ludzkiej i rozumienia wolności towarzyszy także wskazanie ich możliwych konsekwencji,

które sprowadzają się do argumentu, że wolność jedynie negatywna jest na dłuższą metę nie do utrzymania. Jednym z zagrożeń jest hiperindywidualizacja, wynikająca z postrzegania więzi międzyludzkich jako czegoś wtórnego względem jednostki. Przyjmuje się, że „zinstytucjonalizowana wolność negatywna ustanawia uciążliwą obsesję na temat własnej kariery, własności, dzieci i przyszłości” (Schechter, 2007, s. xii–xiii), co może doprowadzić do stopniowego wycofywania się jednostek z życia politycznego, by skupić się na jednostkowej konsumpcji. Jeśli zwykle demokratyczne kanały komunikacji uległyby w ten sposób stopniowemu rozkładowi, również sama demokracja mogłaby okazać się zagrożona. Ponadto utrzymujące się nierówności, które państwo oparte na wizji wolności negatywnej toleruje, mogą przekładać się na rosnącą niestabilność całego systemu. „Nie może być stabilnych demokracji, różnorodności ani wartego cokolwiek politycznego pluralizmu, gdy znaczna część populacji jest skazana na jednorodność nędzy i głodu” (Osorio, 1992, s. 29). Wreszcie, konsekwencją upierania się przy wolności jedynie negatywnej jest utrata wolności w ogóle. W społeczeństwach kapitalistycznych aparat państwowy jest postrzegany jako służący interesom posiadaczy; poprzez procesy biurokratyzacji miałby się najpierw stopniowo rozrastać, obejmując kolejne dziedziny życia, a następnie coraz bardziej uniezależniać od demokratycznych mechanizmów kontroli. Ostatecznie jednostka, nieposiadająca wpływu na państwo, społeczeństwo i gospodarkę, może całkowicie utracić możliwość kształtowania swojego życia (por. np. Debord, 2006).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W ostatnich latach coraz częściej pojawiają się głosy, że demokracja liberalna znajduje się w postępującym kryzysie (np. Castells, *Rupture...*, 2019). Podobnie raport *Nations in Transit* z 2024, przygotowywany dla Europy Środkowej, Bałkanów i obszaru Eurazji, kończył się konstatacją, że przez ostatnie dwadzieścia lat demokratyczne zarządzanie rokrocznie znajdowało się w coraz gorszej kondycji (2024, s. 1). Być może zatem nadchodzi czas na kolejną redefinicję tego, jak powinniśmy rozumieć w państwach i społeczeństwach relację obu składających się na

nią „momentów”. Koncepcje te zmieniały się przecież na przestrzeni wieków (Szlachta, 2022, s. 44–45).

Być może krytyczne argumenty lewicy mogą w tej redefinicji pomóc, a co najmniej stać się przyczynkiem do dalszej dyskusji. Lewica na przestrzeni ostatnich dwustu lat niewątpliwie przyczyniła się przecież do rozwoju idei demokratycznych i demokratycznej praktyki, opowiadając się za rządami ludu i zabiegając o włączanie kolejnych grup w obszar obywatelstwa. W tym sensie okazała się, jak podkreśla Geoff Eley, nawet więcej niż „wystarczająco dobra” (Eley, 2002, s. 10). To także lewicowe partie i ruchy stoją za wieloma zdobyczami współczesnych tzw. państw dobrobytu.

Obecnie jednak sama lewica także przeżywa kryzys i, jak argumentował ostatnio Shlomo Sand, staje się coraz bardziej „stara i zmęczona” (2024, s. 3). Kojarzone z nią wartości, takie jak ludzka solidarność i poczucie braterstwa, przechodzą „złożony, epistemologiczny i etyczny kryzys” za sprawą pogłębiających się nierówności i malejącego optymizmu w odniesieniu do przyszłości, a przecież to właśnie one – zdaniem autora – „dały kulturze liberalno-demokratycznej aurę moralnego sumienia” (Sand, 2024, s. 257). Kryzys ten w niemałym stopniu wynika z tego, że zwłaszcza w ciągu ostatniego stulecia lewica pokazała także swoje ciemniejsze oblicze jako zaplecze ideowe reżimów, których pozornie demokratyczny charakter był jedynie przykrywką dla autorytarnej władzy niepozostawiającej miejsca ani na wolność, ani na równość jednostek, które rzekomo miała „wyzwalać”. To doświadczenie doprowadziło wręcz do wytworzenia przekonania o niemożliwości pogodzenia lewicowych, a zwłaszcza socjalistycznych ideałów z demokracją. Kategorycznie wyraził je Friedrich Hayek w pracy *Droga do zniewolenia*, wnioskując, że kapitalizm jest koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem demokracji. Po upadku bloku wschodniego teza ta zyskała szeroką akceptację (Main, *The Rise of...*, 2021, s. 14).

Wygląda na to, że także lewica potrzebuje przemyślenia na nowo ideałów, na których się opiera – ten ciągły rozwój jest jednak w jej przypadku, jak podkreślali przywołani powyżej Norberto Bobbio i David Caute, wynikiem jej wrodzonej dynamiki. By uświadomić sobie skalę zmian, które zaszły w niej od momentu powstania, wystarczy zestawić ze sobą hasła lewicy rewolucyjnej końcówki XVIII wieku z hasłami np. współczesnych ruchów ekologicznych.

Jeśli jednak ta redefinicja miałaby okazać się pomocna w przeciężaniu kryzysu demokracji liberalnej, potrzeba wyraźnego oddzielenia tych rozwiązań, które mogą stać się siłą napędową zmiany na lepsze, od tych, które w przyszłości mogą okazać się szkodliwe lub wręcz krzywdzące. Dla Leszka Kołakowskiego granica między lewicą potencjalnie opresyjną i tą, która faktycznie zabiega o ludzką wolność, wydaje się tkwić w akceptacji lub odrzuceniu wolności negatywnej. Wyraźnie odróżnił on marksizm – uznany przez niego za „bezużyteczny” w rozwiązywaniu kwestii łagodzenia nierówności – od demokratycznego socjalizmu, który miałby być

próbą budowania instytucji, które stopniowo mogłyby ograniczać podporządkowanie produkcji zyskowi, usuwać nędzę, zmniejszać nierówności, znosić społeczne bariery utrudniające dostęp do wykształcenia, minimalizować zagrożenie swobód demokratycznych ze strony zarówno biurokracji państwowej, jak i pokus totalitarnych (Kołakowski, 1976, t. III, s. 526–527).

Wolność negatywna musi być jednak „nieusuwalnym jądrem” tych wysiłków, bo tylko ten rodzaj wolności jest warunkiem zdolności społeczeństw do samonaprawy.

Krytyki wolności negatywnej nie należy zatem pojmować jako podstawy do jej całkowitego odrzucenia, tylko jako punkt wyjścia do poszukiwania wolności pełniejszej – tej, która rzeczywiście oprze się na złagodzeniu lub uwolnieniu od co najmniej tych nierówności, które w rzeczywistości przekładają się na relacje władcze, a co za tym idzie – brak wolności.

BIBLIOGRAFIA

- Balibar, É. (1994). „Rights of man” and “rights of the citizen”: The modern dialectic of equality and freedom. Przeł. J. Swenson. W: E. Balibar, *Masses, classes, ideas: Studies on politics and philosophy before and after Karl Marx* (s. 39–59). London: Routledge.
- Bobbio, N. (1996). *Prawica i lewica*. Przeł. A. Szymanowski. Kraków: SIW Znak.
- Debord, G. (2006). *Spółeczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Dimitrov, G. (1978). Political report of the Central Committee to the Fifth Congress of the Bulgarian Workers' Party (Communists). W: G. Dimitrov, *Selected works* (s. 287–376). Sofia: Sofia Press.
- Eley, G. (2002). *Forging democracy: The history of the left in Europe, 1850–2000*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oso/9780195037845.001.0001.
- Fine, R. (2002). *Democracy and the rule of law: Marx's critique of the legal form*. Caldwell: Blackburn Press.
- Kołakowski, L. (1976). *Główne nurty marksizmu* (t. 1–3). Paryż: Instytut Literacki.
- Linden, M. van der. (2023). Introduction. W M. van der Linden (red.), *The Cambridge history of socialism* (s. 1–36). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/9781108611022.001.
- Marks, K., & Engels, F. (1949). *Dzieła wybrane* (t. 1–2). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Niemi, W.L. (2011). Karl Marx's sociological theory of democracy: Civil society and political rights. *The Social Science Journal*, 48, 39–51. DOI: 10.1016/j.soscij.2010.07.002.
- Osorio, J. (1992). Liberalism, democracy, and socialism. *Social Justice*, 19(4), 25–33.
- Rooksby, E. (2012). The relationship between liberalism and socialism. *Science & Society*, 76(4), 495–520. DOI: 10.1521/siso.2012.76.4.495.
- Sand, S. (2024). *A brief global history of the left*. Przeł. R. Mackay. Cambridge: Polity Press.
- Schechter, D. (2007). *The history of the left from Marx to the present: Theoretical perspectives*. London: Continuum. DOI: 10.5040/9781501300776.
- Szlachta, B. (2022). *Demokracja liberalna: Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*. Warszawa: Instytut De Republica.
- Walicki, A. (1996). *Marksizm i skok do królestwa wolności: Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolff, R. (2000). Marxism and democracy. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 12(1), 112–122. DOI: 10.1080/08935690009358994.

Jacek Bartyzel

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0003-1193-8515>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.687>

Konserwatywna krytyka demokracji

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Liczni myśliciele konserwatywni krytykowali demokrację, dotykając różnych jej stron: na poziomie metapolitycznym wydobywali jej ontologiczne i antropologiczne podstawy mentalności demokratycznej, na poziomie ściśle politycznym – jej instytucje i mechanizmy oraz konsekwencje dla społeczeństwa i państwa, zaś na poziomie teologicznym spoglądali na nią z transcendentalnego punktu widzenia.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Część konserwatystów postrzegała demokrację jako nieusuwalne zło tkwiące w niej samej, a nie będące przypadkowym i niekoniecznym jej atrybutem. Inni eksponowali wady demokracji, które mieli jednak za przygodne, wynikające zazwyczaj z błędnego jej pojmowania lub wadliwości konkretnych instytucji.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Różny ogląd demokracji ujawniał różne jej problemy. Ci, którzy mieli ją za wadliwą, lecz nie traktowali jej jako obciążoną nieusuwalnym złem, zwracali uwagę na konieczność wprowadzenia do niej właściwych rozwiązań, obudowanie instytucji demokratycznych równoważącymi je instytucjami niedemokratycznymi albo zastąpienie demokracji indywidualistyczno-partyjnej uwzględniającą reprezentację stanów i zawodów demokracją „organiczną”.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Wielowątkowa i zróżnicowana debata konserwatystów o demokracji, także liberalnej, ujawnia mnogie racje wydobywane z innych tradycji myślenia politycznego niż te, które fundują demokrację. Pośród nich szczególną rolę odgrywają wywodzone z tradycji intelektualnej ukazujące

znaczenie rozwijającego się w długim okresie, nieprojektowanego zatem przez demokratycznego legislatora, ładu normatywnego, oraz rangę ładu instytucjonalnego, który uwzględnia mnogość grup społecznych o zróżnicowanych interesach.

Słowa kluczowe: konserwatyzm, demokracja, suwerenność ludu, liberalizm, parlamentaryzm

Definicja pojęcia

Samoświadoma istnienia i celu myśl konserwatywna narodziła się w reakcji na rewolucję we Francji 1789 roku, termin „demokracja” zaś aż do około 1830 roku miał rzadką frekwencję w języku politycznym, a jeszcze rzadziej konotację dodatnią, uważano ją bowiem za archaiczną formę ustroju, znaną ze starożytności, współcześnie występującą szczątkowo, głównie w niektórych kantonach Szwajcarii. W dużych państwach europejskich obecność systemu przedstawicielskiego uważanego za oligarchiczny bądź arystokratyczny uniemożliwiała realizację demokracji uznawanej za z konieczności bezpośrednią, zgodnie z opinią Jeana-Jacques’a Rousseau, uchodzącego za „ojca” nowożytnej ideologii demokratycznej. Uznawał on wprawdzie, że „gdyby istniał lud złożony z bogów, miałby rząd demokratyczny”, ale dodawał, iż „tak doskonały rząd nie nadaje się dla ludzi” oraz że „biorąc wyrazy w znaczeniu ścisłym, prawdziwa demokracja nigdy nie istniała i nigdy nie będzie istnieć. Sprzeciwia się to porządkowi naturalnemu, ażeby wielka liczba rządziła, a mała była rządzoną” (Rousseau, 1948, s. 65 i 64). Termin „demokracja” pojawiał się w latach 1789–1799 w sensie dodatnim tylko w trzech tekstach pióra Thomasa Paine’a, Maximilien’a de Robespierre’a oraz... „człowieka, który później stał się papieżem Piusem VII” (Palmer 1959, s. 19). W konsekwencji współczesne rewolucji pokolenie konserwatystów rzadko krytykowało demokrację pod jej nazwą własną, częściej dokonywało refutacji jej zasad, posługując się takimi określeniami jak „suwerenność ludu”, „umowa społeczna”, „republika”, „liberalizm” czy „rewolucja”.

Analiza historyczna pojęcia

U Josepha de Maistre’a termin „demokracja” niemal nie występuje, choć filozof ten podważa koncepcje umowy społecznej jako źródła władzy i jej prawowitości oraz suwerenności ludu. Władza nie jest dlań kwestią wyboru, wynika ona bowiem z samej natury rzeczy, ze społecznej natury człowieka i jego ułomności będącej pochodną grzechu pierworodnego (de Maistre, 1884, s. 563). To nie lud tworzy władców, lecz władca tworzy lud; bez suwerena pojęcie ludu w ogóle nie ma

sensu. Roznamiętniający antagonistów spór o to, czy władza pochodzi od Boga, czy też od ludzi, jest w pewnym sensie bezprzedmiotowy, jako że oba twierdzenia są jednocześnie prawdziwe, acz na różnych poziomach identyfikacji: metafizycznym (czyli co do zasady) i empirycznym (co do techniki). Na poziomie empirii społecznej jakiś, niekoniecznie aktywny, sposób wyrażenia przyzwolenia poddanych na czyjekolwiek panowanie jest nieodzowny, tym bardziej że ci, którym Bóg daje władzę, nie są istotami nadprzyrodzonymi i wyposażonymi w nadludzkie zdolności pozwalające im zniewolić ludzi bez szans na stawienie oporu.

Częściej z pojęcia „demokracja” korzysta drugi z francuskich „doktorów kontrrewolucji” Louis de Bonald, jako że usystematyzował on formy ustroju, wskazując paralele pomiędzy nimi a wyznaniem i stanowiskami względem religii. Tradycyjna, legitymizowana sakrą namaszczenia, monarchia absolutna jest kompatybilna z chrześcijańskim teizmem, demokracja (identyfikowana z tyranią jakobinów podczas rewolucji) z ateizmem. Bardziej dziwaczna niż „czysta” demokracja jest w oczach Bonalda „monarchia demokratyczna” (parlamentarna), dopuszczająca istnienie króla, ale ubezwłasnowalniająca go konstytucją i narzucaniem mu ministrów przez większość parlamentarną. Taka forma odpowiada równie niedorzecznemu pogładowi religijnemu, którym jest deizm: dopuszcza on istnienie Boga, ale neguje Jego opatrnościowe rządy nad światem. Dla Bonalda nie ma form pośrednich pomiędzy monarchią „pełną” (suwerenną) a demokracją (rewolucją), która jest antyzasadą jedynego realnego metafizycznie porządku. Monarchia demokratyczna to „diarchia”, dwuwładza, która nie może być trwała. Każdy inny ustrój poza dziedziczną monarchią absolutną, jedynym „społeczeństwem ukonstytuowanym”, oznacza „rozwiązanie” porządku naturalnego, rodzi „społeczeństwo nieukonstytuowane”, a zachwalany przez liberałów trójpodział władz to „poligamia polityczna” (Bonald, 1796, s. 151, 420, 436). Bonald nie wierzył w trwałość demokracji, będącej z natury rzeczą społecznym rozstrojem. Pięćdziesiąt lat demokracji we Francji, gonienia za mrzonką „demokracji królewskiej”, doprowadziło ją do stanu opłakanego, okazało się bowiem, że rząd, którego nieodłączną częścią jest opozycja, „jest sprzeczny z naturą człowieka i naturą społeczeństwa” (Bonald, 2019, s. 436).

Konserwatyści o inklinacjach liberalnych, jak Alexis de Tocqueville, wskazywali, że rozwój demokracji sprzyja powstaniu nowego rodzaju

despotyzmu potężnej i opiekuńczej władzy, który „krępuje, ogranicza, osłabia, gasi, ogłupia i zamienia w końcu każdy naród w stado oniesmielonych i pracowitych zwierząt, których pasterzem jest rząd”; władzy wybieranej przez wszystkich obywateli, z których „każdy pozwala się krępować, ponieważ widzi, że to nie jakiś człowiek czy klasa, lecz samo społeczeństwo trzyma w ręku drugi koniec łańcucha” (Tocqueville, 1976, s. 469–470), a jednak poddaje się nieuchronnej jakoby demokracji; projektu, który winien – gwoździ zachowania różnorodności – uwzględnić arystokratyczne pierwiastki wolności i ładu. Inna była orientacja konserwatystów „integralnych”, jak Pierre-Sébastien Laurentie, który uznał ideologię demokratyczną za wytwór pychy ludzkiej będącej źródłem wszelkiego zła społecznego; ostrzegł on zarazem, że skłonności tej zaczynają ulegać chrześcijanie – powołani do poskramiania pychy, a nie jej podsycania. Demokraci laicy błędzą, bo nie znają prawdy chrześcijańskiej, ale demokraci chrześcijańscy popełniają błąd podwójny: znają prawdę, ale szukają kompromisu z nieprawdą, ignorując podstawową sprzeczność demokracji (której krańcowym ogniwem jest niszczące społeczeństwo socjalizm) i chrystianizmu, materializmu i spirytualizmu.

Już w kontekście rozpowszechnienia się pojęcia demokracji po 1830 roku z ideologią demokratyczną konfrontowali się też konserwatyści i tradycjoniści hiszpańscy. Juan Donoso Cortés uważał demokrację za fazę przejściową od republikanizmu, w którym władza traci charakter osobowy i zaczyna utożsamiać się z tłumem, oraz odpowiadającego mu panteizmu w religii z Bogiem nieosobowym, do socjalizmu i otwartego ateizmu z ich negacją wszelkiego autorytetu: boskiego, społecznego, politycznego i rodzinnego. W demokracji, w której „bogiem” stają się masy, wszelka indywidualność rozplywa się w totalności nowej „boskości”, posiadającej jeden atrybut: wszechmoc, i „przezwyćieżającej” trzy wielkie „słabości” Boga: dobroć, miłość i miłosierdzie. Jak przewidywał Donoso w 1852 r., w reakcji na totalną anarchię, do której doprowadzi demokracja, nastanie „ogromne imperium demagogiczne” rządzone przez „plebejskiego, satanicznego mocarza” – „człowieka grzechu” przepowiadanego przez św. Pawła Apostoła (Donoso Cortés, 1970, s. 754–755). Zarys tego imperium Donoso dostrzegł w Rosji, przewidując, że stanie się ona zagrożeniem dla całej Europy, kiedy objęcie przez nią protektoratu nad wszystkimi narodami słowiańskimi złączy się ze sprawą powszechnej rewolucji socjalistycznej, a w całej Europie

wygaśnięcie zupełnie patriotyzm. Zarówno w myśli Laurentiego i innych legitymistów, jak i Donoso Cortésa typowe dla XIX-wiecznych konserwatystów było postrzeganie demokracji jako ścieżki prowadzącej nieuchronnie do socjalizmu, w czym notabene zgodziłby się z nimi – tyle że z zadowoleniem – Karl Marx, uważający rewolucję demokratyczną za warunek konieczny i poprzedzający rewolucję socjalistyczną.

Krytyka demokracji, parlamentaryzmu i liberalizmu została pogłębiona przez hiszpańskich tradycjonalistów („karlistów”, czyli legitymistycznych zwolenników prawowitych monarchów *de iure*, z których trzech nosili imię Carlos). Konfrontowali się oni już nie tylko z rewolucją liberalną po 1833 r., ustanawiającą ustrojową „diarchię” monarchiczno-parlamentarną, ale również – po rewolucji 1868 r. – z eksperymentem *stricte* demokratycznym, noszącym w historiografii nazwę „sześćdziesięciolecie demokratycznego” (dwa ostatnie jego lata przyniosły ustanowienie I Republiki Hiszpańskiej). Osnową ich myśli krytycznej była nie tyle demokratyczna forma ustroju (teoretycznie dopuszczalna), ile jej ideologiczne uzasadnienie w postaci teorii suwerenności ludu, która odrzuca boski autorytet jako jedyne i konieczne usprawiedliwienie sprawowania władzy nad ludźmi i gubi wzgląd na kwestię, skąd wywodzą suwerenność i jednostka, i społeczeństwo. „Suweren ludowy” zmusił do wypicia cykuty Sokratesa i ukrzyżował Jezusa. Ustrojową kwintesencją demokracji jest parlamentaryzm, a jego ideologicznym uzasadnieniem – liberalizm. Liberalizm jest odrzucany jako herezja dająca równe prawa prawdzie i błędowi (wpływ *Syllabus* bł. papieża Piusa IX, a zwłaszcza potępionej tezy 80.), parlamentaryzm wprawdzie „nie jest herezją”, ale „farsą, trochę zabawną, bardziej kosztowną, a najbardziej korumpującą”. Kłamstwem jest i demokratyczne głosowanie powszechne, i liberalne głosowanie cenzusowe, bo „wybory są gnilną gorączką kraju” (Aparisi, 1874, s. 281 i 290). Nic dobrego dla społeczeństwa i państwa nie wynika także z przechwycenia przez parlamenty prerogatywy określania ustroju politycznego w ustawach zasadniczych oraz pozbawienia realnej władzy monarchów. Wszystkie konstytucje uchwalane przez parlamenty są – jak pisał Gabino Tejado – „paktem p o d y k t o w a n y m monarchii przez suwerenność narodową, wykonywaną w takiej lub innej postaci”, uzasadniającą „fałszywe i absurdalne prawo ludu do zmieniania praw fundamentalnych i rządów, tak jak zmienia się koszule” (Tejado, 1868, s. 11). Dlatego w monarchiach konstytucyjnych król panuje, ale nie rządzi oraz

nie może swobodnie dobrać sobie ministrów, lecz tylko spośród partii, która ma większość w izbach.

Wątki te rozwijał młodszy o dwa pokolenia Juan Vázquez de Mella, który wskazywał, że parlamentaryzm liberalny opiera się na zasadzie reprezentowania jednostek przez inne jednostki, zrzeszone w partie, gdzie reprezentowanym jest pojedynczy człowiek-obywatel, multiplikowany przez takie same jak on jednostki, reprezentującym zaś – parlamentarzystą wybrany w wyborach opartych na zasadzie numerycznej (w demokracji: jeden człowiek – jeden głos), desygnowany przez partię polityczną czy inny, równie sztuczny twór, często powołany *ad hoc*, będący komitetem wyborczym. Dlatego w demokracji numerycznej „ciało wyborcze jest ciałem bez duszy”, „wynik wyborów nie jest prawdą”, bo „parlamenty liberalne nie wyrażają ani nie reprezentują sił narodowych”. „Reprezentacja” w sensie liberalnym jest nieporozumieniem, „ponieważ jednostka jest absolutnie niereprezentowalna”. Substancjalna jedność rodzaju ludzkiego może być wprawdzie reprezentowana w społeczeństwie, ale nie przez prostą, arytmetyczną sumę jednostek obdarzonych identycznymi i równymi prawami wyborczymi. Ustrój psychiczny jednostki wyklucza możliwość reprezentowania przez inną jednostkę, nie może być ona reprezentowana inaczej, jak przez samą siebie. Reprezentowalna jest natomiast grupa, klasa, stan. Należy przeto ustanowić

reprezentację społeczną, podług której jest się pełnomocnikiem jakiejś siły społecznej, negocjatorem upoważnionym przez nią do jej reprezentowania [...], ale nie do wykonywania suwerenności, która przez niego nigdy nie może być wykonywana (Vázquez de Mella, 1980, s. 163, 187 i 128).

Równość jednostek jest próżną abstrakcją, gdyż w świecie nie ma dwóch rzeczy całkowicie równych; prawo hierarchii jest ponad równością. W myśli Vázqueza de Melli pojawia się wątek, który będzie odtąd obecny nawet w oficjalnej ideologii i praktyce ustrojowej XX-wiecznych systemów nieliberalnych i autorytarnych (jak frankizm), mianowicie przeciwstawianie demokracji liberalnej i partiokratycznej demokracji „prawdziwej” i akceptowalnej, opartej nie na zatomizowanych jednostkach oraz partiach, lecz na „naturalnych” ciałach społecznych, jak stany i grupy zawodowe czy wspólnoty terytorialne (gminy, municypia i prowincje), nawiązującej do ciał reprezentacyjnych w średniowieczu, jak

hiszpańskie Kortezy, francuskie Stany Generalne czy angielska Izba Gmin. Demokracja „prawdziwa” („organiczna”, „tradycjonalistyczna”) nie jest koncygowana przez twórców utopii społecznych, lecz ugruntowana w samej naturze społecznej, kompatybilna z zasadami arystokratyczną i monarchiczną, ponieważ polem ich działania są różne szczeble organizacji społecznej i politycznej.

Victor Pradera uznał demokrację za reżim polityczny, w którym nieliczna oligarchia posiada wyłącznie siłę numerycznej większości w danym momencie historycznym, nie tylko ignorując dobro wspólne (które, wbrew opiniom liberałów i liberalnych demokratów, nie jest prostą sumą indywidualnych interesów, ponieważ konstytuuje cel osiągnięty w zbiorowości, a nie oddzielnie), ale i dobro w ogóle. Demokracja jest władzą nielimitowaną nakazami prawa naturalnego i zasadami religijnymi, których nie usuwa woła połowy głosujących plus jednego, zdolna przegłosować ustawę czy rezolucję sprzeczną z moralnością. Pradera przyznaje, że można odnieść do narodu pojęcie suwerenności jako atrybut zwierzchności i pełni. Nie godzi się on jednak na wywodzony od Rousseau polityczny jego sens (bliski także szkockim i angielskim zwolennikom koncepcji boskiego uprawnienia króla, jak Jakub VI/I Stuart i sir Robert Filmer, którzy przekonywali, iż władza króla pochodzi bezpośrednio, a nie za pośrednictwem całej wspólnoty narodowej, od Boga), lecz tylko na sens społeczny. Co innego (na gruncie metafizyki) Byt absolutny, a co innego byt stworzony, więc ograniczony; co innego w polityce suwerenność, a co innego absolutyzm. Tylko Bóg jest Bytem absolutnym, toteż i tylko Jego suwerenność jest absolutna, więc nieograniczona. Ani król, ani naród nie spełniają tych warunków. I polityczna suwerenność króla, i suwerenność narodowa jako suwerenność społeczna muszą zatem być podporządkowane władzy i normom wyższym i ją poprzedzającym: suwerenności duchowej Kościoła i zasadom prawa naturalnego jako nie „papierowym”, jak liberalne gwarancje konstytucyjne, lecz organicznym i naturalnym. Demokracja nie jest tylko gorszą czy zepsutą formą ustroju, to wręcz coś, co nie wyczerpuje znamion bytu. „Trucizna demokratyczna” musi być przeto usunięta z państwa, ponieważ jest złem: psuje naród i narusza godność człowieka. To zło nie ma nic wspólnego, wbrew propagandzie zwolenników demokracji, ze społecznym postępowaniem: przeciwnie – zasady demokratyczne nie tworzą ładu politycznego, który postulują, tylko stan

zacofania społecznego, tożsamy właściwie z przedcywilizacją: „demokracja i prawo dżungli są tym samym” (Pradera, 1941, s. 194).

Być może najbardziej kompletną i usystematyzowaną krytykę demokracji z prawicowej perspektywy przeprowadził francuski rojalista narodowy i intelektualny lider Action Française – Charles Maurras, który żył już w systemie długotrwałej i ugruntowanej demokracji parlamentarnej (w III Republice Francuskiej). Teoretyk „nacjonalizmu integralnego”, czyli dopełnionego przez monarchizm, wychodził od nieproblematycznej w zasadzie dla nikogo definicji demokracji jako rządu większości ludu albo wynikającego ze zsumowania woli indywidualnych. Wobec tego „w idealnej demokracji wszystkie akty prawodawcze lub administracyjne powinny wiernie i wyłącznie wyrażać sumę tych aktów woli, które, aby je dobrze zsumować, powinny być traktowane jako równe, niezależnie od jakichkolwiek różnic ich wartości”, toteż „w istocie demokracja zbudowana jest na systemie równej politycznej wartości jednostek” (Maurras, 2020, s. 483). Na poziomie „technicznym” – demokratycznej praktyki politycznej – demokracja jawi się Maurrasowi jako rząd liczby, to znaczy faktycznie niekompetencji. Sfalsyfikowanie rojeń Rousseau o odnalezieniu – niesprowadzalnej do czyjejkolwiek woli partykularnej i godzącej równą wszystkim innym wolność każdego indywiduum – „woli powszechnej”, doprowadziło do zagarnięcia suwerenności ludowej przez partie polityczne, czyli interesowne kliki, dla których jednakowoż fikcja reprezentatywności wyrażana atomistyczną zasadą: „jeden człowiek – jeden głos” jest niesłychanie wygodna, albowiem uniemożliwia organicznym siłom narodu przeciwstawienie się sprawnej maszynerii aparatów partyjno-wyborczych. Wskutek tego: wybory mogą nawet wyrazić dokładną sumę interesów jednostkowych, ale nie interesu ogólnego narodu, który zawiera w sobie zawsze myśl o przyszłości nieznanej sumie wyborców. Poza tym, dając prawo wyborcze każdemu, nieuchronnie ryzykuje się obdarzenie prawem decydowania o losach ojczyzny nie tylko patriotów, ale i wszelkiej odmiany apatrydów. Nie znaczy to, że Maurras odrzuca ideę reprezentacji i procedurę głosowania dla jej wyłonienia. Pragnie nawet, aby wyborców było więcej, opowiada się jednak za tzw. głosowaniem rodzinnym, czyli głosowaniem ojców rodzin w imieniu takiej liczby dzieci, jaką posiadają, aby dać im przewagę nad mężczyznami bezdzietnymi, podatnymi na polityczne awanturnictwo. Chce także, aby głosować mogły kobiety, przynajmniej niezamężne, których interesy nie mieszają się z interesami domowymi

(przypomnijmy, że w III Republice kobiety nie miały prawa głosu, a przyznał je im dopiero projekt konstytucyjny Państwa Francuskiego pod rządami marszałka Pétaina, faktycznie zaś uczyniła to IV Republika). Nie odrzucając bynajmniej idei reprezentacji dla społeczeństwa organicznego i hierarchicznego, nakazuje Maurras porzucić charakterystyczną dla demokracji indywidualistycznej metodę głosowania równościowego. Zło głosowania opartego na sumie równych, lecz zatomizowanych jednostek polega na tym, że zgromadzenie wyłonione w ten sposób pragnie decydować o kierowaniu państwem, czyli o tym, czego nie jest zdolne rozumieć: nie o przedstawicielstwie tylko, ale i o rządzie (Maurras, 2020, s. 483 i 489).

Nawet niewielka dawka „demokratycznej trucizny” (to ulubione powiedzenie Maurrasa zaczerpnięte od angielskiego mistrza konserwatywnej jurysprudencji, sir Henry’ego Sumnera Maine’a) może zniszczyć kwitnące państwo, czego przykładami są Ateny i... Rzeczpospolita Polska:

Starożytne Ateny miały znakomitą energię. Nowożytna Polska była krajem pełnym wigoru. Ateny, Warszawa, były [jednak] ofiarami demokratycznego zatrucia. Jego dawka była bardzo słaba, skoro ani ateńscy niewolnicy, ani polscy poddani nie posiadali praw politycznych. A zatem, zwykła tłuszcza, która stała się prawem, oraz konstytucyjna fikcja, z której często drwiła rzeczywistość, były dość silne, aby te dwie rasy, warte o wiele więcej niż ich zaborcy, wydać na pastwę wojny domowej i w końcu władzy obcych (Maurras, 1919, s. 10).

Demokracja jest „niekompatybilna” tyleż z interesem narodowym, co z ładem społecznym, gdyż niszczy ciała pośredniczące. W przeciwieństwie do ancien régime’u, który stanowił kompozyt rozmaitych bytów (stanów, korporacji, prowincji), różniących się wartością, rolą i funkcją,

klasyczni liberałowie oraz ich anarchiczne i demokratyczne potomstwo, zrodzone z 1789 roku, wyznawali, że każdy człowiek jest tyle wart co inni i tym uzasadniali również zniesienie rang społecznych, zrzeszeń zawodowych, zniesienie jakiegokolwiek zróżnicowania praw prowincji, miast i rodzin (Maurras, 2020, s. 477).

Na Janusowe oblicze demokratycznego (anty)państwa składają się omnipotencja w sferze przedpolitycznej i impotencja w politycznej:

Rząd liczby prowadzi do dezorganizacji państwa. Z konieczności niszczy wszystko, co go powstrzymuje, wszystko, co odróżnia się od niego: religię, rodzinę, tradycję, klasy, wszelkiego rodzaju organizacje. Każda demokracja

izoluje i osłabia jednostkę, rozwija zaś państwo poza właściwą mu sferą działania. Natomiast w sferze, w której państwo powinno być królem, pozbawia je kompetencji, energii, wreszcie życia (Maurras, 1919, s. 7).

Jest to całkowite odwrócenie właściwego porządku rzeczy, w którym – zgodnie z właściwie rozumianą zasadą pomocniczości (subsydiarności) – państwo pozostawia mniejszym organizmom społecznym jak najszerzą inicjatywę w realizowaniu ich zadań i potrzeb, samo natomiast skupia się na sferze *stricto* politycznej, która przerasta możliwości ciał niższego rzędu. Można powiedzieć, że państwo powinno być „minimalne” w sferze społecznej, a „maksymalne” w sferze politycznej. W demokracji dzieje się inaczej:

w państwie, które, dostało się pod władzę demokracji jego naturalne atrybuty (polityczne, dyplomatyczne, militarne) stopniowo zanikają, a zamiast nich pojawiają się nowe. Najpierw zarządzanie szpitalami i szkołami, skup dzieł sztuki, zarząd kościelny, handel tytoniem i zapalkami, a wkrótce pewnie winiarstwo i piekarstwo (Maurras, 2020, s. 485).

Wyjąwszy republiki (Szwajcaria i Stany Zjednoczone), które zanim stały się federacjami, a były najpierw luźnymi konfederacjami, republiki demokratyczno-parlamentarne są scentralizowane, zbiurokratyzowane i zetatyzowane, a „kiedy Państwo staje się wszystkim – przestaje być czymkolwiek” (Maurras, 2020, 501).

Ujęcie problemowe pojęcia

Maurras, jeśli nawet nie był pierwszym, który to dostrzegł, to w każdym razie pierwszym, który silnie podkreślał, że demokracja ma rys plutokratyczny, bo władzę sprawuje w niej pieniądz. „On jest arbitrem demokracji, bo bez niego jej władza zanika i popada w chaos”, bo wybory są kosztownym przedsięwzięciem, pieniędzy potrzebują tedy (na reklamowanie kandydatów i agitację) uczestniczące w nich i rywalizujące partie. Pieniądzy potrzebuje prasa, która uprawia propagandę na rzecz tego lub innego komitetu wyborczego; są one ważne także w procesie legislacyjnym, kiedy firmy zainteresowane koncesjami, zamówieniami publicznymi, ulgami podatkowymi etc. potrzebują głosów parlamentarzystów i ministrów, korumpując ich i generując raz po raz gigantyczne afery

finansowe. Paradoksalnie plutokracja wprowadza do demokracji pierwiastek oczywistej nierówności, ale jest to nierówność najgorsza z możliwych. Nieuchronną konsekwencją demokracji politycznej jest demokracja społeczna i państwo socjaldemokratyczne, a to oznaczać musi zarówno niewolę, jak i zubożenie wszystkich; „ideał demokratycznego postępu chce uczynić z obywatela nie tylko swego rodzaju biednego państwowego rentiera, ale państwową sierotę i chłopą pańszczyźnianego”. Na pozór wizja egalitarna może być kusząca, ale jest ona zawsze zwodzeniem ludu, wydobywanym przez konserwatystów, skłonny wręcz orzekać, że demokracja to nie tylko zło, ale i śmierć, nie tylko zło doczesne, korumpujące społeczeństwo, ale i zło duchowe, apokaliptyczne. „Nie ma innego wyjścia z tego zakłętego kręgu jak tylko poprzez zastąpienie autorytetu z wyboru przez autorytet z urodzenia oraz prawa wyborczego przez prawo dziedziczne” (Maurras, 2020, s. 485 i 487).

W odróżnieniu od konserwatystów dodających do swego samookreślenia przymiotnik „liberalny”, bo przeprowadzających linię demarkacyjną pomiędzy (potępianą) demokracją a (co najmniej tolerowanym) liberalizmem, Maurras jest myślicielem nie tylko antydemokratycznym i antyegalitarnym, ale i antyliberalnym. Liberalizm czyni w jego przekonaniu „Wolność zasadą kardynalną, podług której wszystko musi być zorganizowane i w świetle której wszystko musi być osądzane”; faktycznie jednak znosi on „wszystkie wolności” i „równa się despotyzm”. Na płaszczyźnie religijnej przybiera postać sofizmu: „żadnej wolności przeciwko wolności”, który pozwala wypędzać z kraju kongregacje zakonne, separować Kościół od państwa i stwarzać Mu rozmaite przeszkody w misji ewangelizacyjnej, czyli deptać „wolność zdefiniowaną, rzeczywistą i praktyczną” w imię Wolności abstrakcyjnej (Maurras, 1919, s. 3–4). Na płaszczyźnie ekonomicznej leseferystyczny dogmat wolnego handlu doprowadził już w 1791 r. do odebrania rzemieślnikom i robotnikom wszystkich praw korporacyjnych związanych z naturą ich zawodu, tudzież warunkami pracy i płacy; fikcja „wolnej gry sił”, służąca wyłącznie interesom pracodawców, obróciła się znów przeciwko wolnościom ustalonym, rzeczywistym i praktycznym, niszcząc przy okazji naturalny ład społeczno-ekonomiczny. Wreszcie, na płaszczyźnie politycznej, proklamowana w Deklaracji praw człowieka i obywatela zasada wolności jednostki przyniosła tyranię większości, niszcząc wszelkie wolności partykularne stanów, miast i prowincji.

Kardynalnego fałszu demokracji nie jest w stanie zmyć jej deklaracyjna chrystianizacja w postaci tzw. demokracji religijnej, głoszonej na początku XX wieku przez jedną z pierwszych grup chadeckich o nazwie Sillon („Bruzda”). Jej charyzmatyczny przywódca Marc Sangnier usiłował nie tylko łączyć chrześcijaństwo z demokracją, a katolików z Republiką, ale i posuwał się do akceptacji inspirowanej ideologią wolnomularską Deklaracji praw człowieka i obywatela, dopatrując się w dziele Rewolucji ducha... chrześcijańskiego. W końcu zaczął uważać demokratyzm nie tyle już za możliwy do pogodzenia czy wypływający z chrześcijaństwa, ile za miarę wartości chrystianizmu, czego oczywistą konsekwencją było potępienie Sillon przez papieża św. Piusa X w 1910 r. Maurras natomiast trzymał się ściśle wykładni pojęcia „demokracja chrześcijańska” autoryzowanej przez Leona XIII w encyklice z 1901 r., odrzucającej jego sens polityczny. Przypominając papieską dystynkcję pomiędzy demokracją rozumianą jako rząd ludu oraz bardziej subtelnym znaczeniem jako ducha demokratycznego w społeczeństwie, dowodził, że papież wyklucza sens pierwszy jako niedozwolony dla demokracji chrześcijańskiej, drugi natomiast aprobuje jako „chrześcijańską akcję społeczną” na rzecz klas uboższych. Demokracja w pierwszym sensie jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem, bo sama ideologia demokratyczna stanowi *sui generis* (świecką) religię, która uprawia kult fałszywego bożka – Demosu.

Zainspirowani krytyką demokracji u Maurrasa byli myśliciele tworzący (na czele z Antóniem Sardiną) portugalski, metapolityczny ruch narodowo-monarchistyczny pod nazwą Integralizm Luzytański, nawiązujący również do rodzimej myśli tradycjonalistycznej. Odrzucali oni liberalne pojęcie państwa, ufundowane na antropologicznym indywidualizmie, przekładającym się politycznie – metodą głosowania powszechnego – na demokrację parlamentarną, uznając, że oparta na nim reprezentacja polityczna w demokracji jest fikcyjna i kreuje pasożytniczą klasę polityczną wyalienowaną od społeczeństwa, uzależnioną natomiast od masonerii. Demokrację postrzegali oni jako destrukcję ładu społecznego i triumf mierności, negując podobieństwo demokracji eksponującej naturalną dobroć człowieka oraz problematyczność społeczeństwa do katolicyzmu i cywilizacji chrześcijańskiej akcentujących grzech pierworodny i wzniosłość zbiorowości powstrzymującej od czynienia zła i karzącej, wprowadzającej prawowite porządek i władzę. Antynomię demokracji

i chrześcijaństwa wyostrza też kolumbijski reakcjonista Nicolás Gómez Dávila, który w demokracji postrzega antropoteistyczną odmianę gnozy.

Jeszcze radykalniejszą od maurrasowskiej postać antydemokracji reprezentuje włoski teoretyk tzw. tradycjonalizmu integralnego, odwołujący się do prehistorycznej Tradycji pierwotnej Julius Evola. Rozpoznaje on plebeizm, bunt przeciwko rzeczywistej i zgodnej z naturą hierarchii, tak w demokracji, jak i innych historycznych i współczesnych postaciach egalitaryzmu (liberalizm, radykalizm, socjalizm, komunizm, bolszewizm, amerykańizm). Kolejne stopnie tego samego zła, przygotowujące nadejście następnych etapów w jednokierunkowym procesie upadku, zredukowały narody do poziomu labilnej masy, rozpraszającej się we wszelkich kierunkach. Ów proces upadku, zapoczątkowany przez nowożytny humanizm, reformację i laicyzujący politykę makiawelizm, po przejściu przez moment zwrotny rewolucji francuskiej, jest identyczny z gnostyckim buntem „materii” przeciwko „duchowi”. To amorficzna „materia” (*demos*, *plebs*) burzy się i odkształca formę (hierarchiczne państwo, *imperium*), czego ostatecznym skutkiem jest oddanie się człowieka w niewolę „złotego cielca” ekonomizmu, który panuje i w komunizmie, i w amerykańizmie (Evola, 1993, s. 11).

Istotną a niuansującą korektę do totalnego zanegowania demokracji przez Maurrasa wprowadził jego uczeń Jean Madiran. Zarzucił on Maurrasowi nieuwzględnienie różnicy pomiędzy demokracją klasyczną a demokracją nowoczesną oraz stawianie obu tych porządków na jednej płaszczyźnie. Demokracją klasyczną Madiran nazywa tę,

która istniała zawsze lub prawie zawsze, którą – w sensie względnym oczywiście – można nazwać *odwieczną*: polega ona na sposobie WYZNACZANIA ludzi sprawujących władzę. Z desygnowaniem tych, którzy będą rządzić, przez tych, którzy będą rządzili, dokonywanym według różnych zasad wyborczych, spotkać się możemy w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich okresach historii. [...] Liczba i kwalifikacje wyborców były różne, bo istniało wiele ustrojów „mieszanych”, łączących w różnym stopniu system demokratyczny z systemem arystokratycznym. Czysta demokracja klasyczna polega na tym, że wszystkie władze państwowe są bezpośrednio lub pośrednio, na określony czas, obsadzone w drodze wyborów przez obywateli, z których każdy posiada prawo wyborcze (Madiran, 2020, s. 68).

Demokracja nowoczesna, pojawiająca się w 1789 r., różni się od klasycznej z trzech powodów. Po pierwsze, wybieranie rządzących przez rządzonych jest w niej uważane za jedynie słuszny sposób ich

ustanawiania, natomiast wszystkie inne sposoby, jak dziedziczenie czy nominacja, a zatem i ustroje inne niż demokratyczne, uważane są za niedopuszczalne, z gruntu niemoralne i niesprawiedliwe. Po drugie, wybór rządzących przez rządzonych jest w demokracji nowoczesnej uznawany również za jedyną podstawę prawowitości władzy. Sposób desygnacji rządzących został tu celowo pomieszany z ich legitymownością, a ona sprowadzona wyłącznie do metody demokratycznej, tak jakby ta arbitralnie wyróżniona metoda oraz prawowitość stanowiły jedną i niepodzielną całość. To zaś oznacza, że wszelka suwerenność odwołująca się do innego źródła jest zdelegitymizowana i stanowi tyranię, a jedyną zasługującą na uznanie jest tylko ta suwerenność, która opiera się na woli ogółu, co jawnie proklamowała rewolucyjna Deklaracja praw człowieka i obywatela. Po trzecie wreszcie, konsekwencją poprzednich zasad jest to, że władza w demokracji nowoczesnej staje się nieograniczona. Nikt – jak to przecież podkreślał Rousseau – nie może ograniczać władzy ludu, a zatem może on czynić, cokolwiek zechce. Oczywiście, w praktyce zapędy demokratycznej władzy hamują różne czynniki: zwyczaje i nawyki, przeciwstawne poglądy, sprzeczne interesy, ale żadne z nich nie wynikają z zasad stojących ponad demokracją, zaś ona stara się je obejść lub nawet znieść przez nieustanną demokratyzację społeczeństwa.

Nie czyniąc dystynkcji pomiędzy demokracją klasyczną a nowoczesną, chrześcijańscy antydemokraci winni są, zdaniem Madirana, analogicznego do chrześcijańskich demokratów błędu poznawczego i praktycznego. Tak jak drudzy zaprzepaścili szansę chrystianizacji demokracji od wewnątrz, ponieważ skapitulowali przed jej laicyzmem, uznając pochodzenie władzy od ludu za źródło jej legitymizacji, tak pierwsi nie podjęli nawet próby chrystianizacji demokracji od zewnątrz, to znaczy przez samą swoją postawę, sprzeciwiając się w równym stopniu demokracji klasycznej, co nowoczesnej. Odrzucili demokratyczną formę rządu na poziomie techniki i dobra publicznego (w czym, zdaniem Madirana, czasami mieli rację, czasami zaś nie), natomiast nie akcentowali zagrożeń ze strony ideologii demokratycznej dla moralności. Z kolei, krytykując w równym stopniu koncepcję demokracji chrześcijańskiej i laickiej, posuwali się do (niesłusznego) uznania demokracji chrześcijańskiej jako swoistej herezji, podczas gdy herezją może być nazwana jedynie ideologia demokratyczna, która na miejscu Boga

stawia lud w roli najwyższego Suwerena. O tyle miał rację Maurras, pisząc, że „demokracja oznacza zło i śmierć”, o ile myślał o d e m o k r a c j i n o w o c z e s n e j. Korekta wychodząca od „neutralności” nauki społecznej Kościoła względem formy rządu, której wybór pozostawiony jest upodobaniom i koniecznościom każdej konkretnej wspólnoty, powinna zatem polegać na uznaniu, iż dopuszczalna jest także forma demokratyczna (w sensie klasycznym), choć może ona podlegać krytyce.

Na tej płaszczyźnie ma prawo się usytuować Maurrasowska krytyka demokracji (klasycznej) we Francji. Nie jest to poziom powszechnej doktryny moralnej. Jest to stanowisko, które można określić jako „doktrynalne” tylko przez analogię, gdyż nie chodzi w nim o ogólną prawdę, odnoszącą się do wszystkich krajów i epok, ale o konkretną prawdę dotyczącą konkretnych czasów i konkretnego narodu. (...) Prawdą jest, że demokracja, której sprzeciwiał się Maurras jako polityk, była demokracją nowoczesną, udającą demokrację klasyczną. Jako taka oznaczała więc zło i śmierć. Ale to nie polityka, w tym sensie, w jakim jest czymś różnym od moralności, mogłaby dostatecznie dowieść tego uniwersalnego twierdzenia (Madiran, 2020, s. 98–99).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Konserwatywne krytyki demokracji są rozległe i dogłębne, a także wielopłaszczyznowe. Można wyróżnić trzy poziomy interpretacji: m e t a - p o l i t y c z n y, dotyczący zasad pierwszych – ontologicznych i antropologicznych, fundujących mentalność demokratyczną; poziom *stricte* p o l i t y c z n y, analizujący instytucje i mechanizmy ustroju demokratycznego oraz ich ujemne, zdaniem konserwatystów, konsekwencje dla społeczeństwa i państwa; oraz poziom t e o l o g i c z n y, na którym dokonywana jest krytyka demokracji z transcendentalnego punktu widzenia.

Na poziomie metapolitycznym konserwatyści podejmują krytykę idei umowy pierwotnie wolnych i równych jednostek, żyjących w przedspołecznym „stanie natury”, jako rzekomego źródła społeczeństwa, państwa i prawa oraz jedynej legitymizacji władzy, a także proklamowanej przez rewolucję zasady suwerenności ludu (ewentualnie narodu, jeśli „lud” jest utożsamiony czy też ścieśniony do ludności konkretnego państwa). Odrzucają również koncept równości (zwłaszcza politycznej) ludzi oraz uzasadniającą ją ideologię egalitaryzmu, nazywaną

też „plebeizmem”, jako „nienaturalną”, to znaczy sprzeczną z faktyczną nierównością ludzi pod wieloma względami, a w konsekwencjach prób zastosowania – prowadzącą do stagnacji i zniewolenia. Krytykują wreszcie indywidualistyczną antropologię liberalną, uznawaną za sprzeczną ze wspólnotowym i solidarystycznym charakterem więzi społecznych, uniemożliwiającą poszukiwanie dobra wspólnego oraz sprzeczną z interesami ogólnymi społeczeństwa. W najbardziej radykalnej wersji krytyki (jak u Bonalda czy Pradery) demokracji odmawia się ontologicznego statusu bytu realnego, uznając ją za „niebyt”, czyli defekt bytu.

Na poziomie ściśle politycznym głównymi tematami krytyki są: niekompetencja i panoszenie się miernoty w reżimach demokratycznych; „demokracja numeryczna”, nazywana też rządem liczby, jako konsekwencja zasady egalitaryzmu wyborczego; chaos i niestabilność rządów parlamentarnych, uzależnionych od ciągle zmiennych większości, a jednocześnie dążenie parlamentów do nadrzędności nad władzą rządową i jej drobiazgowo kontrolowanie, utrudniające rządzenie i realizowanie długofalowych celów; partyjniactwo i kierowanie się przez polityków demokratycznych interesem partii, a nie państwa, prowokujące rozstrój instytucji państwowych, a niezgodę pośród obywateli stających się „partyzantami” partii, wzajemnie się nienawidzącymi; demokratyczny absolutyzm, czyli pryncypialne odrzucanie współistnienia instytucji niedemokratycznych (niepochodzących z wyborów powszechnych) w państwie, które mogłyby moderować zapędy do demokratyzowania wszystkiego, również poza sferą ściśle polityczną, a więc sfery społecznej, rodziny, kultury, gospodarki, a nawet armii i Kościoła; ciągle wzrastająca onnipotencja państwa, centralizm, monstrualna *elephantiasis* biurokracji i etatyzm, z drugiej zaś strony atrofia funkcji naturalnych i koniecznych państwa; anarchia moralna i społeczna, płynące z permisywizmu i braku promocji cnót w systemach demokratycznych (wbrew wskazaniu Monteskiusza, iż to właśnie surowa cnota winna być zasadą demokracji, skoro ludowi nie dostaje zarówno honoru, będącego zasadą rządu monarchicznego, jak i umiarkowania, niezbędnego w ustroju demokratycznym). Wielu konserwatystów dostrzega także, że – łagodzona nadopiekuńczością – tyrania demokratyczna (państwa nad społeczeństwem i większością nad mniejszościami) jest wstępem do socjalistycznego, a ostatecznie nawet komunistycznego zniewolenia.

Na poziomie teologicznym konserwatyści krytykują demokrację chrześcijańską (chadecję), akcentując sprzeczność demokracji z chrześcijaństwem, oraz postrzegają demokrację jako rodzaj gnostyckiego zamroczenia umysłu albo herezji o charakterze antropoteistycznym, czyli stawiającej człowieka na miejsce Boga jako źródła moralności i prawa, tym samym zaś jako zło polityczne (wadliwy i niefunkcjonalny system), a także jako zło „pierwiastkowe”, moralne, a nawet metafizyczne („apokaliptyczne”).

Należy jednak podkreślić, że sami konserwatyści (i w ogóle prawnicy) dzielą się na tych, którzy uprawiają krytykę substancjalistyczną demokracji, która w demokracji postrzega zło esencjalne, nieusuwalne i „niereformowalne”, tkwiące w samej naturze przedmiotu, a nie będące jedynie przypadkowym i niekoniecznym atrybutem, nadto związane ze złą stroną samej natury ludzkiej; oraz na tych, którzy uprawiają krytykę akcydentalistyczną, dostrzegając wprawdzie wady demokracji, lecz przypisując im charakter niekonieczny, przygodny, wynikający z błędnego jej pojmowania lub wadliwości konkretnych instytucji, mając je przeto za uleczalne przy zastosowaniu odpowiednich rozwiązań w odniesieniu do samej demokracji (przez obudowanie instytucji demokratycznych instytucjami przeddemokratycznymi, zastąpienie demokracji indywidualistyczno-partyjnej demokracją „organiczną” reprezentującą stany i zawody). Pierwsi nawiązują do Platona postrzegającego demokrację jako błąd antropologiczny i epistemologiczny (tradycjoniści bądź reakcjoniści). Drudzy odwołują się raczej do rozważań Arystotelesa i możemy ich określić mianem konserwatystów umiarkowanych (niektórzy z nich mają inklinacje liberalne – oczywiście w znaczeniu liberalizmu arystokratycznego lub konserwatywnego).

BIBLIOGRAFIA

- Aparisi y Guijarro, A. (1874). *La Restauración*. W: A. Aparisi y Guijarro, *Obras*. T. IV: *Opúsculos*. Madrid: Impr. de Folgera.
- Bonald, L. de (1796). *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*. T. I. Constance.

- Bonald, L. de (2019). O rządzie przedstawicielskim. W: L. de Bonald, *O władzy najwyższej. Wybór pism*. Przeł. A. Węgrzyn. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Donoso Cortés, J. (1970). Carta al Cardenal Fornari. W: J. Donoso Cortés, *Obras completas*. T. II. Madrid : Editorial Católica.
- Evola, J. (1993). *Orientacje*. Przeł. B. Kozieł. Chorzów.
- Gómez Dávila, N. (2014). *Scholia do tekstu implicite*. Przeł. K. Urbanek. Warszawa: Furta Sacra.
- Maistre, J. de (1884). Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau «Sur l'inégalité des contitions parmi les hommes». W: J. de Maistre, *Œuvres complètes*. T. VII (s. 509–566). Lyon: Librairie Générale Catholique et Classique.
- Madiran, J. (2020). *Dwie demokracje*. Przeł. M. Jurek. W: J. Madiran, *Dwie demokracje. Wybór pism* (s. 78–189). Dębogóra: Wyd. Dębogóra.
- Maurras, Ch. (1919). *Libéralisme et libértés: démocratie et peuple*. Paris: Service de publications de l'Action française.
- Maurras, Ch. (2020). *Moje idee polityczne*. Przeł. M. Jurek. W: Ch. Maurras, *Przyszłość inteligencji i inne pisma* (s. 331–577). Dębogóra: Wyd. Dębogóra.
- Palmer, R.R. (1959). *The Age of Democratic Revolution: A Political History of Europe and Aerica, 1760–1800*. T. I. Princeton: Princeton University Press.
- Pradera, V. (1941). *El Estado Nuevo*. Madrid: Cultura Española.
- Rousseau, J.-J. (1948). *Umowa społeczna*. Przeł. A. Peretiatkowicz. Łódź: Marian Ginter.
- Tejado, G. (1868). *Toda la verdad sobre la presente crisis*. Madrid: Impr. de Tejado.
- Tocqueville, A. de (1976). *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Warszawa: PIW.
- Vázquez de Mella, J. (1980). *El tradicionalismo español. Ideario político y social*. R. Gamba (Red.). Buenos Aires: Ediciones Dictio.

Michał Rupniewski

Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0002-1701-5204>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.683>

Sfera publiczna a sfera prywatna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Podział na sferę publiczną i prywatną jest to koncepcyjne i praktyczne rozróżnienie, obecne w porządku liberalno-demokratycznym, według którego sfera publiczna obejmuje działania, instytucje i relacje podlegające prawu publicznemu, wymogom jawności oraz uzasadnieniu w kategoriach ochrony praw lub dobra wspólnego, natomiast sfera prywatna odnosi się do obszaru autonomii jednostek i grup, w którym decyzje i praktyki opierają się na dobrowolności, a związki i relacje nawiązywane są spontaniczne. Nie wymagają one publicznego uzasadniania, a mogą być ograniczane przez władzę tylko z ważkich powodów uzasadnionych publicznie.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Podział na sferę publiczną i prywatną jest ideą nowożytną. Początków można się doszukiwać w myśli Johna Locke'a, który sferę prywatną rozumiał jako obszar wyznaczony przez naturalne prawa (uprawnienia) jednostek do życia, wolności i mienia, sferę publiczną zaś wiązał z rządem istniejącym wyłącznie dla ochrony tych uprawnień. Myśl tę kontynuuje utylitarysta John Stuart Mill, wprowadzając zasadę autonomii jednostki i przekonanie, że rząd istnieje po to, by zapewnić warunki rozwoju. Ujęcie nowożytne odróżnia się od klasycznego republikanizmu, gdzie sfera publiczna posiada priorytet i przeciwstawiona jest prywatnie.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Punktem wyjścia analizy problemowej współczesnego ujęcia tytułowego zagadnienia może być myśl Johna Rawlsa. W jej ramach odróżnia się sferę publiczną regulowaną przez wymogi rozumu publicznego oraz sferę prywatną jako rządzoną

rozumami partykularnymi. Krytycy tego ujęcia zwracają uwagę na arbitralność, potencjalne wykluczenie czy nawet nieracjonalność praktyczną tego rozwiązania.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

W tekście wysunięta jest hipoteza, że krytyka liberalno-demokratycznego opiera się głównie na zbyt daleko idącym rozdwojeniem tożsamości człowieka na publiczną tożsamość obywatelską i prywatną tożsamość moralną. Proponuje się „korektę personalistyczną” tego myślenia, opierając się m.in. na myśli Edith Stein i Jacques’a Maritaina.

Słowa kluczowe: sfera prywatna, sfera publiczna, rozum publiczny, personalizm, solidarność

Definicja pojęcia

Składające się z trzech składników wyrażenie „podział na sferę publiczną i prywatną” nie jest łatwe do zdefiniowania. Najmniej problematycznym elementem jest tu słowo „podział”. Intuicja językowa podpowiada, iż mamy tutaj do czynienia z objęciem pewnej całości (materii czy elementów zbioru), która następnie ulega rozdziałowi na co najmniej dwie kategorie lub części. Zwykle rozdział ten opiera się na jakiejś zasadzie, czyli kryterium, według którego dany element całości przyporządkowujemy do określonej kategorii. W świetle tej intuicji podział na sferę publiczną i prywatną polega na tym, że z ogółu spraw ludzkich wyróżnia się takie, które przynależą do sfery prywatnej, oraz takie, które przyporządkowujemy sferze publicznej. Ze względu na specyfikę badanej materii sfery te można wyznaczyć jedynie w ogólnym zarysie. Może także być tak, iż różne aspekty tej samej rzeczywistości sytuują się w różnych sferach. W demokracji liberalnej jest tak np. z wychowaniem dzieci. Z jednej strony jest to domena rodziny, która ma szeroką swobodę kształtowania swoich wewnętrznych relacji i przestrzeń realizacji własnego systemu wartości. Z drugiej jednak strony młode pokolenie co najmniej od momentu podjęcia edukacji pozostaje pod nadzorem szeroko rozumianego państwa. Podział kompetencji jest tu zresztą przedmiotem zażartych sporów politycznych i filozoficznych. Wynika stąd także, że na próżno byłoby szukać uniwersalnej i kategorycznej zasady podziału między dwiema sferami. Pozostaje ona domeną ustaleń filozoficzno-politycznych, rozstrzygnięć ideologicznych oraz bieżącej polityki, nie zaś kwestią definicji.

Najważniejsze zadanie w definiowaniu podziału na sferę publiczną i prywatną sprowadza się zatem do określenia każdej z nich w sposób, który pozwala na różne warianty, zależnie od rozstrzygnięć w danym społeczeństwie. W filozofii polityki czy teorii społecznej sfera publiczna jest najczęściej ujmowana w kategoriach teorii działania komunikacyjnego i dyskursu publicznego, reguł publicznej deliberacji demokratycznej lub partycypacyjnych form podejmowania decyzji politycznych (Habermas, 2007). W takim rozumieniu oznacza ona pewną relację pomiędzy obywatelami a władzą oraz przestrzeń wspólnego namysłu nad ważkimi dla danej społeczności kwestiami. W pewnym kontraście do tego prawnicy konstytucjonaliści koncentrują się na specyfice prawa

publicznego, przeciwstawionego prawu prywatnemu, oraz na powołanych przez prawo publiczne instytucjach. W tym drugim, jurydycznym ujęciu „sfera publiczna” wyznaczona jest głównie przez czynniki prawne: specyficzną metodę regulacji, wyróżniony krąg adresatów instytucjonalnych (władze, urzędnicy) oraz inne niż u aktorów prywatnych, zasadniczo mniej dyskrecyjne, sposoby podejmowania decyzji (Michelman, 2012). Ważne znaczenie mają tutaj także wymogi jawności (transparentności procesów) oraz właściwego uzasadnienia decyzji, najczęściej przez odwołanie do ochrony praw jednostek lub jakichś wyróżnionych grup czy dobra wspólnego. Często także w kontekście jurydycznym wyróżnia się dobra społeczne generowane w sferze publicznej, nazywane właśnie „dobra publicznymi”. Przykładami takich dóbr są bezpieczeństwo narodowe lub świadczenia socjalne. Dla przedstawicieli teorii społecznej sfera publiczna to przede wszystkim swoista przestrzeń i reguły dyskursu, zaś dla prawników konstytucjonalistów to głównie polityki władz publicznych i dobra społeczne podporządkowane standardom prawa publicznego.

Pomiędzy zarysowanymi powyżej ujęciami występuje pewne napięcie. W pierwszym rozumieniu paradygmatycznym (choć już historycznym) przykładem ucieleśnienia sfery publicznej będą mieszkański salon i kawiarnia, gdzie odbywa się swobodna debata i krytyka społeczna lub artystyczna (por. Habermas, 2007, s. 101–122). Współcześnie rolę tę odgrywają, coraz bardziej kosztem innych mediów, platformy cyfrowe, co wiąże się z szeregiem problemów i pewnym kryzysem publicznej komunikacji. W ujęciu prawa konstytucyjnego sferę publiczną będą natomiast reprezentować takie miejsca jak sala sądowa, budynek parlamentu czy gmach urzędu administracji publicznej; sfera publiczna będzie wszędzie tam, gdzie obowiązują mniej lub bardziej sztywne reguły konstytucji, ustaw, regulaminów, a ludzie funkcjonują jako reprezentujący władzę publiczną urzędnicy (w szerokim sensie tego słowa, obejmującym też np. sędziów).

Podstawowe rozstrzygnięcie definicyjne, które należy poczynić, dotyczy zatem tego, czy sferę publiczną należy rozumieć przede wszystkim jako społeczną relację pomiędzy ludźmi deliberującymi jako obywatele obok lub równoległe do władz publicznych („sfera publiczna” w rozumieniu teorii społecznej), czy też przede wszystkim właśnie jako zbiór instytucji/osób działających według

reguł prawa publicznego i generujących na tej drodze dobra publiczne (sfera publiczna w rozumieniu prawa konstytucyjnego). Ta druga droga wydaje się nieodzowna na potrzeby tego hasła i nie może być pominięta. Wszak najważniejsze spory dotyczące granic sfery publicznej i prywatnej w demokracji liberalnej często pokrywają się ze sporami o zakres działania państwa czy też o naturę i pożądaną zakres dóbr publicznych. Nie oznacza to jednak, że kwestia reguł i praktyki publicznej deliberacji sytuje się poza sferą naszych zainteresowań, skoro instytucjonalne rozumienie sfery publicznej wiąże się także z publicznym uzasadnianiem decyzji i ich krytyką przez obywateli. Wobec tego sferę publiczną można zdefiniować jako działania, instytucje i decyzje podlegające prawu publicznemu, wymogom jawności oraz uzasadnieniu w kategoriach ochrony praw lub dobra wspólnego, skierowanemu do audytorium zainteresowanych obywateli.

Ponieważ sfera publiczna została zdefiniowana w kategoriach wymogów instytucjonalno-prawnych i powiązana z wymogiem publicznego uzasadnienia decyzji, definicja sfery prywatnej musi być analogiczna. A zatem, *per opposita cognoscitur*, obejmuje ona działania, relacje i decyzje, które nie podlegają bezpośredniej regulacji prawa publicznego, nie są związane z instytucjami publicznymi, a przez to nie dotyczą ich wymogi jawności i publicznego uzasadnienia.

Także i tutaj stoimy jednak przed pewnym istotnym wyborem dotyczącym definicji, gdyż wskazana jest zbyt ogólnikowa. W ramach tego, co powiedziano wyżej, możemy bowiem przyjąć wąskie lub szerokie rozumienie sfery prywatnej. W wąskim rozumieniu sfera prywatna utożsamiona będzie z „prywatnością”, czyli sferą ściśle osobistą czy intymną, często związaną na przykład z domem i rodziną, poufnymi rozmowami, cielesnością czy płciowością. Odwołujące się do tej sfery prawo do prywatności jest osobnym, szczególnym prawem zabezpieczonym choćby przez prawo konstytucyjne czy liczne akty praw człowieka. Wydaje się jednak, iż skoro sfera publiczna została zdefiniowana szeroko, a nasz podział jak dotąd jest dychotomią, zasadne wydaje się poszukiwanie koncepcji szerszej, która sferę prywatną ujmie w sposób wykraczający poza życie osobiste czy intymne, obejmując także to, co społeczne, a zarazem niepubliczne. Owo szerokie pojęcie sfery prywatnej obejmowałoby obok wspomnianej już prywatności także wszelkie spontaniczne

działania, związki i wspólnoty, w które jednostka angażuje się na zasadach dobrowolności, w kontekście pozainstytucjonalnym i na innej niż publiczno-prawna podstawie. Takie rozumienie jest zgodne z dominującym w liberalnej demokracji sposobem myślenia o relacjach władzy publicznej ze społeczeństwem. Wartością naczelną jest tu przecież autonomia jednostek oraz poszanowanie dla tworzonych przez nie na zasadzie wolnego wyboru związków, praktyk i społeczności. W paradygmacie liberalnym władza każdorazowo musi uzasadnić swoją ewentualną ingerencję w tak rozumianą prywatną przestrzeń jednostek. Na potrzeby rozważań przyjmuję zatem szeroką definicję sfery prywatnej, która obejmuje nie tylko relacje z osobami najbliższymi i wewnętrzną sferę myśli, ale także fenomeny takie jak rynek i kreowane w jego ramach wartości, jak również wszelkie niepubliczne organizacje i inicjatywy o charakterze niekomercyjnym.

Wobec powyższych ustaleń i wyborów definicyjnych, proponuję następującą definicję podziału na sferę publiczną i prywatną: jest to koncepcyjne i praktyczne rozróżnienie, obecne w porządku społeczno-politycznym liberalnej demokracji, według którego sfera publiczna obejmuje działania, instytucje i relacje podlegające prawu publicznemu, wymogom jawności oraz uzasadnieniu w kategoriach ochrony praw lub dobra wspólnego, natomiast sfera prywatna odnosi się do obszaru autonomii jednostek i grup, w którym decyzje i praktyki oparte są na dobrowolności, a związki i relacje nawiązywane są spontaniczne. Nie wymagają one publicznego uzasadniania, a mogą być ograniczane przez władzę tylko z ważkich powodów uzasadnionych publicznie.

Analiza historyczna pojęcia

W znaczeniu przyjętym w tym haśle podział na sferę publiczną i prywatną wykształcił się w ramach nowożytnej filozofii polityki i konstytucjonalizmu, przede wszystkim w nurcie liberalnym. Zawiazki tego paradygmatycznego dla demokracji liberalnej sposobu myślenia znajdziemy

w wieku XVII, w teorii umowy społecznej Johna Locke'a (1992). W myśl tej doktryny legitymacja władzy publicznej jest wyprowadzona ze zgody rządzonych, tworzących społeczeństwo obywatelskie i powołujących rząd (ang. *government*, w znaczeniu ogółu władz publicznych). Zadaniem rządu jest ochrona naturalnych praw jednostki – życia, wolności i mienia – na zasadach powiernictwa politycznego (ang. *fiduciary trust*). Owo powiernictwo oznacza, że jednostki powierzają rządowi kwestie związane z ich wykonywaniem, a odbywa się to w ich własnym interesie. W tym ujęciu sfera prywatna to sfera wolności, gwarantowana i zabezpieczona przez prawa jednostki. Sfera publiczna zaś to istniejące wyłącznie dla ochrony tychże praw podstawowych reguły i instytucje. Wynika z tego wyraźnie, że temu, co jednostkowe, a zatem prywatne, jednoznacznie przysługuje koncepcyjny i aksjologiczny priorytet. Pojęcia własności (*property*) i wolności (*liberty*) są na tyle szerokie, że obejmują także np. swobody religijne czy swobodę umów (a zatem pośrednio również swobodę działalności gospodarczej).

Ten sposób myślenia, który wszedł do krwiobiegu liberalnej demokracji i po dziś dzień stanowi o jej tożsamości (także w tym sensie, że odejście od niego można traktować jako przejaw kryzysu lub schyłku tejże demokracji), warto dla kontrastu zestawzić z historycznie wcześniejszym, klasycznym modelem republikańskim. Ten ostatni co prawda także w jakiejś formie zagościł w dyskursie liberalno-demokratycznym, lecz zdecydowanie na prawach gościa, czy nawet nieco egzotycznej alternatywy dla liberalnego głównego nurtu (mam tu na myśli np. prace Philippe'a Pettita). Filozoficzni republikańscy odwołują się przede wszystkim do starożytnego Rzymu i XVI-wiecznej Florencji, lecz jeśli odpowiednio zinterpretować myśl grecką, to już Arystotelesa można nazwać republikaninem. Kluczowym elementem jest tu przekonanie, że cnota etyczna, czyli indywidualna doskonałość charakteru, nabywana jest nie w drodze indywidualnego namysłu czy kontemplacji, lecz w drodze partycypacji we wspólnotowych praktykach politycznych. Podobnie jest z rozpoznaniem dobra. Jak pisze Pocock,

Arystoteles nauczał, że każda ludzka aktywność jest zorientowana na wartość, w tym sensie, że zmierza do jakiegoś dobra rozpoznawalnego na poziomie teoretycznym, że każde zorientowane na wartość działanie jest działaniem społecznym, w tym sensie, że jest realizowane przez ludzi w zrzeszeniu z innymi, oraz że *polis* czy republika jest zrzeszeniem, w ramach którego wszystkie

poszczególne zrzeszenia realizują swoje poszczególne cele (Pocock, 1975, s. 67, tłum. M.R.).

W tym modelu relacje pomiędzy sferą prywatną a publiczną są całkowicie odwrócone w stosunku do nowożytnego modelu Locke'a. Nie chodzi tu tylko o priorytet sfery publicznej nad prywatną (który Arystoteles przyjmował), lecz o coś głębszego – o przekonanie, że człowiek uzyskuje sobie tylko właściwą tożsamość moralną poprzez uczestnictwo we wspólnocie politycznej. Ten aspekt myśli Arystotelesa został zinterpretowany w sposób radykalny, nabierający charakteru wręcz egzystencjalnego, przez Hannah Arendt. W swoim ujęciu kondycji ludzkiej Arendt podkreśla różnicę znaczeniową dwu słów greckich – ζῷή (*zoe*) i βίος (*bios*). Zdaniem Arendt dla Greka tylko to drugie może stać się życiem prawdziwie ludzkim, wykraczającym poza dziedzinę naturalnej konieczności. Jest to życie czynne, życie polityczne (*bios politikos*). Jego aspektami są działanie (*praxis*), rozumiane jako czyny dokonywane w *polis* i dla *polis*, oraz mowa (*lexis*), rozumiana jako zabieranie głosu o sprawach publicznych pomiędzy równymi sobie (por. Arendt, 2000, zwł. s. 30–38, 56–65).

Na podstawie powyższych rozważań widać wyraźnie, iż model Locke'a, inkorporowany przez liberalną demokrację, jest odwróceniem modelu greckiego, który znajduje kontynuację w długiej tradycji myśli republikańskiej. Wedle tego modelu człowiek zawdzięcza swoją tożsamość i charakter moralny właśnie wspólnocie politycznej, poza nią zaś jest bytem podlegającym konieczności naturalnej, obdarzonym *zoe*, ale pozbawionym *bios*. U Locke'a jest dokładnie odwrotnie – człowiek posiada swoją nienaruszoną, indywidualną tożsamość już w stanie natury. Wyznaczają ją uprawnienia naturalne do życia, wolności i mienia, ale także kompetencja i legitymacja do karania przestępców (łamiących prawo natury). Uprawnienia te przysługują jednostce pierwotnie, a zatem dysponuje ona unikalną tożsamością moralną jeszcze przed zawarciem układu społecznego (dopiero w drodze umowy społecznej kompetencja karania przechodzi na władze publiczne). Człowiek jest zatem w pełni człowiekiem przed powstaniem państw, a umowa społeczna jedynie potwierdza jego normatywną tożsamość i nadaje mu określone ramy. Sfera publiczna (społeczeństwo obywatelskie i wyłoniony przez nie rząd) tylko zabezpiecza to, co istnieje

uprzednio, w sposób całkowicie od niej niezależny. U Arystotelesa sfera prywatna, domowa, również istnieje niezależnie od państwa i nie jest wytworem sfery publicznej; zarazem jednak (o ile zgadzamy się z interpretacją Arendt) ma charakter niewystarczający do tego, by nadać życiu prawdziwie ludzki sens, pozostaje niczym więcej jak tylko domeną naturalnej konieczności.

Różnica pomiędzy nowożytnym modelem Locke'a a klasycznym republikanizmem dotyczy nie tylko kwestii kondycji ludzkiej; ma także znaczenie instytucjonalne. Na przykład u Cycerona podstawową kategorią z zakresu dyskursu polityczno-prawnego jest pożytek publiczny, *utilitas rei publicae*. Pożytek publiczny przeciwstawiony jest prywatnemu – działaniu dla wąsko pojmowanego własnego interesu ze szkodą dla rzeczy wspólnych. Szczególnie wyraźnie przeciwstawienie to jest widoczne w *Mowach przeciwko Katylinie*. Hołdowanie prywatnej korzyści tak przez pretora Katylinę, który podburzał do wojny domowej wobec powszechnego zadłużenia w społeczeństwie Rzymu, jak i przez samych dłużników, z różnych powodów mających nadzieję na zniesienie długów (Cyceron, 1996, s. 65–71), jawi się jako siła destrukcyjna prowadząca potencjalnie do przemocy i rozkładu ładu prawnego. Cyceron demaskuje Katylinę i jego stronników nie tylko jako wrogów państwa, lecz jako tych, którzy podporządkowali rzeczpospolitą własnym namiętnościom, tworząc pozory troski o dobro wspólne, w rzeczywistości dążąc do prywatnych celów. Siebie samego filozof przedstawia jako strażnika dobra publicznego, który nie zawaha się narazić nawet na nienawiść współobywateli wobec niego, byleby tylko zapewnić, że żadne niebezpieczeństwo nie grozi ojczyźnie (Cyceron, 1996, s. 37). Motyw poświęcenia dla dobra wspólnego zyskał status toposu i przejawia się w różnych formach przez wieki. Jednakże, co dość wyraźnie widać, napięcie pomiędzy sferą (czy korzyścią) publiczną i prywatną ma tutaj zupełnie inny charakter niż w na wskroś nowożytnym myśleniu Locke'a. U Cycerona (a za nim wśród wielu) rzecz sprowadza się do osobistej cnoty oraz obowiązków wobec rzeczpospolitej. Problem rozdziału między dwiema sferami, w sensie przyjętym w tym tekście, w ogóle nie powstaje jako filozoficzny czy prawny problem do rozstrzygnięcia. Nie stawia się tutaj pytań o zasadę podziału w kontekście relewantnym politycznie. Chodzi natomiast o obronę tego, co wszystkim wspólne, zgodnie z wymogami cnoty.

Powyższa „wycieczka” do antyku miała na celu przede wszystkim wykazanie, że podział na sferę publiczną i prywatną w sensie najbliższym liberalnej demokracji jest do głębi nowożytny. Co prawda początków nowożytnych praw podstawowych można upatrywać także w doktrynie prawa naturalnego oraz średniowiecznych przywilejach szlachty, ale podział na dwie sfery nie rysuje się tutaj wystarczająco wyraźnie, choćby dlatego, że zasadniczy ton prawu feudalnemu nadaje prawo prywatne, nie zaś publiczne. Dlatego to właśnie protoliberalna myśl Locke’a stanowi istotową cezurę. Nie stanowi jednak ostatniego słowa. W naszej refleksji nad podziałem na sferę publiczną i prywatną powrócimy teraz do nowożytności, po to by ujrzeć doktrynę tegoż podziału w jej dojrzałej wersji. Mam tu na myśli wiek XIX. Jak zobaczymy w kolejnej sekcji poświęconej ujęciu problemowemu, dojrzałość nie oznacza w tym przypadku stabilności doktryny, lecz raczej zapowiedź wewnętrznych napięć, kryzysów, być może nawet schyłku w dobie współczesnej. W wieku XIX podział na dwie sfery uległ dalszej krystalizacji, co należy łączyć z wykształceniem się z jednej strony nowoczesnego, biurokratyzowanego państwa, z drugiej zaś dobrze ugruntowanej, autonomicznej sfery rynku, opartej na własności prywatnej i swobodzie umów, ale także na wolności słowa i swobodach religijnych. Także rodzina pozostaje rzecz jasna zasadniczo wolna od ingerencji. Oznacza to, iż wolne działania jednostek i formowanych przez nie spontanicznie społeczności i wspólnot, w tym wolna gra sił rynku, tworzą sferę prywatną. W sposób najczęściej dorozumiany, poza sferą publiczną, sytuują się także życie rodzinne oraz sfera intymnych przeżyć i głębokiej jednostkowej tożsamości, potencjalnie oddzielonej od tego, co społeczne. Sfera publiczna jest ograniczona i sprowadza się do instytucji, które mają zabezpieczyć porządek społeczny i warunki społecznego rozwoju, opartego przede wszystkim na aktywności w sferze prywatnej. Owe warunki to przede wszystkim bezpieczeństwo zewnętrzne, respektowanie praw własności, ochrona jednostek przed wyrządzanymi sobie nawzajem szkodami. Nie jest także wykluczona troska o podstawową infrastrukturę oraz w jakiejś przynajmniej mierze o los najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa czy grup mniejszościowych.

Kluczową postacią jest tutaj John Stuart Mill. Był on co prawda utilitystą, a zatem odnosił się polemicznie do praw naturalnych czy konstrukcji umowy społecznej. Zarazem jednak miał dość krytyczny

stosunek do klasycznego utilitaryzmu Benthama i pozostawał eklektykiem. Jego propozycja podziału na sferę publiczną i prywatną może być jednak prezentowana niezależnie od jej głębokiego uzasadnienia, które pozostaje utilitarystyczno-perfekcjonistyczne w swej naturze. W tym sensie podział na dwie sfery w ujęciu Milla może być traktowany jako kontynuacja i rozwinięcie stanowiska Locke'a. Rdzeniem koncepcji Milla jest dobrze znana zasada krzywdy. W myśl tej zasady

jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, [a] (...) jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych (Mill, 2005, s. 105).

Każda jednostka jest rozpatrywana osobno, jako powołana i zarazem uprawniona do swobodnego rozwoju własnej natury. Dlatego oprócz ochrony przed arbitralną ingerencją władzy potrzebna jest także

ochrona przed tyranią panującej opinii i nastroju; przed skłonnością społeczeństwa do narzucania za pomocą innych środków niż kary prawne swoich własnych idei i praktyk jako reguł postępowania tym, którzy się z nimi nie godzą (...) (Mill, 2005, s. 97).

W kontekście interesującego nas podziału na sferę publiczną i prywatną Mill dziedziczy locke'owskie przekonanie o prymacie tej ostatniej. Nowością jest tu natomiast konieczność zabezpieczenia praw jednostek (a zatem także grup mniejszościowych) przed innymi jednostkami, a zatem przed większością społeczeństwa.

W tym momencie doktryna Milla dotyka ważkiego problemu, mianowicie wykrystalizowania się tego, co można nazwać sferą społeczną. Jak dotąd zajmowaliśmy się sferą publiczną i prywatną, jak gdyby obowiązywała tu zasada *tertium non datur*, podczas gdy takowa nie ma tutaj zastosowania. Jak zwraca uwagę Hannah Arendt, właśnie nowożytność charakteryzuje się powstaniem tego, co społeczne, kosztem dawnej sfery publicznej, o której wspominałem wyżej, koncentrującej się na czynach i mowie w kontekście *polis*. Powstanie sfery społecznej wiąże się z procesem, w ramach którego kwestie ekonomiczne, traktowane dotąd jako sfera ściśle prywatna, „domowa”, stają się elementem wspólnego świata i zarazem nowej (zdaniem Arendt – zubożonej) sfery

publicznej. Własność przemienia się w kapitał, w przedmiot rynkowego obrotu, a co za tym idzie ekonomia staje się przedmiotem zainteresowania ludzi jako zrzeszonych w społeczeństwie, a nie jako prywatnych właścicieli domostw i majątków (Arendt, 2000, s. 75–77).

Niezależnie od tego, że nie podążamy w tym eseju w szczegółach za diagnozą Arendt, istnienie odrębnej sfery społecznej nie budzi wątpliwości. Jest to kwestia ogólna i kluczowa dla zrozumienia nowożytnego, liberalnego myślenia o państwie i społeczeństwie, co ma znaczenie do dziś dla funkcjonującego w porządkach liberalno-demokratycznych podziału na sferę publiczną i sferę prywatną. Jeżeli jednak spojrzeć na konstrukcję Milla jako na przykład paradygmatyczny, nie ma potrzeby wprowadzania trzeciej kategorii, czyli tego, co społeczne. Zdaniem Milla działania rządu są uprawnione, o ile dążą do z a b e z p i e c z e n i a warunków postępu społecznego. Są to zatem działania zmierzające do „dania zachęty działalności, energii, odwadze, oryginalności” (Mill, 1995, s. 54). Widać, że postęp społeczny nie ma być bezpośrednią troską rządu (tak byłoby w doktrynach socjalistycznych czy innych o etatystycznym rysie). Mill nie jest jednak dogmatycznym zwolennikiem państwa minimum w ujęciu libertariańskim i dopuszcza odstępstwa od zasady nieingerencji (*laisser-faire*), choć wymagający ciężar dowodu przenosi na rząd (Mill, 1966, s. 793). To on ma wprowadzać takie reguły i prowadzić taką politykę, która pozwoli na bezpieczne podejmowanie inicjatyw przez jednostki zasadniczo niezależne od rządu. Każdy ma bowiem prawo dążyć do szczęścia poprzez rozwój własnych potencjałów i łączyć się w tym celu z innymi. W tym sensie sfera społeczna, której powstanie słusznie odnotowuje i podkreśla Arendt, nie jest zubożoną sferą publiczną, jak chce ta autorka. Jest to raczej rozszerzona sfera prywatna – opiera się bowiem na zasadzie dobrowolności i zakazie wyrządzania krzywdy. Sfera ta posiada w doktrynie Milla priorytet, a podporządkowana jej sfera publiczna sprowadza się do stworzenia warunków rozwoju sfery prywatnej. W tym szerokim sensie sfera prywatna oznacza zarówno to, co intymne, wewnętrzne czy domowe, jak i to, co społeczne, o ile opiera się o zasadę dobrowolności i spontanicznego rozwoju osobowości.

Ujęcie problemowe pojęcia

Refleksję historyczną zakończyliśmy na Millu. Punktem wyjścia analizy problemowej niech będzie myśl Johna Rawlsa, którego bez wątpienia należy zaliczyć w poczet najważniejszych teoretyków liberalnej demokracji. Jego myśl można uznać za pewną syntezę idei liberalno-demokratycznej, której historycznych antenatów opisano w poprzedniej sekcji. Krytykę Rawlsa często traktować można jako krytykę samej liberalnej demokracji czy też propozycję reform i rewizji sposobu myślenia z głównego nurtu. Przedstawię zatem poglądowo wizję podziału sfery publicznej i prywatnej u Rawlsa oraz wybrane wątki krytyczne, wskazujące na wewnętrzne problemy liberalno-demokratycznego ujęcia podziału na sferę publiczną i prywatną.

Na początek podkreślić należy, że Rawls przyjmuje instytucjonalne rozumienie sfery publicznej, przez co bliżej mu do Michelmana niż do Habermasa. Jest on przekonany, iż to właśnie publiczne instytucje odgrywają w społeczeństwie demokratycznym szczególną rolę, jaką jest zapewnienie sprawiedliwości, powinny zatem podlegać szczególnym wymogom. Pomijając kwestię treści zasad sprawiedliwości w koncepcji Rawlsa, należy przede wszystkim powiedzieć, iż decyzje podejmowane na szczeblu publicznym winny odznaczać się potencjalną akceptowalnością przez każdego uczestnika społeczeństwa, przynajmniej na poziomie zgodności z konstytucją, przy czym każdy rozumiany jest jako wolny i równy innym obywatel (Rawls, 2012, s. 299). W tej formie powraca u Rawlsa idea umowy społecznej, w ramach której pytamy o rozumne uzasadnienie z wyidealizowanej perspektywy racjonalnego i rozumnego podmiotu będącego obywatelem.

Ideał publicznego uzasadniania prowadzi bezpośrednio do idei kluczowej dla rawlsowskiego rozdziału sfery publicznej i prywatnej, czyli do idei rozumu publicznego. Ten ostatni jest tu rozumiany jako „rozum równych obywateli którzy, jako pewne ciało zbiorowe, sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jedni nad drugimi, uchwalając prawa i poprawiając swoją konstytucję” (Rawls, 2012, s. 295). Rozum publiczny dotyczy zatem przede wszystkim stosunku władztwa, gdzie dla podległości wobec władzy publicznej nie ma alternatywy (poza emigracją z danego kraju), a posłuszeństwo zabezpieczone jest publicznie egzekwowalną sankcją. Ściślej rzecz ujmując, zadaniem rozumu publicznego jest

normowanie relacji pomiędzy obywatelami, gdy dotyczą one powszechnie wiążących decyzji mających aspekt jurydyczny. A zatem, choć wymogi rozumu publicznego będą np. nieco inne w przypadku zapisów konstytucji i sądownictwa konstytucyjnego, a inne przy zwyczajnej legislacji czy stosowaniu prawa przez administrację, to zawsze w ten czy inny sposób powinny spełniać test publicznego uzasadnienia. Istnieje określona klasa racji, które zdaniem Rawlsa nadają się na takie uzasadnienie. Są to przede wszystkim zasady podstawowej sprawiedliwości (samej treści zasad u Rawlsa nie trzeba tu dyskutować), włączając w to prawa podstawowe i wymogi słuszności, jak również zdrowy rozsądek i powszechnie przyjmowane wnioski nauki. Jest to oczywiście dość ogólne określenie tych racji, a szczegóły są przedmiotem zażartych sporów, którymi nie mogę się tu zająć. Dla naszych potrzeb wystarczy powiedzieć, że sfera publiczna, jeśli zastosować przyjętą w tekście definicję do koncepcji Rawlsa, charakteryzuje się właśnie tego typu, przynajmniej w ogólnym zarysie określonym, uzasadnieniem. Oznacza to, iż decyzje władz publicznych nie powinny odwoływać się np. wyłącznie do całościowego światopoglądu religijnego czy etycznego urzędnika czy prawodawcy. Powinny natomiast zapewnić równy status i autentyczną równość szans każdemu członkowi społeczeństwa, tak aby mógł być potraktowany jako w pełni kooperujący przez całe życie (por. Rawls, 2012, s. 48).

Można argumentować, iż tak ujęty podział pomiędzy sferą publiczną jest analogiczny do millowskiego i zakłada analogiczny podział pracy pomiędzy dwiema sferami. Zadaniem władz publicznych jest bowiem zapewnienie sytuacji, w której jednostki i tworzone przez nie zrzeszenia czy społeczności – a zatem sfera prywatna – cieszą się zasadniczą swobodą

przeprowadzenia własnych celów (...) z poczuciem bezpieczeństwa, które płynie z wiedzy, że gdzie indziej w systemie społecznym czyni się niezbędne korekty, by zachować sprawiedliwość tła" (Rawls, 2012, s. 364).

Innymi słowy zatem rząd ma zapewnić odpowiednie warunki dla rozwoju spluralizowanej sfery prywatnej.

Pomimo conceptualnej klarowności tego ujęcia, a może właśnie ze względu na nią, trudno nie dostrzec w rawlsowskiej propozycji szeregu problemów i napięć, co prowokuje do wielowątkowej i spluralizowanej krytyki. Pierwsze z ujęć krytycznych można usytuować „na lewo od

Rawlsa” i jest to krytyka feministyczna czy – szerzej – oparta na pojęciu tożsamości i różnicy. Choć zarówno Rawls, jak i wcześniej Mill dostrzegali problem nierówności płci, to żaden z nich nie zgodziłby się z tym, by zbiorową tożsamość płciową samą w sobie czynić przedmiotem polityczności, zgodnie z charakterystycznym dla drugiej fali feminizmu hasłem „to, co prywatne, jest polityczne”. Jako przykład krytyki takiego sposobu myślenia można wskazać jeden z artykułów Seyli Benhabib (1996). Benhabib pozostaje w swym myśleniu umiarkowana i wciąż nawiązuje do myślenia oświeceniowego, lecz mimo to argumentuje, że rawlsowski podział opiera się na zbyt wąskim i formalistycznym ujęciu rozumu publicznego. Może to prowadzić do reprodukcji wykluczenia strukturalnego – pewne istotne kwestie społeczne, w tym nierówności i ucisk, pozostają poza polem publicznej deliberacji, przez co nie mogą uzyskać instytucjonalnego remedium. Ten stan rzeczy zaś potencjalnie godzi w legitymację całego porządku prawnego liberalnej demokracji, ponieważ ukrywa rzeczywiste konflikty obecne w społeczeństwie demokratycznym (Benhabib, 1996, s. 77). Jeśli krytyka ta jest trafna, podział na sferę publiczną i prywatną traci swoją podstawową rację istnienia, jaką jest przecież właśnie legitymacja władzy.

Jako alternatywę dla Rawlsa Benhabib proponuje deliberatywny model legitymizacji demokratycznej, w którym granica między sferą publiczną a prywatną podlega ciągłemu krytycznemu renegocjowaniu w procesach inkluzywnej deliberacji (Benhabib, 1996, s. 69–74). Centralną rolę odgrywa tu zasada symetrycznej wzajemności i powszechnej inkluzji, która pozwala na artikulację partykularnych doświadczeń, grupowych tożsamości i normatywnych roszczeń jako potencjalnie relevantnych dla debaty publicznej. Legitymacja demokratyczna ma być silniej zakorzeniona w praktykach komunikacji i kontestacji, a nie w legalistycznie i odgórnie wyznaczonych granicach dyskursu. Można pytać, na ile tego rodzaju konceptualizacja pozostaje w zgodzie z fundamentalnymi historycznymi korzeniami nowożytnego podziału na sferę publiczną i prywatną, jakimi są przede wszystkim locke’owska idea powiernictwa politycznego i millowska zasada krzywdy. Choć niepodobna rozbudowywać odpowiedzi, warto zauważyć, że próby budowania polityczności na podstawie partykularnej grupowej tożsamości (np. Young, 2000) prowadzą do przeformułowania dobrze ugruntowanych stanowisk i przynajmniej potencjalnie – do zniesienia podziału na dwie sfery.

Przyjrzyjmy się teraz, dla kontrastu i z konieczności skrótowo, odmiennej krytyce, tym razem sytuującej się „na prawo” od Rawlsa. Współczesny przedstawiciel szkoły prawa naturalnego, John Finnis, argumentuje, że Rawlowskie rozróżnienie na rozum publiczny i sferę prywatną opiera się na arbitralnym rozróżnieniu rozumu publicznego i „rozumów niepublicznych” partykularnych zrzeszeń obecnych w pluralistycznym społeczeństwie. Zdaniem Finnisa Rawls bezpodstawnie wyklucza z dyskursu publicznego m.in. racje moralne oparte na metafizyce czy konkretnej religii, mimo że są one racjonalnie artykułowalne i nieodzowne dla uzasadniania także podstawowych norm politycznych, w tym praw człowieka. Wbrew Rawlowi Finnis utrzymuje, że każdy rozum praktyczny, w tym „rozum publiczny” musi być zakorzeniony w obiektywnych dobrach podstawowych oraz odwoływać się do pojęcia prawdy oraz reguł inferencji (Finnis, 2007, s. 6 i 4). Każde racjonalnie uzasadnione stanowisko już przez spełnienie tych kryteriów posiada charakter publiczny, o ile dotyczy kwestii sprawiedliwości i pokoju. Dlatego racjonalność praktyczna zakorzeniona w całościowym światopoglądzie nie wymaga dodatkowych operacji czy procedur, w szczególności poddawaniu testowi wzajemności, by mogła być uznana za akceptowalną (por. Finnis, 2007, zwł. s. 10–19). Mówiąc prościej: racjonalne uzasadnienie w ogóle i racjonalne uzasadnienie w sferze publicznej niczym istotnym się od siebie nie różnią. Dlatego proponowana przez Finnisa alternatywa polega nie na polityzacji tożsamości (a zatem również światopoglądu), jak było u Benhabib, lecz na odwołaniu się do rozumu praktycznego, który w klasycznym ujęciu greckim i średniowiecznym zdolny jest do ujęcia indywidualnych dóbr ludzkich i dobra wspólnego jako prawdy. Tym samym Finnis broni substancjalnej, prawnonaturalnej koncepcji racjonalności praktycznej (w tym politycznej) i prowadzenia dyskursu w imię społecznej przyjaźni, opartej jednak zawsze na konkretnych wymaganiach moralnych wobec jej uczestników.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Wydaje się, iż paradoksalnie obydwie opisane wyżej stanowiska krytyczne wobec liberalnego podziału na sferę publiczną i prywatną, to znaczy Benhabib (szerzej: feminizmu i teorii politycznej opartej na

tożsamości i różnicy) i Finnisa (szerzej: prawa naturalnego i teorii politycznej opartej na racjonalności i moralnym realizmie), bazują na tym samym aspekcie myśli Rawlsa. Ów błąd dotyka nie tylko tego konkretnego filozofa, lecz raczej wielu pokrewnych liberalno-demokratycznych doktryn podziału na sferę publiczną i prywatną. Polega on na tym, iż wraz z dzieleniem spraw ludzkich na dwie sfery dzieli się także na dwoje tożsamość człowieka. Ta dwojaka tożsamość bierze się w teorii Rawlsa z założenia, iż każda osoba posiada racjonalny plan życia i koncepcję własnego dobra, jednakże, jako wolna jednostka, każdy człowiek zdolny jest do tego, by swój plan czy koncepcję w każdej chwili zrewidować lub zmienić. Z tego zapewne racjonalnego założenia wyprowadza się jednak zbyt daleko idące wnioski. Każda osoba funkcjonuje bowiem w sferze publicznej jako wolny i równy obywatel, zaś w sferze prywatnej jako człowiek zaangażowany w konkretne praktyki moralne i pozapolityczne (Rawls, 2012, s. 66). Brakuje natomiast łącznika między tymi dwiema tożsamościami. Wobec tego sfera publiczna może być postrzegana albo jako narzucona z zewnątrz przez zdepersonalizowany system, albo, co gorsza, jako przeforsowana przez jakąś konkretną grupę społeczną, aktualnie mającą największy wpływ na sprawy publiczne. Przykładów mamy we współczesnym świecie aż nadto.

W ramach wniosków i rekomendacji godzi się zaproponować pewną strategię, która może zachować nowożytny, liberalno-demokratyczny podział na sferę publiczną i prywatną, a zarazem złagodzić problemy, wynikające, jak się wydaje, właśnie ze zbyt daleko idących wniosków Rawlsa co do dwóch sfer i tożsamości człowieka. Strategię tę można byłoby nazwać „personalistyczną korektą” w ramach doktryny liberalnej demokracji. Personalizm z jednej strony nie pozwala na upolitycznienie tego, co prywatne, jak chce choćby Iris Marion Young, gdyż kluczowy w społeczeństwie jest wysiłek znalezienia tego, co wspólne, a nie partykularne. Z drugiej jednak personalizm dąży do tego, by to, co publiczne, było zarazem tym, co osobowe, prawdziwie ludzkie, czyli sprzeciwia się także sztywnemu, „apriorycznemu” podziałowi na sferę publiczną i prywatną. Taki rozdział może bowiem potencjalnie prowadzić do oddzielenia państwa od człowieka żyjącego w nim jako pełnokrwista osoba moralna. Innymi słowy, personalizm poszukuje pogodzenia tego, co osobowe, z podległością władzy publicznej.

Kluczem do realizacji takiej strategii jest personalistyczne rozumienie wspólnoty, które według Edith Stein nie może powstać „tam, gdzie jakaś osoba staje wobec drugiej jak podmiot wobec przedmiotu, badając i na podstawie uzyskanego poznania „obchodzi się” [z nią] w sposób zaplanowany” (Stein, 2016, s. 268). Wykluczone jest zatem podejście pozbawione podstawowej międzyludzkiej solidarności. Wspólnota istnieje natomiast tam, „gdzie jakiś podmiot przyjmuje inny jako podmiot i nie staje wobec niego lecz żyje z nim i jest określony przez jego poruszenia witalne”, czyli utożsamia się z nim jako bliźnim (Stein, 2016, s. 268). Oznacza to zatem sytuację, w której interakcje międzyludzkie opierają się nie tylko na poszanowaniu praw, lecz także podstawowej solidarności w poszukiwaniu dobra wspólnego tam, gdzie jest to potrzebne.

Jeżeli jakaś wspólnota, na przykład naród zorganizowany w państwo, rzeczywiście w ten sposób funkcjonuje, można o takiej wspólnocie powiedzieć, że „żyje, odczuwa i działa” w tworzących ją członkach (Stein, 2016, s. 268). Jeżeli sfera publiczna może także być tego rodzaju wspólnotą, to może zarazem sferą życia prawdziwie ludzkiego w zespoleniu z innymi (por. Maritain, 1966, zwł. s. 51). Wymaga to jednak sytuacji, w której „człowiek całym swoim ja, ze wszystkim, czym jest albo co ma (...) wchodzi w skład społeczeństwa politycznego; stąd wszystko co robi w wymiarze społecznym i osobistym ma wpływ na kształt politycznej całości” (Maritain, 1993, s. 17). Jeżeli zatem chodzi o sferę publiczną, byłaby ona po prostu powiązana ze wspólnym życiem na szczeblu państwowym lub, jeżeli istnieje taka potrzeba, ponadpaństwowym lub trans-narodowym. Tak rozumiana sfera publiczna byłaby oddzielona od prywatnej na zasadzie subsydiarności oraz integralnego rozwoju człowieka pod jej rządami.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Przeł. A. Łagodzka. Warszawa: Aletheia.
- Benhabib, S. (1996). Toward a deliberative model of democratic legitimacy. W: S. Benhabib (red.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (s. 67–94). Princeton: Princeton University Press.

- Cycon, M.T. (1996). *Mowy przeciwko Katylinie*. Przeł. I. Żółtowska. Warszawa: Wydawnictwo „Alfa”.
- Finnis, J. (2007). On “Public Reason”. *Oxford Legal Studies Research Paper No. 1/2007*. DOI: 10.2139/ssrn.955815
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Przeł. W. Lipnik & M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maritain, J. (1966). *The Person and the Common Good*. Przeł. J.J. Fitzgerald. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maritain, J. (1993). *Człowiek i państwo*. Przeł. A. Grobler. Kraków: Znak.
- Michelman, F.I. (2012). Constitutions and the Public/Private Divide. W: M. Rosenfeld & A. Sajó (red.), *The Oxford Handbook Of Comparative Constitutional Law* (s. 298–318). Oxford: Oxford University Press.
- Mill, J.S. (1966). *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*. Przeł. E. Taylor. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mill, J.S. (2005). *Utylitaryzm. O wolności*. Przeł. A. Kurlandzka & M. Ossowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, J. (2012). *Liberalizm polityczny*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stein, E. (2016). *Filozofia psychologii i humanistyki*. Przeł. P. Janik SJ, M. Baran SJ, & J. Gaca. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Young, I.M. (2000). *Inclusion and Democracy*. New York–Oxford: Oxford University Press.

Filip Biały

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0001-5093-9081>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.677>

Demokracja agonistyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Demokracja agonistyczna jest perspektywą teoretyczną, która wskazuje na nieusuwalność konfliktu z polityki, usiłując przemyśleć z tej perspektywy warunki możliwości wolności i równości w ramach demokracji liberalnej i jednocześnie krytykując brak realnego zróżnicowania ideologicznego pomiędzy głównymi partiami politycznymi państw zachodnich.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Mimo iż kategoria agonu odwołuje się do antycznego, greckiego pojęcia współzawodnictwa, demokracja agonistyczna jako nurt teoretyczny wyłoniła się na początku lat 90. XX w., łącząc filozofię poststrukturalistyczną i marksizm zachodni z myślą polityczną Friedricha Nietzschego, Hannah Arendt i Carla Schmitta, odpowiadając zarazem na konsensualne i deliberatywne ujęcia demokracji, charakterystyczne dla momentu zakończenia zimnej wojny i związanych z nim postpolitycznych haseł „końca historii”.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Demokracja agonistyczna jest teorią heterogeniczną, skupiającą się na problemach podmiotowości w warunkach pluralizmu, kontestacji i hegemonii, a także praktycznych wyzwaniach dla demokracji liberalnej na poziomie państw narodowych oraz stosunków międzynarodowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Teoria agonistyczna, choć wyłoniła się w konkretnym kontekście historycznym, dostarcza użytecznych spostrzeżeń krytycznych, których

celem jest nie zakwestionowanie, lecz wzmocnienie instytucji demokracji liberalnej.

Słowa kluczowe: agonizm, konflikt, podmiotowość, hegemonia, poststrukturalizm

Definicja pojęcia

Demokracja agonistyczna jako perspektywa teoretyczna wyłoniła się na początku lat 90. XX w. W jej ramach usiłowano przemyśleć warunki możliwości zaistnienia pluralistycznego porządku politycznego, który sprzyjałby realizacji idei równości i wolności. W tym sensie agoniści próbują rozwiązać problem podobny do tego, który stawiał John Rawls, pytając o to, jak możliwe jest trwanie stabilnych i sprawiedliwych społeczeństw wolnych i równych obywateli w warunkach pluralizmu. Odpowiedź agonistów odrzuca konsensualną wizję polityki, znaną z prac Rawlsa i Jürgena Habermasa. Odrzuca jednak także wizję antagonistyczną, której wersje rozwijali myśliciele tak różni jak Thomas Hobbes, Karol Marks czy Carl Schmitt, upatrujący w otwartym konflikcie bądź jego ustawicznej groźbie naczelnej zasady organizującej społeczeństwa, państwa oraz relacje między nimi. Agoniści – w pierwszym rzędzie Chantal Mouffe, William E. Connolly czy Bonnie Honig – postulują zamiast tego wizję konfliktu oswojonego, poddanego kontroli reguł i instytucji, które pozostawać muszą jednak zawsze otwarte na zmianę. Budując swoją argumentację, sięgają do koncepcji Friedricha Nietzschego, Hannah Arendt, Antonia Gramsciego, Carla Schmitta, Michela Foucaulta, Jacques’a Derridy i innych autorek i autorów, przede wszystkim kojarzonych z tzw. filozofią kontynentalną. Kładąc nacisk na pluralizm, związaną z nim nieusuwalną potencjalność konfliktu, dążenie do realizacji idei równości i wolności, agoniści są krytykami współczesnego kształtu demokracji liberalnej i postawy bezalternatywności wobec neoliberalnego kapitalizmu. Niektórzy z nich, przede wszystkim Mouffe, jednoznacznie opowiadają się za ideami demokratycznego socjalizmu. Podkreślić jednak należy, że demokracja agonistyczna nie daje się zdefiniować jako projekt jednoznacznie ideologiczny: to perspektywa patrzenia na politykę, która udziela odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące ontologii społecznej oraz tego, co polityczne.

Analiza historyczna pojęcia

Słowo „agonizm” ewokuje skojarzenia natury terminalnej i w istocie najgłębszych źródeł agonizmu antycznego doszukiwać się można w kontekstach funeralnych. To właśnie przy okazji rytuałów pogrzebowych – takich

jak opisany w *Iliadzie* pogrzeb Patroklosa – w sytuacji, w której zbierała się duża grupa ludzi, dochodzić miało do gier i zabaw o charakterze współzawodnictwa. Badania etymologiczne wskazują, że *agon* odnosił się bardziej ogólnie do zgromadzenia, podczas którego dochodziło do współzawodnictwa. Początkowo chodziło o rywalizację sportową, aby w V w. p.n.e. objąć znaczeniowo także inne rodzaje starcia, w tym militarnego; dla zaangażowanych w nie jednostek starcie takie może być w istocie zmaganiem na granicy życia i śmierci – współcześnie, mówiąc o stanie agonii, na myśli mamy także takie właśnie zmaganie. Genealogicznie rzecz ujmując, początki nowożytnych studiów nad agonizmem odnaleźć można w jednym ośrodku akademickim – Bazylei drugiej połowy XIX w. Jacob Burckhardt, profesor tamtejszego uniwersytetu, określił jako agonalną długą epokę w rozwoju kultury greckiej, od przełomu drugiego i pierwszego tysiąclecia do końca VI w. p.n.e. Agon tej epoki opisywał on jako arystokratyczny, a nie demokratyczny (Burckhardt, 1998).

Pracując na tym samym uniwersytecie Nietzsche podjął temat agonu we wczesnej pracy *Rywalizacja Homera* (Nietzsche, 1993). Rysował tam obraz kultury greckiej jako przenikniętej duchem agonizmu, odwołując się do otwierającej *Prace i dnie* Hezjoda opowieści o dwóch Eris – jednej, która „złe swary ściąga na wojenne szlaki”, oraz drugiej, od której „zachętę słaby człek do pracy bierze”; sprawia ona, iż „czy to garniarz, czy murarz, czy żebrak przy drodze, [c]zy pieśniarze, zazdroszczą wzajem sobie”. Duch drugiej Eris motywuje jednostki do współzawodnictwa wpływającego pozytywnie na funkcjonowanie państwa. To ostatnie rozkwiatać może, zdaniem Nietzschego, w sytuacji utrzymywania relatywnej równości rywalizujących jednostek, wymaga zatem także wykluczenia na drodze ostracyzmu tych, którzy mogliby uzyskać zbyt wysoką pozycję, a przez to zagrozić istnieniu samej rywalizacji.

Analizy Burckhardta i Nietzschego zainspirowały historyków, socjologów i filozofów kolejnych kilku pokoleń. Johan Huizinga, nie zgadzając się z Burckhardtem, głosił pogląd, iż agon jako czynnik ludyczny był dalece szerszym czasowo i przestrzennie zjawiskiem, niż przyjmował to szwajcarski historyk. Agon był dla Huizingi nadrzędną zasadą kultury, związaną zarazem ze sferą sacrum (Huizinga, 2007). Ze stanowiskiem tym polemizował w kolejnej generacji Roger Caillois, odrzucając łączenie ludyzmu i sacrum, uznając zamiast tego zabawę za odrębną

sferę aktywności. Agonizm odnosi się do jednego z wyróżnionych przez Caillois typów zabaw, w których walka toczy się w warunkach sztucznie stworzonej równości szans, opierającej się na akceptowanych przez nich regułach. Obecność tak pojmowanego agonu w sferze publicznej jest dla Caillois miarą postępu demokracji. Autor ten, być może jako pierwszy, podał definicję demokracji agonistycznej, posiadającej „tendencję do traktowania całej walki stronnictw jako swego rodzaju zawodów sportowych”, które cechuje „stawka, poszanowanie dla przeciwnika i poszanowanie wyroków sądu konkursowego, wzajemna lojalność, a po zapadnięciu wyroku – rzetelna współpraca między dawnymi rywalami” (Caillois, 1997, s. 97).

Charakterystyczne dla opisywanych autorów było wykorzystanie kategorii agonu do krytyki świata im współczesnego, wynikające zarazem z przeświadczenia, że pierwiastek agonistyczny obecnie zanikł ze szkodą dla społeczeństw. Współczesna konkurencja nie jest prawdziwie agonistyczna. Dla Burckhardta sprowadza się ona do konsumeryzmu, dla Huizingi – staje się instrumentalna, podczas gdy agon cechuje nieużytkowość; szczególnie w polityce konkurencja staje się „fałszywą grą”, maskującą antagonizm. Wskazać można, że gest przywoływania kultury i cywilizacji greckiej częsty jest dla współczesnych filozofów, upatrujących problemów współczesności w „zerwaniu nici tradycji”, jak określiła to Arendt. Rozważania tej myślicielki stały się inspiracją dla wielu późniejszych koncepcji agonistycznych.

W *Kondycji ludzkiej* Arendt do pojęcia agonizmu bezpośrednio odwoływała się marginalnie, a jej „powrót do Greków” nie oznaczał chęci bezpośredniej aplikacji antycznych ideałów w świecie jej współczesnym. Zaproponowane przez nią rozumienie polityczności – pojmowanej jako oddzielona od trosk biologicznych i ekonomicznych sfera wolnego działania i współdziałania jednostek w sferze publicznej dla dobra wspólnego – poddaje się odmiennym interpretacjom. Choć sama Arendt stwierdzała, że *vita activa* w starożytnej polis „przeniknięta była duchem ostrego współzawodnictwa” (Arendt, 1998, s. 41), a esencji polityki upatrywała w zdolności rozpoczynania (*natality*), np. Habermas traktował jej wizję jako konsensualną. Dopiero reinterpretacja jej koncepcji na przełomie lat 80. i 90. wprowadziła myślicielkę do kanonu agonistycznego.

Lata 70. i 80. XX w. przyniosły kolejne agonistyczne krytyki współczesności, dokonywane z perspektywy określanej nieprecyzyjnym

terminem „postmodernizmu”. Według Jeana-François Lyotarda epoka ponowoczesna przyniosła „poróżnienie” niewspółmiernych z sobą dyskursów. Dla autora *Kondycji ponowoczesnej* rozmaite gry językowe są wzajemnie nieprzekładalne, brak też reguł, które mogłyby rozsądzać konflikt pomiędzy nimi. Ten językowy agonizm, który Lyotard wywodzi nie tylko z dwudziestowiecznej filozofii języka, lecz także z filozofii presokratyków oraz koncepcji Nietzschego, kwestionuje możliwość habermasowskiego konsensusu (Lyotard, 1997). Dla innego z „postmodernistów”, Foucaulta, agonizm związany jest z relacjami władzy i wolności w sytuacji, w której nie dochodzi już pomiędzy nimi do antagonistycznej konfrontacji, co jest wynikiem rozproszenia władzy i nowych form subiektywizacji (Foucault, 1982).

Choć agonizm zostaje przez wymienionych autorów zastosowany na różne sposoby do opisu relacji politycznych bądź samej polityki, pojęcie demokracji agonistycznej wyłoniło się dopiero u progu lat 90. XX w. Autorką, która w najbardziej świadomy i konsekwentny sposób rozwinęła tę koncepcję, była belgijska teoretyczka Mouffe. W jej przypadku droga do demokracji agonistycznej przebiegała wraz z tranzycją od inspirowanego koncepcjami Louisa Althussera marksizmu strukturalistycznego do postmarksizmu, który łączył Gramsciańską koncepcję hegemonii z poststrukturalistycznymi podejściami do dyskursu. Głównym wyrazem tego procesu była napisana wraz z Ernestem Laclau *Hegemonia i socjalistyczna strategia* (1985). Mimo iż autorzy nie posługiwali się w tamtej pracy kategorią agonizmu, przedstawili szereg ważnych w późniejszej twórczości Mouffe elementów opisu ontologii społecznej. Dotyczyły one przede wszystkim konstruowania wspólnej tożsamości różnych grup społecznych oraz hegemonicznej natury władzy wraz z powiązaną obserwacją, iż panowanie dominującej ideologii nigdy nie jest zupełne. Odrzucenie bądź modyfikacja istniejącej hegemonii w warunkach demokracji – a Mouffe i Laclau identyfikowali się w tym czasie jako radykalni demokraci – wymaga połączenia różnych antagonizmów, charakterystycznych dla osobnych grup wykluczonych, we wspólny front, w którym poszczególne tożsamości nie zostają zniwelowane, stając się zamiast tego ogniwami w łańcuchu ekwiwalencji. Istotnym kontekstem historycznym powstania *Hegemonii i socjalistycznej strategii* było wdrażanie przez Margaret Thatcher neoliberalnej polityki gospodarczej i jej reperkusje społeczne, w tym także niezdolność

indywidualnych grup do obrony własnych interesów, jak w przypadku porażki strajku generalnego górników brytyjskich.

Mouffe w swoich kolejnych pracach odnosiła się do ówczesnych centralnych dla teorii politycznej debat, w tym sporu pomiędzy liberałami a komunitarystami, neopragmatystami i poststrukturalistami, a także polemik na temat postmodernizmu. Najistotniejszym kontekstem historycznym był jednak koniec zimnej wojny i obwieszczony z tej okazji triumf liberalnego modelu demokracji. Mouffe dostrzegała rozgorzałe w tym samym czasie nowe antagonizmy narodowe, etniczne i religijne, wobec których nieskuteczne były zarówno konsensualne recepty liberałów, jak i propozycje komunitarystyczne, wymagające stabilnej, wspólnej tożsamości. W *Powrocie polityczności* (1993) Mouffe po raz pierwszy przywołała myśl Schmitta, niemieckiego prawnikawcy, który w latach 20. i 30. XX w. opublikował szereg wpływowych prac poświęconych koncepcji polityczności, w pewnym momencie wspierając czynnie reżim nazistowski. W jego koncepcji polityczności, a także krytyce demokracji liberalnej jako formacji zbudowanej na nieusuwalnym napięciu pomiędzy elementem demokratycznym a liberalnym, widziała inspirację do przemyślenia odpowiedzi na słabości konsensualnej wizji demokracji. Rozważania te kontynuowała m.in. w *Paradoksie demokracji* (1999), a następnie w *O polityczności* (2005) oraz *Agonistycie* (2013), jednak założenia zasadnicze dla „agonistycznego pluralizmu” – jak określała ona swoje propozycje – pozostały w dużej mierze niezmienione.

Z odmiennych źródeł wyrastał agonizm zaprezentowany przez kanadyjską teoretyczkę Bonnie Honig, która także w 1993 r. opublikowała klasyczną dla nurtu demokracji agonistycznej książkę *Political Theory and the Displacement of Politics* (Honig, 1993). Zasadniczej inspiracji metodologicznej dostarczyła autorce dekonstrukcja oraz teoria polityczna Arendt, której reinterpretacji poświęcone były inne wcześniejsze publikacje Honig. W książce z 1993 r. autorka skupiła się na naturze samej teorii politycznej, przeciwstawiając nurty, które nazywa teoriami cnoty (*virtue*), teoriom *virtú*. W pierwszej grupie znajdują się koncepcje Immanuela Kanta, Rawlsa oraz Michaela Sandela; w drugiej – Nicolò Machiavellego, Nietzschego oraz Arendt. Teorie cnoty poprzez zastosowanie jednej nadrzędnej zasady – np. sprawiedliwości – pragną powstrzymać polityczność pojmowaną jako konflikt. Teorie *virtú* opierają się natomiast na agonizmie, odrzucając próby likwidacji polityczności.

Opowiadając się po stronie tychże teorii, Honig konsekwentnie dekonstruuje przeciwnie stanowiska, by ostatecznie jednak zwrócić ostrze krytyki wobec zarówno teoretyków *virtú*, jak i samej siebie. Agonizm jest przez nią odnoszony zatem nie tylko do pewnej wizji politycznej, lecz także do samego teoretyzowania politycznego. Uwidaczniały to kolejne prace Kanadyjki, w tym dotycząca roli obcokrajowca w ustanawianiu porządku politycznego książka *Democracy and the Foreigner* (2001) oraz *Emergency Politics* (2008), teoretyzująca stan wyjątkowy. W *Antigone, Interrupted* (2009) Honig zwróciła się ku tragedii greckiej, reinterpretując *Antygonę* Sofoklesa, a w *Public Things* (2017) analizowała wpływ neoliberalnej polityki ekonomicznej na upadek przestrzeni i usług publicznych. Prace te łączy bardziej dekonstrukcjonistyczna metoda teoretyzowania niż spójna wizja demokracji agonistycznej. Centralną obawą Honig jest sytuacja, w którym jedna wizja urządzenia społeczeństwa pragnie stać się bezalternatywna, usiłując wykluczyć społeczną i polityczną „resztę”, a zatem to, co w tej wizji się nie mieści.

Bardziej wielowątkowa jest twórczość Williama E. Connolly’ego (promotora doktoratu Honig), który uchodzi za trzeciego z najważniejszych teoretyków agonistycznych. Zainteresowania tego autora są bardzo szerokie, a ich źródła intelektualne to przede wszystkim koncepcje Nietzschego (kategoria resentymentu) i Foucaulta, w szczególności genealogia jako narzędzie krytycznej analizy historycznej myśli filozoficznej. Connolly zasadnicze dla swojej koncepcji agonizmu prace – w tym *Identity/Difference* (1991), *The Ethos of Pluralisation* (1993) oraz *Pluralizm* (2005) – opublikował w okresie od początku lat 90. do połowy kolejnej dekady. Skupiał się w nich na eksplikacji własnego rozumienia pluralizmu oraz pluralizacji, rozwijając koncepcje „etosu krytycznej wrażliwości” oraz „agonistycznego szacunku” jako postawy otwartości na różnicę, sprzeciwiając się ideom fundamentalistycznym. Koncepcje te wyrosły na zaproponowanej przez Connolly’ego już w latach 80. koncepcji demokracji dysharmonicznej.

W gronie teoretyków agonistycznych rozwijających własne wersje demokracji agonistycznej wymienić należy także Jamesa Tully’ego, który swoją wizję agonizmu rozwijał w kontekście walki o uznanie podejmowanej przez rdzenną ludność w odpowiedzi na kolonializm europejski, a także Davida Owena, opierającego swoje rozumienie agonizmu na koncepcjach Nietzschego. Koncepcje demokracji agonistycznej

doczekały się także szeregu rekapitulacji: prace autorów takich jak Ed Wingenbach (2011), Mark Wenman (2013), Marie Paxton (2020) oraz Fuat Gürsözlü (2022) nie tylko klasyfikują i systematyzują podejścia do agonizmu, lecz także wskazują na perspektywy instytucjonalizacji agonistycznej kontestacji w ramach demokracji liberalnej. Inni autorzy próbują dalej poszerzać kategorię agonizmu – przykładem prace Dimitrisa Vardoulakisa, rozwijającego koncepcje „kondycji agonistycznej” (2025).

Ujęcie problemowe pojęcia

Historia i genealogia agonizmu jest złożona, a koncepcje demokracji agonistycznej odzwierciedlają indywidualne inspiracje intelektualne każdego z autorów i autorek. Zaproponowana poniżej eksplikacja założeń filozoficznych (w tym ontologicznych i antropologicznych), a następnie wspólnych tematów nie powinna być uznana za próbę spójnej systematyzacji demokracji agonistycznej. Jej celem jest raczej wskazanie podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi stanowiskami oraz skonfrontowanie ich z modelem demokracji liberalnej. Należy przy tym zwrócić uwagę, że demokracja agonistyczna oraz demokracja liberalna nie są modelami tego samego poziomu; jak już wskazaliśmy, demokracja agonistyczna jest normatywną teorią organizowania polityczności, pozostając w dużej mierze wierną ramom instytucjonalnym i normatywnym demokracji liberalnej, pojmowanej jako ustrój polityczny istniejący empirycznie przede wszystkim w państwach zachodnich.

Agoniści są antyesencjalistami, postfundacjonalistami (Marchart, 2007) oraz antyuniwersalistami (Wenman, 2013). Odrzucają koncepcje pojmujące podmiotowość oraz tożsamość jako posiadające niezmienną istotę. Nie uznają także istnienia, w sensie ontologicznym, jednej, trwałej i niezmiennej, finalnej podstawy bytu społecznego, także w postaci niezmiennych praw historii (tu rozchodzą się drogi marksizmu i postmarksizmu). Odrzucają jednak również antyfundacjonizm (Richard Rorty), który byt społeczny widzi jako warunkowany w sposób przygodny i historycystyczny. Postfundacjonizm oznacza przyjęcie, że w społeczeństwach istnieją pewne przejściowo ustabilizowane podstawy bytu społecznego, pozostające z sobą w napięciu, umożliwiającym ich rekonfigurację. Antyuniwersalizm agonistów, odrzucający

bezsorność podstawowych pojęć politycznych, ma swoje konsekwencje w ich wizjach ładu międzynarodowego i stosunku do liberalnego kosmopolityzmu.

Bardziej konkretnie założenia te uwidaczniają się w stosunku agoniistów do pluralizmu, za Arendt rozumianego jako ludzka wielość i różnorodność. Jest on uznawany nie tylko za obserwowalny fakt, lecz także za nieusuwalną w dłuższej perspektywie, ontologiczną cechę społeczeństwa. Choć możliwe jest, w duchu postfundacjonistycznym, czasowe ograniczenie pluralizmu poprzez pewne praktyki hegemoniczne, nie da się trwale zakwalifikować antagonistycznych interesów i wartości. Ten sposób pojmowania pluralizmu wiąże się bezpośrednio z tym, w jaki sposób agoniści rozumieją podmiotowość i tożsamość. Honig i Connolly odwołują się tu do Nietzschego i Arendt. W tej perspektywie podmiotowość nie istnieje przed działaniem i ma w związku z tym charakter performatywny. Jak wskazuje Connolly, dążenie jednostek do uzyskania spójnej tożsamości nie może zakończyć się sukcesem – jest raczej Nietzscheańskim „stawianiem się” (Connolly, 1987). Odmienne spojrzenia na tę kwestię Mouffe, która wprawdzie także odrzuca esencjalizm, lecz wyprowadza swoje pojmowanie podmiotowości z koncepcji Gramsciego, uznając, iż podmiotowość jest konstytuowana bądź produkowana przez konkretną formację hegemoniczną i przyjmowaną przez nią ideologię. Konsekwencją takiego myślenia jest także to, iż redefinicja podmiotowości w duchu agonistycznym wymaga rekonfiguracji istniejącej hegemonii (Mouffe, 2015).

Takie rozumienie podmiotowości, nie jako stabilnej esencji bądź natury ludzkiej, odróżnia agoniistów od wielu liberałów, przyjmujących indywidualistyczne, woluntarystyczne i meliorystyczne założenia antropologiczne. Z założeń tych liberalni filozofowie wyprowadzają następnie pożądaną ładu instytucjonalny bądź, jak w przypadku Rawlsa, zasady sprawiedliwości. Agoniści skupiają się zamiast tego na zaproponowaniu metod takiego zorganizowania niestabilnych podmiotowości – oraz związanego z nimi antagonizmu – by umożliwić koegzystencję w ramach społeczeństw, które nie tylko są pluralistyczne, lecz także dynamicznie się pluralizują, ponieważ dziś do czynienia mamy z ciągłym wyłanianiem się nowych tożsamości. Dla Connolly’ego niezbędne jest wykształcenie „etosu krytycznej wrażliwości” oraz „agonistycznego szacunku”, wykraczającego poza liberalną tolerancję. Ów etos oznacza

postawę otwartości na sam sposób, w jaki objawiają się nowe tożsamości, a także na to, że nasza własna tożsamość może (a niekiedy musi) ulec redefinicji pod wpływem innego (Connolly, 1995, 2005). Connolly przeciwstawia etos krytycznej wrażliwości fundamentalizmom, zwracając uwagę na problem tyranii mniejszości, przez którą rozumie sytuację, kiedy wpływ na społeczeństwo uzyskuje mniejszościowa grupa, odrzucająca uznanie dla różnorodności. W podobny sposób postrzega tę kwestię Honig, pisząc o figurze obcokrajowca jako tego, który – inaczej niż w tradycyjnej myśli demokratycznej i republikańskiej – postrzegany jest nie jako problem do rozwiązania, lecz jako możliwe rozwiązanie problemów wspólnoty demokratycznej. Także przez to, że wymaga od członków tej wspólnoty zmiany własnej tożsamości pod wpływem tych, którzy przychodzą z zewnątrz (Honig, 2001).

Różnice pomiędzy teoretykami demokracji agonistycznej ujawniają się w ich myśleniu na temat praktycznych konsekwencji politycznych agonizmu. Mouffe uznaje, że koncepcje Honig i Connolly'ego nie dają dostatecznej podstawy do przemyślenia polityki demokratycznej w duchu agonistycznym. Jej zdaniem wpływ Arendt i Nietzschego sprawia, że skupiają się oni przede wszystkim na sposobach powstrzymania dążeń do zamknięcia porządku społecznego – dyskursywnych bądź instytucjonalnych praktykach uniemożliwiających kontestację. Dlatego też Honig analizuje kategorię „reszty”, a więc tego, co pozostawione zostaje poza ustanowionym porządkiem. Troska o tę „resztę”, którą mogą być grupy wykluczone z udziału w życiu społecznym i politycznym, wymaga ciągłego podtrzymywania otwartości systemu na alternatywną wizję i zmianę. Honig rozwija tę myśl w kontekście opisywanego wyżej rozróżnienia teorii cnoty od teorii *virtú*.

Zdaniem Mouffe Honig nie poświęca dostatecznej uwagi propozycjom artykulacji nowych tożsamości i tworzenia nowych instytucji (Mouffe, 2015). Belgijska teoretyczka przedstawia w swoim mniemaniu bardziej systematyczne rozumienie tego, w jaki sposób przejść można od ontologicznego faktu antagonistycznego pluralizmu do „pluralizmu agonistycznego”. Kluczowe jest zastosowanie przez nią rozróżnienia pomiędzy polityką a politycznością, nawiązujące do heideggerowskiej „różnicy ontologicznej” i określane mianem różnicy politycznej (Marchart, 2007). W tym rozumieniu polityczność, jako nieusuwalny konflikt tożsamości, perspektyw i wartości, mieści się na poziomie ontologicznym. Polityka,

jako decyzyjonistyczna praktyka organizowania antagonizmu, mieści się na poziomie ontycznym. Ład zaprowadzony na poziomie polityki ma charakter hegemoniczny i od uznania tego hegemonicznego charakteru rozpocząć musi się, zdaniem Mouffe, dyskusja o tym, jak zadbać o to, by wprowadzić porządek demokratyczny, który nie będzie dążył do ostatecznego rozstrzygnięcia antagonizmu. Taki sposób myślenia wymaga jasnego rozgraniczenia pomiędzy etyką a polityką, pojmowaną jako przestrzeń władzy oraz decyzji podejmowanych przy pełnej świadomości, iż brak jest dla nich podstaw ostatecznego etycznego uzasadnienia. Decyzje podejmowane są w kontekście zakreślonej w dany sposób różnicy pomiędzy demokratyczną wspólnotą a tymi, którzy do niej nie należą. Ci ostatni nie są wrogami w sensie schmittowskim, a przeciwnikami, którzy dążą do redefinicji podziału na „my” i „oni”, a zatem także rekonfiguracji hegemonicznych relacji władzy. Przeciwnicy akceptują te same reguły demokratycznego współzawodnictwa, jak również respektują podejmowane przez społeczeństwo decyzje, co jednak nie wiedzie do zapoznania antagonizmu.

Propozycje Mouffe, podobnie jak w przypadku Connolly’ego oraz Honig, zwrócone są przeciw konsensualnym i deliberatywnym podejściom do polityki. Według Mouffe Rawls, proponując kategorie rozumu publicznego oraz częściowego konsensusu, oraz Habermas, postulujący dyskurs w ramach „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, wymagają od uczestników dyskursu spełnienia rygorystycznych wymogów racjonalności, eliminując z polityki element emocjonalny. To sprawia, że sprzyjająca utożsamianiu się obywateli ze wspólnotą realna konkurencja alternatywnych wizji ideologicznych staje się trudna do zrealizowania. Zamiast znaleźć produktywne ujęcie w agonistycznym sporze, niemieszczące się w racjonalistycznych ramach propozycje zostają zmarginalizowane; nie znikają one jednak, lecz po jakimś czasie eksplodują jako antagonistyczne kontestacje ładu demokratycznego. Dla Mouffe dowodziła tego praktyka otaczania „kordonem sanitarnym” partii i polityków uznawanych za populistycznych, a przez to niemieszczących się w przestrzeni dopuszczalnego dyskursu politycznego.

Odmienne od liberalnego agonistyczne spojrzenie na politykę daje się odnieść także do relacji pomiędzy państwami. Widoczne jest to w ich koncepcjach kosmopolityzmu. Dla Connolly’ego istotny jest temporalny kontekst globalizacji, której cechą charakterystyczną stanowi

przyspieszenie przemieszczania się ludności, a także komunikacji dokonującej się w czasie rzeczywistym. Wraz z tym przyspieszeniem wzrasta globalne poczucie niepewności, co sprzyja wyłanianiu się poczucia resentymentu ze strony grup, które odczuwać zaczynają, że podstawy ich dotychczasowej egzystencji ulegają zachwianiu. W tym właśnie Connolly upatruje przyczyn wzrostu fundamentalizmu religijnego. Pozostając wiernym swoim koncepcjom etycznym, Connolly uznaje, że odpowiedzią powinno być przeniesienie zasad „krytycznej wrażliwości” na poziom relacji międzynarodowych. Stanowisko swoje określa mianem „agonistycznego kosmopolityzmu”, który miałby inspirować uczestników, by dostrzegali warunkowość i podważalność wyznawanych norm, co miałyby otworzyć możliwość kontaktu z innymi (Connolly, 2000). Honig proponuje z kolei „agonistyczną kosmopolitykę”, która byłaby pozbawiona uniwersalizmu dyskursu praw człowieka, a opierała się na zróżnicowanych praktykach ochrony grup wykluczonych – w tym uchodźców i migrantów – takich jak wyznaczanie miast, w których mogliby oni znajdować schronienie, bądź instrumentalne wykorzystywanie instytucji małżeństwa w celu zapewnienia obcokrajowcom prawa pobytu (Honig, 2006).

Mouffe, znów odróżniając się od Honig i Connolly’ego, w ogóle odrzuca kategorię kosmopolityzmu. Choć zgadza się z Connollym i innymi autorami, którzy przyczyn terroryzmu i sprzeciwu wobec globalizacji upatrują w resentymentie wobec dominacji Stanów Zjednoczonych, odrzuca wszelkie uniwersalistyczne propozycje reform „jednobiegunowego” ładu międzynarodowego. Jej zdaniem wszystkie te zróżnicowane koncepcje zakładają wciąż globalne zastosowanie jednolitego systemu wartości, w tym idei praw człowieka jako możliwych do zagwarantowania wyłącznie przez instytucje demokracji liberalnej. Mouffe uznaje, że zachodnia, indywidualistyczna idea praw człowieka powinna być zastąpiona (zgodnie z zasadą ekwiwalencji) podobnymi, lecz znajdującymi lokalne oparcie systemami wartości. Również jednak inne, antyuniwersalistyczne i pluralistyczne wersje kosmopolityzmu nie wydają się autorce wystarczająco mocno akcentować antagonistycznego wymiaru stosunków międzynarodowych. Postuluje ona zamiast tego relacje wielobiegunowego „pluriwersum” aktorów, którzy postrzegaliby siebie nawzajem w kategoriach agonistycznych przeciwników, nie usiłując narzucić innym własnej dominacji (Mouffe, 2015).

Powyższa, z konieczności ograniczona analiza podstaw filozoficznych agonizmu oraz ich konsekwencji dla myślenia o polityce i polityczności na poziomie demokratycznych wspólnot państwowych oraz w relacjach międzynarodowych wskazuje na krytyczne podejście agonistów wobec modelu liberalno-demokratycznego, lecz nie na jego fundamentalne zakwestionowanie. Najbardziej wyraziste pozostaje stanowisko Mouffe, skupiające się na napięciu pomiędzy liberalnym indywidualizmem i uniwersalizmem a demokratycznymi ideałami równości i suwerenności ludu. Autorka ta jednak nie odrzuca liberalnej demokracji i charakterystycznych dla tego modelu instytucji (w tym parlamentaryzmu), dostrzegając jednak konieczność otwarcia przestrzeni dla kontestacji w tychże instytucjach. Ten cel przyświeca także autorom podejmującym próby nakreślenia konkretnych pomysłów instytucjonalizacji agonizmu. Dla Eda Wingenbacha możliwe do pomyślenia jest uzgodnienie postulatów agonistycznych z rawlsowskim liberalizmem politycznym (Wingenbach, 2011). Marie Paxton zwraca uwagę, że agoniści proponują szereg rozwiązań w duchu neoinstytucjonalizmu, a zatem nieformalnych reguł i norm; dostrzega także możliwość ich praktycznego wdrożenia na poziomie lokalnym (Paxton, 2020).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Współczesne koncepcje demokracji agonistycznej, choć genealogicznie sięgające dziewiętnastowiecznych rekonstrukcji starożytnego agonu, wyłoniły się w kontekście transformacji politycznych oraz klimatu intelektualnego ostatniej dekady XX wieku. Rodzi to pytanie, czy propozycje teoretyków agonistycznych nie są ograniczone historycznym horyzontem własnej epoki – i czy w związku z tym wciąż stanowią interesującą propozycję teoretyczną, odpowiadającą na bardziej współczesne wyzwania demokracji liberalnej?

Polityczny i intelektualny klimat świata „końca historii”, na który reagovali Mouffe, Honig czy Connolly w latach 90., zmienił się radykalnie. W przeszłość odeszły wielkie debaty, do których agoniści na początku lat 90. musieli się odnosić. Na przykład spór komunitarystów z liberalizmem rawlsowskim ma już dziś wymiar historyczny. Poststrukturalizm,

stanowiący trzon agonizmu, nie jest już traktowany jako radykalna innowacja. Koncepcje deliberatywne rozwijane są dziś nie przez Habermasa i Rawlsa, lecz przez kolejne pokolenia teoretyków, z których część przyjęła krytyki agonistyczne, odrzucając jednostronność wcześniejszych propozycji, w tym także formalistyczne skupianie się na formułowaniu wymagań dla sprawiedliwego społeczeństwa, co uwidoczniło wzrost zainteresowania nieidealną teorią polityczną.

Współczesnym problemem nie jest już tylko „sfabrykowany konsensus” liberalnych elit, odrzucających radykalne bądź populistyczne żądania grup protestu. Dzisiejsze wyzwania demokracji liberalnych obejmują także kryzys klimatyczny, prawicowy radykalizm, ksenofobię, odwrót od polityki wielokulturowości, hybrydowe i otwarte konflikty zbrojne, destabilizację porządku międzynarodowego opartego na regułach, triumfalizm rynkowy, dynamiczną transformację społeczeństw pod wpływem zmiany technologicznej (sztuczna inteligencja) i powiązany z tym neokolonializm, nierówności majątkowe wewnątrz państw oraz pomiędzy państwami, co decyduje także o wzroście atrakcyjności autorytarnej alternatywy, przede wszystkim w postaci modelu chińskiego. W wymiarze retorycznym „demokracja liberalna” (a może i „demokracja” w ogóle) z pojęcia krytykowanego za niedookreśloność – „pustego znaczącego” – stała się, przynajmniej w niektórych kontekstach, pojęciem „pustym nieznaczącym” – hasłem pozbawionym potencjału mobilizacji. Przekonywać można zatem, że świat stał się bardziej skonfliktowany, a wzmożona polaryzacja polityczna grozi jednoci społeczeństw demokratycznych.

W tej perspektywie demokraci agonistyczni, wzywający do stwarzania przestrzeni dla kontestacji, umożliwiania zaistnienia realnej alternatywy politycznej, zdawać się mogą sojusznikami, a wręcz inspiratorami radykalizmu politycznego, który w Stanach Zjednoczonych doprowadził do dwukrotnej prezydentury Donalda Trumpa, a w Europie do brexitu oraz wzrostu popularności partii i polityków antysystemowych. Przywracając do debaty publicznej idee Schmitta, agoniści dostarczyli uzasadnienia krytykom demokracji liberalnej i uprawomocnili posługiwanie się w polityce antagonistycznym kryterium polityczności. W rezultacie są oni współwinni osłabieniu tego modelu demokracji oraz jego prestiżu, szczególnie w kontekście międzynarodowym.

Odpowiedzieć na te zarzuty można w sposób następujący. Po pierwsze, wskazywanie na nieusuwalność antagonizmu z relacji społecznych

nie jest równoznaczne z pragnieniem jego wywoływania; konflikty i wojny wybuchały już wcześniej, bez pomocy agonistów. Po drugie, obserwowaną dziś polaryzację (a niekiedy otwarte antagonizmy) poprzedził opisywany i krytykowany przez agonistów długi okres traktowania liberalnego paradygmatu jako niepodważalnego. Do dziś zresztą np. neoliberalny kapitalizm zdaje się nie mieć, w opinii wielu środowisk, żadnej alternatywy. Być może rację mieli teoretycy agonistyczni, kiedy stwierdzali, że brak możliwości kontestacji może doprowadzić do wzrostu nastrojów antysystemowych. Po trzecie, w wymiarze globalnym „wojna z terroryzmem” po 11 września 2001 r. rozgrywana była „w rejestrze moralności”, rodząc resentyment przeciw Stanom Zjednoczonym Ameryki, uznawanym za symbol niesprawiedliwego ładu międzynarodowego. Sprzeciw wobec mylenia porządku etycznego z politycznym stanowi jeden z najistotniejszych rysów teorii agonistycznej. Po czwarte, spadek atrakcyjności modelu demokracji liberalnej zaskakiwać może społeczeństwa Zachodu, lecz niekoniecznie mieszkańców Globalnego Południa, które nie doświadczyło momentu końca historii, pozostając raczej nieprzerwanie neokolonialnym źródłem zasobów naturalnych i siły roboczej bądź przestrzenią rywalizacji wielkich mocarstw. Jak wskazaliśmy wyżej, agoniści zwracali uwagę na negatywne konsekwencje braku bardziej pluralistycznego podejścia do polityki międzynarodowej dużo wcześniej. Stwierdzić zatem można, że do czynienia mamy dziś nie z realizacją agonistycznych preskrypcji, lecz raczej z konsekwencjami ignorowania agonistycznych ostrzeżeń.

Nie oznacza to, że agonizm przynosi dające się bezpośrednio zastosować rozwiązania. Mimo podejmowanych prób przełożenia propozycji teoretycznych na język praktyki i instytucji, nie jest jasne przede wszystkim to, jak zagwarantować, że uczestnicy agonistycznego sporu politycznego akceptować będą zasady demokratycznej rywalizacji. W tym wymiarze agonizm wymaga wsparcia ze strony innych, pokrewnych nurtów teoretycznych, które współcześnie także starają się odpowiedzieć na kryzys demokracji liberalnej, takie jak na przykład myśl neorepublikańska (Philip Pettit, Quentin Skinner). Zarazem istotną przeszkodą dla bardziej powszechnego zainteresowania demokracją agonistyczną we współczesnej filozofii i teorii politycznej jest fakt, że mimo upływu ponad pół wieku najważniejszym punktem odniesienia pozostaje dla wielu autorów Rawls. Postrawlsowska teoria polityczna, uprawiana w zgodzie z metodami

filozofii analitycznej, opiera się koncepcjom agonistycznym również z powodu ich kontynentalnej proveniencji. Zdecydowanie większą popularnością cieszą się pośród analitycznej, normatywnej filozofii politycznej wciąż cieszą się teorie deliberacyjne i partycypacyjne. Dopiero w ostatnich latach, wraz ze zwrotem ku teorii nieidealnej, obserwować można większą otwartość na perspektywy realistyczne, do których należą neorepublikanizm i agonizm. To właśnie w bliższym dialogu pomiędzy nurtami analitycznymi i realistycznymi upatrywać należy szansy rewitalizacji liberalnej filozofii politycznej, a przez to – wzmocnienia demokracji liberalnej.

Zdemokratyzowany i zdehellenizowany, współczesny agonizm mimo swojej niedookreśloności stanowi interesującą krytykę i korektę demokracji liberalnej. W wymiarze metodologicznym jest być może najpełniejszym przykładem zastosowania filozofii poststrukturalistycznej w odniesieniu do tematyki politycznej. W wymiarze normatywnym udziela systematycznej, choć niełatwej odpowiedzi na pytania o ontologiczne podstawy społeczeństwa i polityki, w labilności, stawianiu się i potencjalnym antagonizmie widząc nie przeszkodę, lecz szansę na powiększanie ludzkiej wolności i równości. W wymiarze praktycznym demokraci agonistyczni wzywają do ciągłej czujności wobec wysiłków tych wszystkich, którzy we własnej ideologicznej wizji upatrują ostatecznego rozwiązania wszystkich problemów i dążą do wykluczenia odmienności, ograniczając możliwość protestu i sporu.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Przeł. A. Łagodzka. Warszawa: Aletheia.
- Caillois, R. (1997). *Gry i ludzie*. Przeł. A. Tatarkiewicz & M. Żurowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Connolly, W.E. (1987). *Politics and Ambiguity*. Madison–London: The University of Wisconsin Press.
- Connolly, W.E. (2000). Speed, Concentric Cultures and Cosmopolitanism. *Political Theory*, 28(5), 596–618.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777–795.
- Honig, B. (1993). *Political Theory and Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University.

- Honig, B. (2006). *Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe*. W: S. Benhabib (red.), *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Huizinga, J. (2007). *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Przeł. M. Kurecka & W. Wirpsza. Warszawa: Aletheia.
- Lyotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*. Warszawa: Aletheia.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka*. Przeł. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nietzsche, F. (1993). *Rywalizacja Homera*. W: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Przeł. B. Bogdan. Kraków: Inter Esse.
- Paxton, M. (2020). *Agonistic Democracy: Rethinking Political Institutions in Pluralist Times*. New York: Routledge.
- Wenman, M. (2013). *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wingenbach, E. (2011). *Institutionalizing Agonistic Democracy: Post-Foundationalism and Political Liberalism*. Surrey: Ashgate.

Piotr W. Juchacz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-1570-4831>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.684>

Demokracja deliberatywna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Demokracja deliberatywna to ustrój, w którym rządy sprawowane są „w oparciu o świadome i rozumne osądy obywateli” wypracowane we wspólnej deliberacji. Deliberacja to refleksyjny, intersubiektywny proces wzajemnego przekonywania się obywateli za pomocą uzasadnień mających charakter publiczny w sprawach budzących powszechne zainteresowanie obywateli dążących do wypracowania rozumnej polityki publicznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Historię teorii demokracji deliberatywnej liczy się od daty ukucia terminu *deliberative democracy*, czyli 1980 roku. Nie należy wszakże zapominać o prekursorskiej roli rozważań Habermasa na temat dyskursu oraz o wzlotach i rozczarowaniach nurtu partycypacyjnego w teorii demokracji z lat 70. XX wieku. W rozwoju teorii demokracji deliberatywnej można wyróżnić trzy fazy.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Zgodnie ze słowami Rawlsa „ostatnią ideą dla demokracji deliberatywnej jest idea samej deliberacji”. Toteż problemowe ujęcie demokracji deliberatywnej koncentruje się na ukazaniu transformacji pojęcia deliberacji w trzech kolejnych fazach rozwoju teorii demokracji deliberatywnej.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Bogactwo problemów i obszarów badawczych, w jakie zaangażowani są demokraci deliberacyjni, nie pozwala na chociażby skrótową ich prezentację, dlatego w części ostatniej mowa nie tyle o przedmiocie

badzeń, co o założeniach metodologicznych badań w paradygmacie deliberatywnym.

Słowa kluczowe: demokracja deliberatywna, deliberacja, teoria demokracji deliberatywnej, deliberatywne metody badawcze, rozumność

Definicja pojęcia

Termin *deliberative democracy* został ukuty przez Josepha M. Bessette'a w 1980 roku i to właśnie tę datę przyjmuje się za symboliczny moment narodzin teorii demokracji deliberatywnej (dalej TDD). Odtąd wielokrotnie podejmowano próby zdefiniowania demokracji deliberatywnej, określonej ogólnie przez twórcę terminu jako ustrój, „który umożliwiałby sprawowanie rządów w oparciu o świadome i rozumne osądy obywateli” (Bessette, 1994, s. 1).

Jedną z najbardziej znanych i najczęściej dyskutowanych definicji demokracji deliberatywnej, charakterystyczną dla pierwszej fazy rozwoju TDD, zaprezentował w 1989 roku Joshua Cohen w postaci ideału formalnej koncepcji demokracji deliberatywnej, która posiada w jego ujęciu pięć cech charakterystycznych:

1. Demokracja deliberatywna jest trwałym i niezależnym związkiem (*association*), którego członkowie spodziewają się, że będzie on istniał do bliżej nieokreślonej przyszłości.
2. Członkowie związku podzielają pogląd (i fakt ten stanowi wiedzę powszechną), że odpowiednie warunki związku zarówno dostarczają ramy dla ich deliberacji, jak i same są jej wynikiem. Oznacza to, że dzielą oni zobowiązanie do koordynowania swej aktywności w ramach instytucji, które czynią deliberację możliwą, i zgodnie z normami, które uzgodnili podczas deliberacji. Podstawę legitymizacji stanowi dla nich wolna deliberacja pomiędzy równymi [członkami związku].
3. Demokracja deliberatywna jest związkiem pluralistycznym. Jego członkowie mają rozmaite preferencje, przekonania i ideały dotyczące przebiegu ich własnego życia. Pomimo że z jednej strony podzielają zobowiązanie do rozwiązywania problemów wspólnego wyboru poprzez deliberację (zob. pkt. 2), to z drugiej strony mają również rozbieżne cele i nie uważają, że jakiś szczególny zbiór preferencji, przekonań lub ideałów jest zobowiązujący.
4. Ponieważ członkowie demokratycznego związku uważają procedury deliberatywne za źródło legitymizacji, jest dla nich niezwykle istotne, aby warunki, na jakich opiera się ich związek, nie tylko po prostu były wynikiem ich deliberacji, lecz także były dla nich oczywiste, jako takie właśnie. Preferują oni instytucje, w których powiązania pomiędzy deliberacją a jej rezultatami są widoczne, zamiast takich, w których te powiązania są mniej klarowne.
5. Członkowie uznają się nawzajem za posiadających zdolności deliberatywne, tzn. zdolności potrzebne do wzięcia udziału w publicznej wymianie argumentów oraz postępowania, opierając się na wynikach takiego rozumowania publicznego (Cohen, *Deliberation and democratic legitimacy*, 1989, s. 21).

W 1996 roku Cohen zmodyfikował koncepcję, uwzględniając wprowadzony przez Rawlsa w *Liberalizmie politycznym* fakt rozumnego pluralizmu światopoglądów (Cohen, *Procedure and substance in deliberative democracy*, 1996, s. 95–119), w 2009 zaś pisał, że idea

rozumnej niezgody wpłynęła na ograniczenie zakresu racji, jakie mogą być wysuwane w uzasadnieniu politycznym. Doprowadziła także do takiego ujęcia demokracji, które nie było wyłącznie proceduralne, lecz zawierało również elementy substancjalne, z ochroną wolności i troską o dobro wspólne wyłaniającymi się jako elementy demokracji (Cohen, Introduction, w: Cohen, *Philosophy, Politics, Democracy. Selected Essays*, 2009, s. 9).

Modyfikacja stanowiska Cohena znalazła wielu naśladowców i w krótkim czasie demokraci deliberatywni powszechnie przyjęli fakt rozumnego pluralizmu światopoglądów za jedno z podstawowych założeń teoretycznych. Rawlsowskie pytanie o to,

jak to jest możliwe, by istniało przez czas dłuższy sprawiedliwe i stabilne społeczeństwo wolnych i równych obywateli, którzy jednak pozostają głęboko podzieleni co do rozumnych światopoglądów religijnych, filozoficznych i moralnych? (Rawls, 1998, s. 88; przekład zmodyfikowany)

na trwale przeniknęło do teorii i praktyki demokracji deliberatywnej.

W roku 1997 Rawls ogłosił artykuł, w którym *explicite* przyznał, że pisząc o dobrze urządzonej demokracji konstytucyjnej, miał na myśli demokrację deliberatywną. Za trzy najistotniejsze jej elementy uznał: ideę rozumu publicznego, strukturę konstytucyjnych instytucji demokratycznych, które konkretyzują miejsce dla deliberatywnych ciał prawodawczych, oraz wiedzę i pragnienie obywateli, aby zazwyczaj postępować zgodnie z rozumem publicznym i urzeczywistniać jego ideały w swoim zachowaniu politycznym. Rawls wiązał możliwość realnego funkcjonowania demokracji deliberatywnej z koniecznością prowadzenia powszechnej edukacji obywatelskiej. Według niego

Ostateczną ideą dla demokracji deliberatywnej jest idea samej deliberacji. Kiedy obywatele deliberują, to wymieniają poglądy i debatują nad wspierającymi je racjami dotyczącymi publicznych kwestii politycznych. Tym samym zakładają, że ich opinie polityczne mogą ulec zmianie podczas dyskusji z innymi obywatelami; a to oznacza, że te opinie nie są po prostu stałym rezultatem ich prywatnych bądź niepolitycznych interesów (Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, 1997, s. 772).

Należy jednak podkreślić, że zasadnicze znaczenie dla TDD miały nie propozycje definiowania tego, czym jest demokracja deliberatywna, bowiem pojęciem, które od początku stanowiło samo centrum rozważań i którego przemiany znaczyły kolejne fazy rozwoju teorii, była *d e l i b e r a c j a*. W kolejnych częściach artykułu to głównie na tym pojęciu skupią się nasze rozważania.

Analiza historyczna pojęcia

W rozwoju TDD wyróżnić można trzy fazy. Pierwsza, którą charakteryzuje epistemiczno-proceduralne podejście do demokracji deliberatywnej, to okres formułowania kontrfaktycznych modeli idealnych procedur deliberatywnych i formalnych definicji demokracji deliberatywnej. Odpowiada jej umownie przedział czasowy od roku 1980 do 1996. To w połowie lat 80. nastąpiło zredefiniowanie centralnego obszaru spornego w teorii demokracji i w konsekwencji zmiana dominującej opozycji teoretycznej: zamiast dotychczasowego nacisku na przeciwstawianie teorii elitarystyczno-pluralistycznych teoriom partycypacyjnym nastąpiło przesunięcie akcentów na przeciwstawienie teorii agregatywnych teoriom transformacyjnym. Najwyraźniej wówczas zaprezentował to Jon Elster, który zarysował dwie wizje polityki. Pierwszą określił mianem prywatno-instrumentalnej, gdyż polega na agregacji prepolitycznie uformowanych preferencji i walce prywatnych interesów, ale też na poszukiwaniu i ustanawianiu kompromisu (Elster, *The Market and the Forum*, w: J. Elster, & A. Hylland (red.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 103–132). Stanowisko to znajduje najlepsze odzwierciedlenie w agregatywnych teoriach demokracji, począwszy od sformułowanej w 1942 roku elitarystyczno-konkurencyjnej koncepcji demokracji (Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, 1995), poprzez ekonomiczne teorie demokracji (Downs, *An Economic Theory of Democracy*, 1957) oraz teorie elit demokratycznych (Berelson i in., *Voting. A Study of Opinion Formation in Presidential Campaign*, 1954), aż po teorie społecznego i publicznego wyboru (m.in. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 1951) i nurt pluralistycznych teorii demokracji, którego najpierwszym przedstawicielem jest Robert A. Dahl (Dahl, *A Preface to Democratic Theory*,

1956; Dahl, *Polyarchy. Participation and Opposition*, 1971). Według drugiej wizji polityka pojmowana jest jako transformacja preferencji przez racjonalną dyskusję, a cechują ją racjonalna zgoda, publiczna debata i konsensus. Elster przywołuje jako przykłady Jürgena Habermasa idee etyki dyskursu oraz idealnej sytuacji komunikacyjnej i zakreśla wyraźne różnice pomiędzy targowiskiem a forum. Na targowisku mamy do czynienia z wyrazem odosobnionych, prywatnych interesów znajdujących swój wyraz w kupowaniu, sprzedawaniu i związanym z tym targowaniem się. W ramach forum – placu publicznych zebrań ludowych, ale i sądów – polityka jawi się jako aktywność otwarta i publiczna, której celem jest sformułowanie w intersubiektywnym dialogu idei dobra wspólnego (Elster, 1986, s. 111–112).

Pisząc o początkach kształtowania się TDD, nie sposób pominąć wpływu, jaki na nią wywarły prace Habermasa z lat 70. XX w., zwłaszcza książka *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), gdzie podał klasyczne już dzisiaj sformułowanie tego, czym jest dyskurs, oraz artykuł *Wahrheitstheorien*, w którym scharakteryzował idealną sytuację komunikacyjną (w: H. Fahrenbach (red.), *Wirklichkeit und Reflexion*, s. 211–265). W pracach pisanych w latach 70. i 80. Habermas nie zajmował się koncepcją demokracji, toteż jego wpływ na powstający nurt był istotny, ale zasadniczo odnosił się do jednego z aspektów demokracji deliberatywnej, co uległo zmianie wraz z publikacją w 1992 roku *Faktizität und Geltung* (Habermas, 1996).

Dla TDD kluczowe jest to, że przedmiotem dyskursu są zawsze same warunki dochodzenia do porozumienia, poddawalne krytyce dzięki pojęciu idealnej sytuacji komunikacyjnej. Pojęcie to pozwala na ujawnienie, to znaczy uświadomienie sobie przez uczestników dyskursu, a następnie przezwyciężenie tych wszystkich elementów dyskursu i organizacji faktycznego dochodzenia do porozumienia, które ograniczają wolność wyboru poruszanych podczas dyskursu tematów, równość jego uczestników czy też argumentacyjną podstawę dochodzenia do porozumienia.

Można wskazać trzy kluczowe założenia przejęte z poglądów Habermasa w pierwszej fazie rozwoju TDD: (i) w dyskursie „nie jest wywierana żadna siła z wyjątkiem siły lepszego argumentu” (założenie to stało się samym jądrem teorii demokracji deliberatywnej); (ii) celem dyskursu jest osiągnięcie konsensusu; (iii) z dyskursu wyłączone są wszelkie

partykularne interesy, a konsens dotyczy „właściwie zinterpretowanych uogólnionych interesów”, z którym teoria deliberatywna zмага się do dzisiaj, powoli osłabiając jego znaczenie i zakres. Wszystkie trzy założenia zostały w drugiej połowie lat 80. inkorporowane przez twórców wczesnej teorii deliberatywnej, wszystkie one stanowiły następnie przedmiot kontestacji w dalszych fazach rozwoju TDD.

Według Johna S. Dryzka (Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 2000, s. 2) znaczący impet ku szerszemu podjęciu badań w zakresie TDD, a tym samym ku upowszechnieniu się samego terminu dały dwa artykuły, które ukazały się pod koniec lat 80., mianowicie Bernarda Manina *On legitimacy and political deliberation* (1987) oraz Cohena *Deliberation and democratic legitimacy* (1989). W artykule Manina możemy dostrzec kilka najważniejszych cech rodzącego się nurtu deliberatywnego. Po pierwsze, odrzucenie kontrfaktycznego założenia o posiadaniu przez jednostki w pełni ukształtowanych preferencji politycznych, z którymi to wkraczają do procesu politycznego, na rzecz przekonania, że to w tymże procesie politycznym właśnie dokonuje się rzeczywiste formowanie i transformacja owych preferencji. Po drugie, wskazanie deliberacji pomiędzy obywatelami jako właściwego procesu kształtowania ich woli politycznej. Po trzecie wreszcie, przyjęcie, że to deliberacja właśnie stanowi ostateczne źródło legitymizacji decyzji politycznych, albowiem „zalegitymizowana decyzja to nie ta, która reprezentuje wolę wszystkich, lecz ta, która stanowi rezultat deliberacji wszystkich”. Po czwarte, Manin od razu usytuował wzajemny proces uzasadniania w kontekście politycznym, a więc wskazywał, że jest on zakorzeniony w pewnych wartościach, które w ustroju demokratycznym nie muszą być podzielane przez innych obywateli. Stąd jego rezultat nie może być rozpatrywany w kategoriach prawdy i fałszu, lecz większej lub mniejszej siły przekonywania wobec danej kontekstualnie określonej grupy odbiorców (Manin, *On legitimacy and political deliberation*, 1987, s. 352–353).

Wszelako to Cohen w 1989 roku jako „pierwszy znaczący teoretyk jasno sformułował kryteria, za pomocą których można osądzać demokratyczną legitymizację deliberacji” (Mansbridge i in., *Norms of deliberation*, 2006, s. 4), podkreślając znaczenie wolności, wzajemnego podawania uzasadnień, równości oraz dążenia do konsensusu. Wszystkie te kryteria stały się przedmiotem szeroko zakrojonej dyskusji wśród

demokratów deliberatywnych, takich jak Thomas Christiano, Carol C. Gould, Jürgen Habermas, Simone Chambers, Lyn Sanders i Jane J. Mansbridge.

Lata 90. XX wieku to okres, w którym doszło do silnego zwrotu deliberatywnego (*deliberative turn*) w teorii demokracji, na czele którego stanęli najwybitniejsi – przynajmniej z perspektywy paradygmatu deliberatywnego – filozofowie polityczni XX wieku, mianowicie Rawls i Habermas, którzy „sami określili się jako demokraci deliberatywni” w swoich fundamentalnych dla rozwoju TDD dziełach (Dryzek, 2000, s. 1–2). Pierwsza połowa lat 90. to okres w filozofii politycznej przełomowy, gdyż w roku 1992 Habermas opublikował pracę *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, zaś w 1993 ukazał się *Political Liberalism* Rawlsa, dzieło, którym przekroczył ograniczenia *Teorii sprawiedliwości* (1971). Rawls wprowadził wówczas podstawowe idee liberalizmu politycznego, jak fakt rozumnego pluralizmu światopoglądów, wzajemna komplementarność racjonalności i rozumności oraz ich nowe zdefiniowanie, idea ograniczeń władzy sądenia (*burdens of judgement*), częściowy konsens czy w końcu rozum publiczny, a więc pojęcia odgrywające zasadniczą rolę w dyskursie deliberatywnym, wywarły olbrzymi wpływ na rozwój tego nurtu.

Faza druga, przypadająca umownie na lata 1996–2012, to okres dojrzałości refleksji z zakresu TDD, którą cechuje instytucjonalno-praktyczne i empiryczne podejście do demokracji deliberatywnej; okres podejmowania różnorodnych prób wprowadzenia podstawowych zasad ideału deliberatywnego do praktyki instytucjonalnej codziennego funkcjonowania ustroju demokratycznego. Z jednej strony poprzez tworzenie i wprowadzanie nowych partycypacyjno-deliberatywnych modeli zaangażowania publicznego obywateli, z drugiej zaś, poprzez badania empiryczne funkcjonowania już istniejących instytucji demokratycznych i wskazywanie możliwości ich przekształcenia tak, aby w szerszym stopniu wprowadzić mechanizmy deliberatywne. Przełomowy był rok 1996, w którym Simone Chambers opublikowała pracę *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, zaś Amy Gutmann i Dennis Thompson wydali monografię *Democracy and Disagreement*. W kolejnych trzech latach ukazały się trzy ważne tomy zbiorowe: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries*

of the Political zredagowany przez Seylę Benhabib, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* pod redakcją Jamesa Bohmana i Williama Rehgę oraz *Deliberative Democracy* pod redakcją Jona Elstera, które z jednej strony potwierdziły tezę o dojrzałości TDD, z drugiej zaś zwiastowały już pierwszą fazę poważnej krytyki najpierwszych teoretycznych dokonań demokratów deliberatywnych sformułowanej przez takie filozofki polityczne, jak Seyla Benhabib, Anne Philips, Lyn Sanders i Iris Marion Young. Podstawy przeprowadzonej przez nie krytyki zostały wypracowane wcześniej w kręgu feministycznej filozofii politycznej i rozważań nad znaczeniem dychotomii publiczne–prywatne czy też uniwersalne–partykularne oraz przede wszystkim nad wykluczeniem ze sfery publicznej i politycznej grup marginalizowanych. To w kontekście tych rozważań podjęto polemikę z uniwersalistyczną wizją rozumu i dyskursu, w owym czasie koncentrując się głównie na teorii Habermasa.

Niezwyczajnie istotnym wydarzeniem na tej drodze i dla dalszego rozwoju TDD było utworzenie w 2005 roku czasopisma „Journal of Public Deliberation”, mającego nie tylko ważny wymiar praktyczny, ale i duże znaczenie symboliczne, pokazując, że TDD w pełni dojrzała już do zwrotu pragmatyczno-intytucjonalnego. Kluczowe znaczenie miał przyjęty od początku profil czasopisma, czyli jego ukierunkowanie na połączenie teorii z praktyką. W 2020 roku, po piętnastu latach istnienia i opublikowaniu ponad trzystu artykułów, czasopismo wkroczyło w nowy etap rozwoju pod zmienioną nazwą „Journal of Deliberative Democracy”.

Drugą fazę rozwoju TDD charakteryzują trzy zmiany. Pierwsza związana jest z pojawieniem się od 1996 roku silnego nurtu krytyki propozycji teoretycznych sformułowanych w pierwszej fazie rozwoju. Kluczowe znaczenie miała transformacja samego pojęcia deliberacji polegająca na poszerzeniu jego treści w trzech zakresach: (i) poszerzono treść pojęcia deliberacji o inne formy komunikacji; (ii) uznano konieczność uwzględnienia w deliberacji interesu własnego; (iii) zwrócono uwagę na konieczność uwzględniania w deliberacji emocji. Tym samym zerwano ze sztywnym formalno-racjonalnym pojmowaniem deliberacji, a dotychczasowe wąskie rozumienie deliberacji, ograniczone do racjonalnej argumentacji wspieranej przez racje publiczne i pozbawionej odwołań do interesu własnego oraz emocji, straciło w drugiej fazie rozwoju demokracji deliberatywnej na znaczeniu.

Druga zmiana związana była ze zwrotem instytucjonalno-praktycznym, do którego doszło w TDD w drugiej połowie lat 90. XX wieku i w pierwszej dekadzie XXI wieku. Cechowały go trzy rewizje w podejściu do ideału deliberatywnego: (i) zamiast debat nad sformułowaniem idealnych procedur deliberatywnych głównym przedmiotem zainteresowania stał się realnie zachodzący w instytucjach demokratycznych proces deliberacji, a w szczególności zagadnienie wzajemnego uzasadniania swoich stanowisk; (ii) wiązało się to ze zwróceniem się ku funkcjonującym w rzeczywistości politycznej instytucjom (takim jak np. parlamenty czy sądy) oraz procedurom (np. głosowanie na podstawie zasady większości) i dążeniem do nadania im – lub poszerzenia w nich – cech deliberatywnych; (iii) pozwoliło to na zwrócenie uwagi na rzeczywiste przeszkody, na jakie napotykają w nich procesy deliberatywne i na podjęcie prób wskazania metod ich przekroczenia (Bohman, *The coming of age of deliberative democracy*, 1998, s. 401). Wymienione trzy rewizje podejścia do ideału deliberatywnego, związane ze zwrotem instytucjonalno-praktycznym w TDD, należy uzupełnić o czwarte przeobrażenie obszaru aktywności badawczej demokratów deliberatywnych (iv) polegające na dynamicznym rozwoju nowych metod i modeli zaangażowania obywateli w procesy konsultowania i podejmowania decyzji politycznych, takie jak np.: obywatelskie ławy przysięgłych (Ned Crosby, Peter Dienel), sondaż deliberatywny (James Fishkin), *National Issues Forum* (Charles F. Kettering Foundation) i wiele innych. Większość propozycji nowych modeli zaangażowania publicznego obywateli opiera się na badaniu deliberacji w małych grupach obywateli, liczących od kilku do dwudziestu kilku osób.

Wreszcie trzecia zmiana to silny zwrot empiryczny, który nastąpił w TDD w połowie pierwszej dekady XXI wieku. Zdaniem Chambers można wyróżnić trzy typy badań empirycznych prowadzonych przez demokratów deliberatywnych: (i) wykorzystanie narzędzi badawczych wypracowanych w innych niż TDD dziedzinach i badanie za ich pomocą deliberacji, łącząc przyjmowane w tych dziedzinach perspektywy badawcze z TDD; (ii) eksperymentalne analizy funkcjonowania nowych modeli instytucji deliberatywnych; (iii) sprawdzanie adekwatności twierdzeń teoretycznych z obszaru TDD poprzez odniesienie ich do rzeczywiście funkcjonujących instytucji demokratycznych (Chambers, *Deliberative democratic theory*, 2003, s. 319). W drugiej fazie rozwoju TDD większość badań empirycznych poświęcona była deliberacji

zachodzącej w pojedynczej instytucji partycypacyjno-deliberatywnej i nie uwzględniała jej szerszego kontekstu i odniesienia. Stanie się to przyczyną krytyki w trzeciej systemowej fazie rozwoju TDD, kiedy sproblematyzowano fakt pomijania w badaniach zagadnienia relacji tychże instytucji mikrodeliberatywnych do całego systemu deliberatywnego.

Faza trzecia, którą charakteryzuje właśnie systemowe podejście do demokracji deliberatywnej, to okres poszerzenia perspektywy badawczej poprzez wprowadzenie pogłębionej analizy instytucji demokratycznych w kontekście ich funkcjonowania w ramach całego systemu deliberatywnego. Faza trzecia symbolicznie rozpoczęła się w roku 2012 i od tego czasu dynamicznie się rozwija. Pionierką takiego podejścia była Jane Mansbridge, która już w 1999 roku po raz pierwszy zastosowała termin „system deliberatywny”, uznając, że słowo „system” wskazuje na współzależność pomiędzy jego częściami, na to, że zmiana zachodząca w jednej części systemu zazwyczaj wpływa również na inne jego części składowe. Punktem zwrotnym było jednak wydanie w 2012 roku przez grupę demokratów deliberatywnych wspólnego artykułu programowego. Jane Mansbridge, James Bohman, Simone Chambers, Thomas Christiano, Archon Fung, John Parkinson, Dennis F. Thompson i Mark E. Warren zaproponowali w nim nowe

podejście systemowe, które pomyślane jest przez nas jako idea przewodnia rozwoju w tej trzeciej fazie badań nad demokracją deliberatywną. [...] podejście systemowe może służyć jako podstawa dla szeroko zakrojonych i owocnych normatywnych oraz empirycznych badań procesu demokratycznego z perspektywy deliberatywnej (Mansbridge i in., *A systemic approach to deliberative democracy*, 2012, s. 26).

W następnych latach ukazały się kolejne prace, których autorzy zmierzali w podobnym kierunku (Robert E. Goodin, Carolyn M. Hendricks, Dennis Thompson, Dryzek i John Parkinson). Zwolennicy podejścia systemowego wskazują na inspiracje płynące z przyswojenia w anglosaskiej filozofii politycznej książki Habermasa *Between Facts and Norms* (1996), w której niemiecki filozof zarysował wizję sfery publicznej z dwutorowym formowaniem z jednej strony opinii publicznej na peryferiach, zaś z drugiej strony – woli politycznej w centrum. To podejście pomimo zasadniczych różnic jest zbieżne z podejściem systemowym rozwijanym przez nich.

Mansbridge i inni autorzy wskazują na kilka przewag, jakie ich zdaniem daje podejście systemowe wobec tradycyjnych ujęć demokracji deliberatywnej. Pozwala ono zmierzyć się z jednym z najtrudniejszych problemów dotychczasowych ujęć demokracji deliberatywnej, czyli efektywnym spełnianiem norm deliberacji wyłącznie w małych grupach obywateli, pozostawiając otwartym pytanie o to, czy i w jaki sposób deliberuje całe społeczeństwo. Podejście systemowe pozwala zmienić perspektywę i podejmować problemy współczesnych demokracji w terminach dotyczących całego społeczeństwa, albowiem „poszerza skalę analizy poza pojedyncze miejsca deliberacji i pozwala myśleć o deliberacjach, które rozwijają się pomiędzy obywatelami oraz pomiędzy instytucjami na przestrzeni czasu” (Mansbridge i in., 2012, s. 2). Zdrowy system deliberacyjny powstaje dopiero w wyniku ich współdziałania.

Podejście systemowe pozwala z innej perspektywy przyrzeć się roli wielu instytucji ustroju demokratycznego, stawiając tym samym w odmiennym świetle niemało spośród tych, które dotychczas były krytykowane, jako pozbawione cech deliberacyjnych i uznawane za całkowicie zbędne lub szkodliwe dla rozwoju deliberacji. Ta zmiana poszerza cały zakres pytań badawczych, jakie można postawić w kontekście funkcjonowania zarówno pojedynczej instytucji demokratycznej, jak i całego systemu, który spełnia trzy funkcje: epistemiczną, etyczną, i demokratyczną. Zadaniem funkcji epistemicznej „jest wytworzenie preferencji, opinii, i decyzji, które są trafnie oparte o fakty i logikę oraz stanowią wynik znaczącego i konstruktywnego namysłu nad istotnymi uzasadnieniami”. Podstawowym zadaniem funkcji etycznej „jest krzewienie wzajemnego szacunku pomiędzy obywatelami [...] który pomaga utrzymać funkcjonowanie systemu deliberacyjnego służąc jako smar w trybach efektywnej komunikacji”. Podstawowym zadaniem funkcji demokratycznej „jest promocja opartych na warunkach równości inkluzywnych procesów politycznych”. Umożliwienie wzięcia udziału w deliberacji wszystkim zainteresowanym obywatelom i zapewnienie im uczestnictwa na równych zasadach stanowi centralny element czyniący procesy deliberatywne demokratycznymi. Albowiem dla tych, którzy zostali z niej wykluczeni, w deliberacji nie jest wytwarzana żadna legitymizacja demokratyczna (Mansbridge i in., 2012, s. 11–12).

Ujęcie problemowe pojęcia

Jedną z najprostszych, a zarazem najtrafniejszych definicji deliberacji zaproponował twórca terminu „demokracja deliberatywna” Joseph Bessette w książce *The Mild Voice of Reason*. Według niego deliberację można określić jako oparte na wiedzy, argumentacyjne, a zarazem perswazyjne rozważania dotyczące istotnych aspektów polityki publicznej, gdyż

deliberacja to proces rozumowania, w którym uczestnicy poważnie rozważają istotne informacje i argumenty, dążąc do podjęcia indywidualnej decyzji oraz przekonania innych do tego, co stanowi dobrą politykę publiczną (Bessette, 1994, s. 46).

Aspekt ostatni jest nie mniej ważny niż sam proces deliberacji, przedmiotem deliberacji bowiem, a nie tylko wymiany argumentów, jest dobro publiczne czy też – jak powiedzą inni – sprawy budzące powszechne zainteresowanie obywateli (Mansbridge i in., 2012, s. 11).

Pośród wielu sformułowanych definicji deliberacji były jednak i takie, które określić możemy jako przełomowe i charakterystyczne dla danej fazy rozwoju TDD. W fazie pierwszej jedną z najbardziej znanych i najczęściej dyskutowanych definicji deliberacji jako idealnej procedury deliberatywnej przedstawił Cohen. W pierwszym kroku sformułował ideał formalnej koncepcji demokracji deliberatywnej, aby dopiero na tej bazie, ale już w kolejnym kroku, sformułować definicję idealnej procedury deliberatywnej.

Według Cohena możemy mówić o idealnej deliberacji, gdy (i) jest ona wolna, tzn. gdy jej uczestnicy uważają się za związanych wyłącznie rezultatami swojej deliberacji oraz jej warunkami wstępnymi, a także przyjmują, że fakt, iż pewna decyzja zostaje osiągnięta w wyniku ich deliberacji, stanowi wystarczający powód do zastosowania się do niej; (ii) ma charakter argumentacyjny i w jej przebiegu „nie jest wywierana żadna siła z wyjątkiem siły lepszego argumentu”; (iii) strony są sobie równe zarówno pod względem formalnym, jak i faktycznym; (iv) ma na celu osiągnięcie racjonalnie uzasadnionego konsensusu, chociaż jeśli tak się nie stanie, deliberacja kończy się głosowaniem zgodnym z jakimś rodzajem decyzji większości.

Według Cohena trzy ogólne aspekty deliberacji to: po pierwsze, potrzeba podjęcia decyzji co do zakresu tematycznego deliberacji; po drugie, konieczność proponowania alternatywnych rozwiązań

odnośnie do zagadnień poddanych; po trzecie, dokonanie na koniec wyboru spośród dostępnych możliwości. Definicja Cohena ma charakter normatywny, gdyż idealna procedura deliberatywna nakłada na instytucje deliberatywne cztery wymogi. Powinny one być tak zaprojektowane, aby zapewnić możliwość (i) wolnej i (ii) opartej na wymianie argumentów deliberacji, podczas której (iii) panuje substancjalna równość stron, i która (iv) jest ukierunkowana na osiągnięcie konsensusu odnośnie do tego, co w danym przypadku stanowi dobro wspólne. Cohen definiuje dobro wspólne w następujący sposób:

na dobro wspólne składają się interesy, cele i ideały, które przetrwały deliberację, interesy, do których – po publicznej refleksji – uważamy za uzasadnione odwoływać się, wysuwając roszczenia wobec zasobów społecznych (Cohen, 1989, s. 22–25).

W drugiej fazie rozwoju TDD transformacje pojęcia deliberacji dotyczyły przede wszystkim poszerzenia jego zakresu poprzez włączenie w zakres deliberacji: interesu własnego, emocji i nowych form komunikacji publicznej. W 1999 roku Mansbridge skrytykowała nacisk, jaki Cohen położył na konsensus i dobro wspólne oraz wskazywała konieczność uwzględniania w deliberacji interesu własnego: równie ważnym celem deliberacji może być uświadomienie sobie i publiczne wyartykułowanie konfliktu pomiędzy stronami, dążenie zaś za wszelką cenę do konsensusu i retoryka mówiąca o naczelnej wartości wypracowania dobra wspólnego mogą prowadzić do stłamszenia słabszych spośród stron biorących udział w deliberacji i nie pozwolić na ujawnienie się skrywanego konfliktu interesów. Strategia argumentacyjna, zapoczątkowana w latach 90. XX wieku, na rzecz poszerzenia znaczenia pojęcia deliberacji poprzez uwzględnienie w niej interesu własnego jej uczestników, rozwijana była przez Dryzka, Benhabib, Bohmana, Gutmann i Thompsona, Young, Habermasa i samą Mansbridge.

Jednakże żaden demokrata deliberatywny w owym okresie nie podjął próby systematycznego opracowania sposobu włączenia interesów własnych do deliberacji. Taka próba zostanie dopiero podjęta w trzeciej fazie rozwoju teorii demokracji deliberatywnej w postaci idei negocjacji deliberatywnych.

Kolejny aspekt deliberacji, o który upomniano się w drugiej fazie rozwoju teorii demokracji deliberatywnej, stanowiły emocje. Nie przypadkiem

szczególną uwagę na to zagadnienie zwracały kobiety-badaczki już w latach 70., albowiem wykluczenie emocji z deliberacji najczęściej opierało się na tradycyjnych męskich przekonaniach na ten temat i stereotypach przypisujących bardziej emocjonalny charakter zachowań kobietom Mansbridge, ale także Amélie Oksenberg Rorty, a po nich – w latach 90. – Young, Marcie C. Nussbaum i Lyn M. Sanders, zwracającym uwagę na problem błędnego zdefiniowania roli emocji w komunikacji poprzez przeciwstawienie sobie rozumu i emocji, a w konsekwencji wykluczenie tych drugich z tworzonych w fazie pierwszej rozwoju teorii demokracji deliberatywnej idealnych procedur procesu deliberacji. W 1996 roku Young dokonała krytyki klasycznych definicji deliberacji i przedstawiła oryginalny pomysł poszerzenia zakresu form komunikacji zaliczanych do deliberacji, który z czasem uznano za jedną z najważniejszych propozycji szerszego zdefiniowania deliberacji (współcześnie jest ona identyfikowana jako koncepcja charakterystyczna dla drugiej fazy rozwoju teorii demokracji deliberatywnej). Young przeprowadziła krytykę norm deliberacji zawartych w ideale deliberatywnym, charakterystycznym dla pierwszej fazy rozwoju TDD. Young skrytykowała: (i) trzy normy agonistyczne: pewność siebie, waleczność i wypowiedzanie się w stylu zgodnym z zasadami rywalizacji; (ii) dwie normy ścisłości, a mianowicie poprawność logiczną i uniwersalność; (iii) dwie normy odnoszące się do sposobu mówienia: beznamietność oraz brak języka ciała; (iv) uprzywilejowanie stosowania dosłownego języka, pozbawionego przenośni, metafor i innych podobnych środków stylistycznych. Young podkreślała, że narzucanie przez normy deliberacji dążenia do konsensusu czy też wypracowania jednego dla wszystkich rodzaju dobra wspólnego poprzez pozostawienie poza obrębem deliberacji partykularnych doświadczeń i interesów charakterystycznych dla poszczególnych grup społecznych biorących w niej udział prowadzi najczęściej do sytuacji, w której perspektywa grup uprzywilejowanych zdominuje ostateczne sformułowanie dobra wspólnego. Zaproponowała wzbogacenie krytycznej argumentacji o trzy inne formy komunikacji: publiczne uznanie / pozdrowienie, retorykę oraz narrację (*narrative/storytelling*) (Young, *Communication and the other: beyond deliberative democracy*, 1996, s. 120–136).

Rok po przełomowej publikacji Young ukazał się wpływowy artykuł Lyn Sanders, w którym dowodziła, że zaprezentowany w pierwszej

fazie rozwoju TDD model deliberacji po prostu nie bierze w wystarczającym stopniu pod uwagę sposobów, na które status i hierarchia kształtują wzorce wypowiedziania się i słuchania, a tym samym nie zapewnia uwzględnienia wszystkich perspektyw (Sanders, *Against deliberation*, 1997, s. 370).

W roku 2003 Simone Chambers opublikowała klasyczny już dla nurtu deliberatywnego artykuł, w którym sformułowała jedną z najbardziej znanych definicji deliberacji, uznając, iż jest nią

debata i dyskusja mająca na celu wytworzenie rozumnych, opartych na pełnych informacjach opinii, w której uczestnicy są skłonni do zmiany preferencji pod wpływem dyskusji, nowych informacji i twierdzeń wysuwanych przez współrozmówców. Chociaż konsensus nie musi być ostatecznym celem deliberacji, a od uczestników oczekuje się dążenia do realizacji swoich własnych interesów, to nadrzędne zainteresowanie legitymizacją wyników (rozumiane jako uzasadnienie wobec wszystkich, których dotyczą) idealnie charakteryzuje deliberację (Chambers, 2003, s. 309; wyr. P.W.J.).

Ta definicja deliberacji przynajmniej w dwóch ważnych aspektach różni się od wcześniejszych propozycji, Chambers nie postrzega już bowiem konsensusu jako celu deliberacji, mając świadomość nierealistycznego charakteru tego postulatu oraz uwzględnia w definicji interes własny obywateli jako jeden z czynników wpływających na deliberację. Definicja ta zyskała szerokie uznanie w TDD i stała się w drugiej fazie jej rozwoju jednym z najczęściej przytaczanych określeń tego, czym jest deliberacja.

Fazę trzecią, wiązaną z systemowym podejściem, wiąże się z artykułem programowym z 2012 roku Mansbridge i innych autorów, którzy postulują, by uznać za deliberację wszelkie formy komunikacji pomiędzy obywatelami, które spełniają dwa warunki. Po pierwsze, dyskusja, czy też rozmowa musi dotyczyć kwestii wspólnej troski, czy inaczey kwestii publicznych. Po drugie, dyskusja musi być zorientowana praktycznie, czyli nie może ograniczać się do czysto teoretycznego rozważenia danej kwestii, lecz jej konstytutywną część musi stanowić próba odpowiedzi na pytanie „co należy zrobić?”. Jedną z najważniejszych form komunikacji, którą zwolennicy podejścia systemowego włączyli do deliberacji, stanowią dyskusje społeczne, a więc nieprzerwanie częstokroć przez lata toczone debaty publiczne dotyczące jakiejś kontrowersyjnej kwestii, w których zmiana opinii znaczącej części społeczeństwa dokonuje się stopniowo i może zająć wiele

lat, w końcu jednak skutkując czy to zmianami w prawie czy też w ogólnym nastawieniu społecznym (Mansbridge i in., 2012, s. 8–9).

Przyglądając się różnorodnym próbom zdefiniowania tego, czym jest deliberacja, w podejściu do jej definiowania powinniśmy przyjąć nastawienie pluralistyczne i zamiast poszukiwania jednej definicji obejmującej wszystkie formy deliberacji nastawić się na jej definiowanie w danym kontekście, dostosowując wymagane kryteria zarówno do miejsca deliberacji, jej formy i rodzaju uczestników, jak i jej celów. Zamiast poddawać wzajemnej krytyce za zbyt wąskie lub zbyt szerokie definiowanie deliberacji należy przyjąć, iż stanowi ona pewne spektrum o różnorodnych normach i kryteriach obowiązujących (lub nie) w zależności od kontekstu, w jakim jest usytuowana. A takie podejście będzie jak najbardziej zgodne z samym ideałem demokracji deliberatywnej.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Najpierwszą cechą paradygmatu deliberatywnego jest pluralizm metod badawczych, który nie jest bynajmniej przypadkowy, lecz świadomie przyjmowany jako podstawowe założenie. Prostym i trafnym językiem wyraził to Graham Smith, pisząc:

Jeśli praktyka deliberacji opiera się na otwartości i szacunku wobec różnych sposobów postrzegania i nadawania znaczenia, to dotyczy to również badań nad deliberacją. Potrzebujemy otwartości i szacunku wobec różnych sposobów postrzegania przedmiotu naszych analiz. Tak jak pluralizm jest podstawową wartością dla praktyki deliberatywnej, tak samo powinien być dla badań nad deliberacją.

To m.in. dzięki nim ten „trzeci ruch metodologiczny”, znany szerzej pod pierwotną nazwą nurtu mieszanych metod badawczych (*mixed methods research*), osiągnął obecnie już swoją dojrzałość i samodzielność metodologiczną na tyle, że bardziej do niego pasuje określenie go jako paradygmatu badawczego zintegrowanych metod badawczych. Jak pisze Smith, pluralizm metodologiczny „wyprowadza nas z naszej strefy komfortu, podważa nasze uprzedzenia i sprawia, że patrzymy na świat w inny sposób” (Smith, Foreword, w: S.A. Ercan, H. Asenbaum,

N. Curato, & R.F. Mendonça, *Research Methods in Deliberative Democracy*, 2022, s. V–VI). Są to zarówno zalety samych procesów deliberatywnych, jak i cnoty członków wspólnoty badaczy zaangażowanych w ich studiowanie.

Kolejną cechą charakterystyczną badań prowadzonych przez demokratów deliberatywnych był zwrot prominentnych przedstawicieli tego paradygmatu w kierunku empirii poprzez wykorzystanie metodologii interpretacyjnych, jakościowych i ilościowych, czyli reorientacja i odnowa w metodologii badań społecznych polegająca na przywróceniu związku pomiędzy badaniami empirycznymi a rozważaniami normatywnymi sztucznie i ze szkodą dla badań społecznych zerwanego przez przedstawicieli jałowego pozytywizmu metodologicznego, którzy promują prostacki empiryzm, ograniczają się do metod ilościowych oraz naturalizmu i monizmu metodologicznego. Demokraci deliberatywni byli w forpoczcie nurtu pluralizmu metod badawczych wymagających większej ilości czasu, energii i kreatywności, częstokroć włączających zwyczajnych interesariuszy. W swych badaniach włączali oni analizy empiryczne do teoretyzowania normatywnego.

Trzecią cechę badań prowadzonych przez demokratów deliberatywnych jest ich zakorzenienie w ideałach emancypacyjnych i nastawienie na udoskonalenie praktyki demokratycznej. Jak w połowie lat 80. Cohen pisał o roli krytyków politycznych:

muszą [oni] wskazać rozwiązania polityczne, które ich krytycyzm ma na celu rozwinąć – jakie istnieją alternatywy i jak mogą one działać jako stabilny zestaw instytucji. Siła ich krytycyzmu istniejących instytucji ostatecznie zależy od siły i wiarygodności tychże alternatyw (Cohen, 1986, s. 297).

Badania prowadzone przez demokratów deliberatywnych mają na celu namysł nad podstawowymi instytucjami demokratycznymi, zarówno tymi istniejącymi, jak i nowymi deliberatywnymi instytucjami, i mają prowadzić do ich udoskonalenia, tak by mogły jak najlepiej służyć obywatelom, ich reprezentantom i wzmacniały wspólną debatę publiczną o przyszłości demokratycznego związku politycznego.

I takie też są cele badań z zakresu teorii demokracji deliberatywnej i funkcjonowania samej demokracji deliberatywnej.

BIBLIOGRAFIA

- Bächtiger, A., Dryzek, J.S., Mansbridge, J., & Warren, M.E. (2018). *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bessette, J.M. (1994). *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bohman, J., & Rehg, W. (red.) (1997b). *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: The MIT Press.
- Elster, J. (red.) (1998). *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ercan, S.A., Asenbaum, H., Curato, N., & Mendonça, R.F. (2022). *Research Methods in Deliberative Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gastil, J., & Levine, P. (red.) (2005). *The Deliberative Democracy Handbook. Strategies for Effective Civic Engagement in the Twenty-First Century*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Gutmann, A., & Thompson, D. (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Przeł. W. Rehg. Cambridge: The MIT Press.
- The Journal of Deliberative Democracy*, 1–25 (2005–2025), <https://delibdemjournal.org/issues/>.
- Juchacz, P.W. (2015). *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Krzynówek, A. (2010). *Rozum a porządek polityczny. Wokół sporu o demokrację deliberatywną*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”; Wydawnictwo WAM.
- Levy, R., Kong, H., Orr, G., & King, J. (red.) (2018). *The Cambridge Handbook of Deliberative Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parkinson, J., & Mansbridge, J. (red.) (2012). *Deliberative Systems. Deliberative Democracy in the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa: PWN.
- Young, I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Piotr Musiewicz

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-8725-7412>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.621>

Sekularyzacja

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Sekularyzacja oznacza ogólnie spadek znaczenia religii w życiu społecznym. Posiadała i posiada jednak różne specyficzne, choć niesprzeczne znaczenia w prawie kanonicznym, prawie publicznym, naukach społecznych, teologii politycznej i katolickiej nauce społecznej. Najczęściej z sekularyzacją wiąże się dziś istnienie każdego z trzech odrębnych procesów i trendów: dyferencjacji funkcjonalnej (w tym rozdziału Kościoła i państwa), spadku praktyk i wierzeń religijnych oraz prywatyzacji religii.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Korzenie tych trendów tkwią w specyficznych ideach filozoficznych średniowiecza, reformacji, oświecenia i wieku XIX. Idee, kształtujące czasy nowożytne, doprowadziły część badaczy do skonceptualizowania paradygmatu sekularyzacji, zakładającego, że modernizacja – na którą składają się m.in. indywidualizacja, racjonalizacja, rozwój nauk, pluralizacja – nieuchronnie zmniejsza i zmniejszać będzie rolę religii w społeczeństwach.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Krytycy paradygmatu sekularyzacji wskazywali na zbyt pochopne wnioski ogólne dotyczące spadającej roli religii w demokracjach liberalnych, na przypadki utrzymywania się wysokich wskaźników religijności w niektórych społeczeństwach zmodernizowanych, jak też na ideowe uwikłanie terminu sekularyzacji w oświeceniowo-pozytywistyczny program polityczny.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Chociaż warunkiem funkcjonowania demokracji liberalnej wydaje się

zsekularyzowana władza polityczna i – co najmniej do pewnego stopnia – sfera publiczna, możliwe wydają się różne ujęcia jej współistnienia z religią – w artykule, opierając się na refleksji filozofów polityki i socjologów religii, wyróżniono w tym zakresie modele sekularystyczny, tradycjonalistyczny, kompromisowy oraz relatywistyczno-dynamiczny.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, liberalizm, katolicyzm, desekularyzacja

Definicja pojęcia

Termin „sekularyzacja” pochodzi od łacińskiego słowa *saeculum*, oznaczającego pierwotnie wiek, stulecie, czas życia jednego pokolenia, okres panowania, ducha czasu lub świat. Istnieje kilka sposobów pojmowania sekularyzacji, gdyż posiadała i posiada ona odrębne, niekonięcznie wykluczające się znaczenia w prawie kanonicznym, prawie publicznym, naukach społecznych i katolickiej nauce społecznej.

Pierwsze historycznie znaczenie sekularyzacji, przyjmujące rozumienie *saeculum* jako świata, polegało na eksklustracji, to jest na przeniesieniu osoby zakonnej poza zgromadzenie, do życia w świecie.

Nieco późniejsze użycie terminu, odnotowane po raz pierwszy w czasie negocjacji nad westfalskim traktatem pokojowym (rok 1648), dotyczyło przekształcenia statusu arcybiskupstw Magdeburga i Bremy (stały się one księstwami świeckimi i weszły w skład niemieckiej Rzeszy oraz Szwecji). *Saecularisatio* zaczęto więc nazywać także przejęcie kościelnego majątku, władzy i/lub terytorium przez władzę świecką (Hunter, 2015). Miało to miejsce w historii zarówno wcześniej (np. podczas reformacji w Anglii, Rzeszy, Szwecji, w związku z przekształcaniem Prus Zakonnych w Prusy Książęce w 1525 roku), jak i później (np. przejmowanie majątków zakonnych w XVIII wieku przez władze polityczne w Europie po kasacie zakonu jezuitów, przejmowanie majątku kościelnego przez władze sowieckie w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku).

W obu przypadkach – eksklustracji i przejęcia majątku – zaistnienie sekularyzacji wskazywało na odróżnienie sfery religijnej od świeckiej, dlatego też jednym z ogólnych znaczeń terminu stało się przejście – osób lub rzeczy – ze sfery religijnej do świeckiej (Pollack, 2015, s. 65).

W XIX wieku w zachodnim kręgu kulturowym pod wpływem idei oświecenia, pozytywizmu i scjentyzmu termin zaczął być wiązany nie tylko ze zmianą charakteru poszczególnych podmiotów na świeckie, ale i z szerszą propozycją czy też procesem modyfikacji porządku religijno-społeczno-politycznego, zwłaszcza z kwestionowaniem roli religii i Kościołów w jego kształtowaniu.

Do nauk społecznych termin został zaadaptowany w pierwszej połowie XX wieku, nade wszystko przez Maxa Webera (1864–1920), który mianem tym określił także zmniejszanie się znaczenia religii w życiu

społecznym. Z uwagi na, jak się wydaje, przybieranie zjawiska na sile w świecie zachodnim oraz z uwagi na rozwój badań zwłaszcza socjologii religii, coraz silniejszą pozycję zdobywało sobie to ostatnie rozumienie, różnie wszakże ujmowane i uszczegóławiane, a niekiedy i kontestowane przez badaczy nauk społecznych.

Amerykański socjolog i teolog Peter Berger (1929–2017) sekularyzację rozumiał jako „proces, poprzez który różne sektory społeczeństwa i kultury uniezależniają się od dominacji religijnych instytucji i symboli” (pierwszym spośród nich stał się obszar kapitalistycznego wytwarzania). Wyróżnił też dwa specyficzne jej rozumienia: pierwsze dotyczy świadomości i polega na interpretowaniu rzeczywistości bez używania kategorii i treści religijnych, z czym wiąże się spadek przekonań o wiarygodności religijnych opisów rzeczywistości (sekularyzacja świadomości); drugie natomiast, będące dla Bergera wynikiem pierwszego, polega na zaniku treści religijnych w sferze społeczno-strukturalnej, czego przejawami są między innymi rozdział Kościoła od państwa, świecka edukacja, autonomizacja nauki od religii (Berger 1997, s. 150).

Polski badacz sekularyzacji Janusz Mariański (1940–) zaproponował trzy sposoby definiowania zagadnienia. W pierwszym przedstawił terminy pokrewne, takie jak: „laicyzacja, emancypacja, dechrystianizacja, «odkościelnienie», niereligijność, «odczarowanie świata», odmitologizowanie, dekonfesjonalizacja”; w drugim wyróżnił rozumienie ogólne i indywidualne. W znaczeniu ogólnym sekularyzacja to

historyczny proces społeczno-kulturowy, dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) wyzwalały się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stając się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych”.

Z kolei w znaczeniu indywidualnym – „uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego”. W trzecim sposobie definiowania wyróżniono pięć rodzajów sekularyzacji: (1) zanikanie oddziaływania religii na społeczeństwo, (2) zatracanie odrębności grup religijnych różniących się wyraźnie od świata, w którym żyją, (3) przyjmowanie logiczno-przyczynowego wyjaśniania świata, (4) sprowadzanie religii do sfery tylko wewnętrznego życia człowieka, (5) przekształcanie

się treści religijnych w treści świeckie, oderwane od pierwotnego kontekstu, stające się częścią ogólnej kultury (Mariański, 2001, s. 185–187).

Kluczowy wkład w definicyjne ujmowanie sekularyzacji w ramach nauk społecznych wniósł José Casanova (1951–). Według niego to, co nazywane jest sekularyzacją, składa się faktycznie z trzech oddzielnych, niemających ze sobą bezpośredniego związku procesów lub trendów. Pierwszym z nich jest „dyferencjacja i emancypacja sfer świeckich wobec instytucji i norm religijnych” (a więc odseparowanie od religii sfer takich jak polityka, gospodarka); drugim – zanikanie wierzeń i praktyk religijnych, z czym wiąże się zmniejszanie się wpływu religii na życie jednostek; trzecim – zmniejszanie się obecności religii w sferze publicznej i ograniczanie jej do sfery prywatnej (prywatyzacja religii) (Casanova, 2007, s. 412).

Inne jeszcze, związane z warstwą językową, rozumienie nadał sekularyzacji niemiecki prawnik i filozof polityki Carl Schmitt (1888–1985), przez co sekularyzacja zaczęła oznaczać także przekształcenie semantycznej treści terminów z kontekstu teologicznego do świeckiego, społeczno-politycznego, przy utracie lub modyfikacji ich pierwotnego sensu („sekularyzacja pojęć”). Przykładem może być przekształcenie idei równości wszystkich ludzi przed Bogiem w zasadę równości wszystkich obywateli wobec prawa czy opatrnościowego kierunku historii ku zbawieniu w ideę postępu w historii na podstawie założeń liberalizmu. Powyższe „genealogiczne” rozumienie sekularyzacji w dużej mierze ustąpiło współcześnie miejsca rozumieniu „ilościowemu”, w którym polem zainteresowania pozostaje nie tyle pytanie o związek pierwotnych idei teologicznych ze współczesnymi społeczno-politycznymi, ile zakres zmian roli religii w społeczeństwie (Pollack, 2015, s. 66).

Specyficzne znaczenie przybrał termin w katolickiej nauce społecznej. Paweł VI (1963–1978), nawiązując nie tyle do ustaleń socjologii religii czy teologii polityki, ile do rozumienia prawa kanonicznego, stwierdził, że sekularyzacja jest

słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą „autonomicznie”; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną „autonomię” kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki (Paweł VI, 1975, s. 54).

Sekularyzacja definiowana w odwołaniu do teizmu nie miała więc w katolickiej nauce społecznej konotacji negatywnej, w odróżnieniu od sekularyzmu, wiążanego przez Jana Pawła II z dechryścianizacją, a w szczególności z używaniem wolności bez granic, z zajmowaniem przez człowieka miejsca Stwórcy, oraz z niezrównoważoną wiarą w ciągły rozwój nauki i techniki. Z odróżnienia sekularyzmu i sekularyzacji zrezygnował papież Franciszek, dla którego to także sekularyzacja negowała wszelką transcendencję, prywatyzowała i nadmiernie uwewnętrzniała wiarę i sprzyjała relatywizmowi niosącemu ze sobą powierzchowność norm moralnych.

Teoretycy sekularyzacji wyróżniają tzw. paradygmat sekularyzacji, pozostający do końca XX wieku w naukach społecznych dominującą perspektywą opisywania zmian roli religii w sferze społeczno-politycznej; wychodzi on z założenia, że rola religii w nowoczesnych społeczeństwach maleje i będzie maleć, zwłaszcza w związku z procesem modernizacji. Nim paradygmat ten zostanie przedyskutowany, należy nakreślić szerszy kontekst jego powstania i zaistnienia zjawiska sekularyzacji.

Analiza historyczna pojęcia

Wpływ na samo zaistnienie zjawisk opisywanych jako sekularyzacja i na kształtowanie się współczesnego ujmowania sekularyzacji w naukach społecznych, w tym nade wszystko na paradygmat sekularyzacji, miało wiele czynników historycznych i ideowych, sięgających głębiej niż dziedzictwo oświecenia. Jan Duns Szkot (ok. 1266–1308), odchodząc od tradycyjnego poglądu o Bogu jako bycie istotowo różnym od stworzenia, orzekł, że byt ten nie różni się od bytu stworzeń i można o nim dyskutować w podobnych kategoriach. Tym sposobem zakorzenił wiedzę o Bogu na konkretnej podstawie epistemologicznej, umożliwiając włączenie Boga w świat naturalny i poddawanie tego zagadnienia szerszym dyskusjom przy użyciu argumentów naturalistycznych. Otworzył kierunek, który został podjęty i rozwinięty zwłaszcza w toku siedemnastowiecznej rewolucji w nauce i filozofii. Do rewolucji tej przyczyniły się także postulaty o potrzebie jednoznaczności w badaniach i w określaniu bytu – także w metafizyce – formułowane przez Williama Ockhama (ok. 1285–1348), który stał się twórcą nurtu nominalistycznego.

Podkreślał on różnicę między stworzeniem a Bogiem, przydając temu ostatniemu atrybuty absolutnej suwerenności, nieuchwytności Bożej woli, co – razem z postulatami o jednoznaczności w metafizyce, jak też odradzaniem się stoicyzmu, epikureizmu i platonizmu – dawało impuls do kształtowania się nowoczesnej nauki i do pojawienia się przekonania o nieprzystawalności do siebie nauki i religii (Gregory, 2021, s. 42–44).

Szesnastowieczne wystąpienia reformatorów, odwołujące się do Szkota i Ockhama, podawały w wątpliwość bazujące na ustaleniach Arystotelesa poglądy dotyczące natury Boga, roli Kościoła w świecie i jego relacji z władzą polityczną. Korzystający z ustaleń Webera o „odczarowaniu świata” Berger pisał o nieplanowanych skutkach protestantyzmu:

Zawęził się stosunek człowieka do świętości, przybierając postać nadzwyczaj wąskiego kanału pośredniczącego, który nazywa się słowem Boga [...] potrzebne było jedynie przecięcie tego wąskiego kanału pośrednictwa, aby dać upust sekularyzacji. Innymi słowy, gdy nic nie pozostaje „pomiędzy” radykalnie transcendentnym Bogiem i radykalnie immanentnym ludzkim światem oprócz tego jednego kanału pośredniczącego, zanurzenie tego świata w niewiarygodności prowadzi do empirycznej rzeczywistości, w której faktycznie „Bóg umarł”. Rzeczywistość ta stała się więc podatna na systematyczną racjonalną penetrację, zarówno w myśli, jak i w działaniu, którą wiążemy ze współczesną nauką i technologią. Niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronauty i, w końcu, astronauty. Można więc podkreślić, że protestantyzm służył jako historycznie istotny wstęp do sekularyzacji, niezależnie od tego, jak ważne mogły być inne czynniki” (Berger, 1997, s. 156–157).

W kontekście kształtowania się zjawiska i pojęcia sekularyzacji skutkiem reformacji było także sięganie po inne kategorie dla prowadzenia poszukiwań i dyskusji na tematy uznawane za fundamentalne. W obliczu nierozwiązanych sporów katolicko-protestanckich, chrześcijańskie źródła wiedzy o Bogu – Biblia, Tradycja, teologia, doświadczenie religijne, nauka Kościoła – przestawały cieszyć się powszechną akceptacją, a jedynymi ponadwyznaniowymi sposobami badania spraw fundamentalnych zaczynały być empiryczne obserwacje i spekulacje filozoficzne. Ramami intelektualnymi dla badań stawały się nominalistyczne zasady jednoznaczności oraz ekonomiczności myślenia – na nich też została ufundowana nowożytna nauka. Aplikowanie zasad tych do metafizyki otwierało drogę, na której wyrosła filozofia deistyczna, idee oświecenia, pozytywizm, weberowskie obserwacje o odczarowywaniu świata, jak też nowoczesny ateizm i inne koncepcje mające wpływ na zaistnienie

sekularyzacji i konceptualizację paradygmatu sekularyzacji (Gregory, 2021).

Zaprezentowana przez Karola Darwina (1809–1882) teoria ewolucji, w myśl której wszystkie gatunki, nie wyłączając ludzi, powstały w wyniku procesu naturalnej selekcji, podważała literalnie rozumiane przekazy religii monoteistycznych o powołaniu człowieka do życia przez Stwórcę, o stworzeniu świata w ciągu siedmiu dni i o grzechu pierworodnym. Podawała w wątpliwość wiarygodność nauki Kościołów, zwłaszcza trzymających się literalnego odczytywania Biblii (Kościół katolicki w mniejszym stopniu dotknęła ta nieufność, skoro stosował rozróżnienie na wyjaśnienie na poziomie naturalnym i na poziomie sensu).

Uważany za ojca psychologii Zygmunt Freud (1856–1939) twierdził, że zdrowy psychicznie człowiek nie potrzebuje religii, która stanowić ma jedynie odbicie nakazów i zakazów przyswajanych w dzieciństwie ze środowiska rodzinnego. Choć miała ona stanowić istotny składnik cywilizacji, pozostawała według niego pewnego rodzaju fantazją czy iluzją. Wyrastanie z religii miało więc być objawem zdrowego rozwoju człowieka.

Zwłaszcza w świecie brytyjskim duży wpływ na kształtowanie sekularyzacji wywarli Jeremy Bentham (1748–1832) i John Stuart Mill (1806–1873), uważani za twórców utilitaryzmu, upatrujący głównych motywów ludzkiego zachowania w poszukiwaniu przyjemności i unikaniu bólu oraz uzasadniający dążenia te jako moralne, o ile tylko nie niosą więcej cierpienia niż przyjemności. Taka koncepcja moralności stała w sprzeczności z moralnością wynikającą z religii monoteistycznych, opierającą się na zakazywaniu pewnych działań i czynów samych w sobie – podkopywała więc religijną moralność.

Ukształtowanie paradygmatu sekularyzacji wiąże się jednak w pierwszej kolejności z ideami twórców socjologii (Karola Marksa, Augusta Comte’a, Maxa Webera). Według Marksa (1818–1883) religia dostarczała znieczulenia na trudne warunki egzystencjalne; miała być pewną ideologią, produktem specyficznych warunków społecznych, opium dla ludu. Dostarczała uzasadnień i legitymizacji dla istnienia klasowych władz oraz uprawomocniała nierówności społeczne. Miała zanikać w miarę polepszania warunków egzystencji – związanych ze zmianą stosunków władzy, produkcji i redystrybucji dóbr oraz ustaniem podziału klasowego i własności prywatnej. Pierwszej istotnej rewolucji w tym

obszarze dokonać miał Marcin Luter niosący wyzwolenie od autorytetu religijnego i tym samym od zewnętrznej religijności. Uczynił on jednak religię sprawą rozgrywającą się we wnętrzu, człowiek pozostawał nią zatem splątany „od wewnątrz”, podczas gdy jedynym słusznym wnioskiem wypływającym z reformacji miał być radykalny ateizm, w którym najwyższym bytem dla człowieka staje się sam człowiek. Zanik religii miał oznaczać usunięcie podpory, która podtrzymywała struktury społeczno-polityczne wymagające obalenia. Chociaż Marks nie używał tytułowego terminu, badanie i postulowanie zaniku religii w społeczeństwach pozwala wpisać go do grona zwolenników radykalnej sekularyzacji.

August Comte (1798–1857), choć nie odwoływał się do walki zbrojnej i jego rewolucja miała się skupiać nade wszystko na przemianie rozumienia świata, podobnie postulował zburzenie porządku religijnego oraz politycznego. Tych, którzy usiłowali obalić tylko jeden z nich – jak Wolter i Rousseau – uznawał za zacofanych i niemoralnych. Właściwym inspiratorem był dla niego bardziej radykalny myśliciel oświecenia – markiz de Condorcet (1743–1794), dzielący dzieje ludzkości na dziesięć epok, w których dokonywać się miał postęp rozumiany jako zwyciężanie sił oświecenia (składali się na nie światli filozofowie, ludzie robiący użytek z rozumu, rozwijający naukę) nad zabobonem (jego „przedstawicielami” byli kapłani wszelkich religii, monarchowie, ludzie nieoświeceni, a przejawem – stosunki feudalne). Dziewiąta epoka miała być czasem rewolucji francuskiej, w której, także dzięki Condorcetowi, wycofano religię z przestrzeni publicznej Francji. W dziesiątej epoce do historii przejść mieli kapłani, tyrani i niewolnictwo, zapanować miała równość społeczna i między narodami, a siłą przewodnią miały stać się wreszcie rozum i nauka. Comte z kolei wyróżniał w historiozofii trzy epoki: teologiczną (charakteryzującą się wyjaśnianiem wszelkich zjawisk przy odwołaniu do sił nadprzyrodzonych), metafizyczną (w której myśl człowieka, poszukując przyczyn rozmaitych zjawisk, odwołuje się do abstrakcyjnych pojęć, takich jak „duch” czy „natura”) oraz pozytywną (naukową, w której dotychczasowe wyjaśnienia ustępują miejsca wyjaśnieniom naukowym). Religia miała zatem zaniknąć, a jej miejsce powinna zająć socjologia korzystająca z nauk przyrodniczych, która miała doprowadzić do nastania rządów merytorycznych socjokratów.

Max Weber (1864–1920) nie widział w religii środka znieczulającego, lecz dostarczyciela pewnego szczególnego sensu, ale mimo to

diagnozował, że towarzysząca rozwojowi społeczeństw zachodnich racjonalizacja, „odczarowanie świata” (*Entzauberung*) i uprzemysłowienie prowadzą do zmniejszenia jej roli. Miało to się dzieć zwłaszcza w ostatniej z czterech faz przekształceń religijności; w pierwszej z nich pierwotna religijność miała się sprowadzać do magicznych prób sterowania niewidzialnymi mocami, w drugiej – do politeistycznego uosabiania tych mocy, w trzeciej – do wiary w jednego Boga, w czwartej – do eliminacji z religii wszelkich elementów magicznych poprzez „racjonalizację religii” (miała to być faza protestantyzmu) – główny komponent owego odczarowania świata. Weber dostrzegał, że w społeczeństwach przednowoczesnych religia dostarczała jednolitego, spójnego systemu wartości, lecz w związku z postępującą racjonalizacją, której towarzyszy zanikanie sensu przechowywanego przez religie, zatracą się możliwości utrzymania w społeczeństwach jednego, wspólnego zestawu wartości, czego efektem jest zawężanie religii do doświadczenia i znaczenia jednostkowego (Zielińska, 2009). W tym sensie nade wszystko przewidywał sekularyzację.

Ujęcie problemowe pojęcia

Jednym z istotniejszych zagadnień poruszanych przy temacie sekularyzacji pozostaje kwestia czynników, które ją powodują. Oprócz różniczenia na czynniki społeczne („sekularyzacja oddolna”) i czynniki polityczne („sekularyzacja odgórna”) (Karpov, 2010) najczęściej jako przyczyny sekularyzacji wymieniane są konkretne idee dotyczące człowieka, społeczeństwa, polityki i religii wraz z ich instytucjonalizacją – są nimi przede wszystkim dyferencjacja funkcjonalna oraz modernizacja (racjonalizacja, industrializacja, indywidualizacja, pluralizacja i materializacja).

Dyferencjacja funkcjonalna to wyodrębnienie i uniezależnienie od siebie różnych obszarów życia; jej efektem stała się separacja życia społecznego, ekonomicznego, politycznego i naukowego od religii oraz społeczna akceptacja funkcjonowania tych sfer jako niezależnych. W społeczeństwach zachodnich najbardziej widocznym i znaczącym przejawem dyferencjacji funkcjonalnej stał się rozdział Kościoła i państwa, będący jednym z konstytutywnych fundamentów demokracji liberalnych.

Modernizacja to wprowadzanie w życie społeczno-polityczne przekonań charakterystycznych dla renesansu, a zwłaszcza oświecenia, odchodzących od dominujących przekonań filozoficznych, społecznych i politycznych czasu średniowiecza (niektórzy badacze mówią o odchodzeniu od tradycji lub tradycjonalizmu). Modernizacja promuje zatem indywidualizację (jednostka, jej autonomia i prawa stają się ważniejsze niż wspólnota i obowiązki), suwerenność ludu, demokratyzację, racjonalizację (wyjaśnianie świata raczej za pomocą nauki i odwołania do intelektu niż treści i metod religijnych), pluralizm, tolerancję światopoglądową i religijną, wartości ekonomiczne – kapitalizm i uprzemysłowienie; często zalicza się do niej też promowanie dyferencjacji. Modernizację można więc rozumieć jako zbiór idei, wraz z ich instytucjonalizacją, określających specyfikę współczesnego świata zachodniego (Musiewicz, 2023).

Wpływ dyferencjacji na sekularyzację wydaje się być wśród badaczy zgodnie przyjmowany. Wycofanie religii z instytucjonalnego związku ze sferą polityczną – w tym rozdział Kościoła i państwa – oznaczał niewątpliwie zmniejszenie obecności religii w sferze politycznej. Podobnie sekularyzacją było wcześniejsze historycznie wyodrębnienie się systemu kapitalistycznego i wartości z nim związanych od norm religijnych (jak wskazywał Weber, kapitalizm wyrósł z etyki protestanckiej), ukształtowanie generalnego paradygmatu naukowego na zasadach abstrahujących od założeń religii czy powstanie i upowszechnienie się świeckiej edukacji publicznej. Dyferencjacja należy do kluczowych elementów modernizacji, a zarazem pozostaje rdzeniem sekularyzacji. Obecność i postęp dyferencjacji, zwłaszcza w świecie zachodnim, pozostaje faktem, dlatego też sekularyzacja w tym co najmniej sensie należy uznać za fakt (Casanova, 2007).

Więcej sporów zrodziła natomiast teza paradygmatu sekularyzacji, zgodnie z którą modernizacja prowadzi jednoznacznie do sekularyzacji. Chociaż trudno jej zaprzeczyć – w sensie wyodrębniania się instytucji życia publicznego z ich instytucjonalnego i normatywnego związku z religią – była ona kwestionowana zwłaszcza w odniesieniu do religijności jednostek oraz obecności religii w sferze publicznej. Spory budziły też inne przekonania prezentowane w ramach paradygmatu sekularyzacji.

Patrząc na paradygmat sekularyzacji bardziej szczegółowo, można wyróżnić sześć tez, które się na niego składają. Po pierwsze: motorem

napędowym sekularyzacji jest modernizacja. W miarę postępu poszczególnych jej składników rola religii zmniejsza się. Choć w ramach długotrwałego procesu zdarzają się postoje i chwilowe odwroty – spowodowane na przykład wojnami, kataklizmami, rewolucjami – to jednak kierunek zmniejszania się religijności w życiu społecznym pozostaje określony i jednoznaczny. Po drugie: pierwszoplanowym efektem sekularyzacji jest zanik dotychczasowej wiary i pobożności w kierunku bardziej indywidualistycznym i racjonalistycznym (np. deistycznym). Wszelkie inne przemiany, w tym dyferencjacja funkcjonalna, stają się efektem zaniku pobożności i dotychczasowych wierzeń. Po trzecie: spośród elementów składowych modernizacji największy wpływ na zanik religii ma rozwój nauki, mający ukazywać także nieprzystawalność religii do nauki. Po czwarte: sekularyzacja jest czymś nieodwracalnym, związanym z kategorią postępu i pochłaniającym coraz więcej przestrzeni. Po piąte: ponieważ sekularyzacja prowadzi do zanikania wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, jednocześnie pociąga za sobą zanik religii, nie tylko w świecie chrześcijańskim (Stark, 1999). Po szóste: w związku z procesem sekularyzacji właściwą przestrzenią dla religii ma być sfera prywatna (zamiast publicznej).

Wobec powyższych tez i związanych z nimi treści niektórzy badacze występowali z polemiką, którą oddać można za pomocą siedmiu argumentów krytycznych.

Pierwszym zarzutem stała się niejednoznaczność terminu sekularyzacji używanego przy uzasadnianiu tez związanych z paradygmatem sekularyzacji i umieszczanie w jego ramach wielu różnych, często nieprzystających do siebie zagadnień. W efekcie dyskusje nad sekularyzacją stawały się chaotyczne, a ich uczestnicy przedstawiali rozmaite argumenty z różnych obszarów, nieczęsto odnosząc je do siebie. Propozycja, aby wyodrębnić trzy zagadnienia sekularyzacji i toczyć dyskusje w ich ramach, pozwoliła ograniczyć zjawisko niejednoznaczności (Casanova, 2007).

Po drugie, dotychczasowe główne koncepcje socjologiczne związane z paradygmatem sekularyzacji, jak i wychodzące z założeń liberalnych rozróżnienie sfery publicznej i prywatnej nie pozwalają wyjaśnić istotnego aspektu obecności religii w sferze społeczno-politycznej, mianowicie jej pojawiania się i nawracania w tym obszarze. Sztywne relacje między religią a nowoczesnością, którym w paradygmacie sekularyzacji

oraz w założeniach liberalnych towarzyszy wpisywanie religii w sferę prywatną, nie znajdują pokrycia w badaniach empirycznych. W tym kontekście przywoływane są wyniki badań poświęconych roli religii w sferze publicznej pod koniec XX wieku i na początku XXI w takich krajach jak Polska, Brazylia, Stany Zjednoczone, Indie, kraje Bliskiego Wschodu oraz szereg krajów Afryki, w których zauważalne są zjawiska i tendencje nieprzystające do paradygmatu sekularyzacji.

Po trzecie, nie znajduje empirycznego, ani nawet teoretycznego potwierdzenia w każdym przypadku ogólne twierdzenie paradygmatu sekularyzacji o spadającym wskaźniku wierzeń i praktyk religijnych. Przypadków zaś, w których faktycznie tak się dzieje, nie można traktować jako głównego wyznacznika sekularyzacji, gdyż wówczas dochodzi do pochopnych interpretacji i uogólnień czy to w kierunku przyjęcia wniosku o istnieniu postępującej sekularyzacji, czy w kierunku kwestionowania jakiegokolwiek sekularyzacji.

Po czwarte, związek między modernizacją a spadkiem wierzeń i praktyk religijnych nie okazuje się wcale konieczny. Przyjmowanie kluczowego elementu modernizacji, jakim jest dyferencjacja funkcjonalna, może prowadzić do czegoś odwrotnego niż przyjęto w paradygmacie sekularyzacji – mianowicie do odrodzenia religijnego przejawiającego się co najmniej w zwiększeniu zakresu wierzeń i praktyk religijnych. Pokazywać ma to przypadek Stanów Zjednoczonych, w których chrześcijaństwo ewangelikalne szybko zasymilowało daleko posuniętą dyferencjację i modernizację, co przyczyniło się do wzrastania liczby wiernych w tym nurcie od lat sześćdziesiątych XX wieku. Niektórzy badacze, powołując się na badania historyczne, kwestionowali tezę o wysokiej religijności wśród średniowiecznych chrześcijan, a zestawiając wnioski z tych badań ze współczesnymi wskaźnikami partycypacji religijnej, dochodzili do wniosku, że teza o spadaniu religijności prywatnej w dłuższej perspektywie jest nieprawdziwa.

Po piąte, nie istnieje też konieczny związek między modernizacją a prywatyzacją religii (umiejscawianiem religii wyłącznie w sferze prywatnej). Chociaż ze względu na racjonalizację, dyferencjację funkcjonalną i liberalny kontekst mentalnościowy współczesnego Zachodu – które dążą do zamknięcia religii w „niewidzialnej sferze religijnej” – prywatyzacja pozostaje nowoczesnym trendem, to nie jest ona trendem strukturalnym, lecz raczej pewną opcją. Wiele wymiarów istnienia religii

w sferze publicznej jest do pogodzenia z wolnością jednostki i dyferencjacją funkcjonalną (Casanova, 2007).

Po szóste, argument o nieprzystawalności do siebie religii i nauki, wpisujący religię w sferę nieracjonalną, a naukę w racjonalną, pozwalający w związku z tym na stwierdzanie postępu sekularyzacji w miarę rozwoju nauki, przyjmuje zawężone i zniekształcone rozumienie racjonalności. Skoro nauka jest w stanie bowiem dostarczać naturalnych wyjaśnień rozmaitych zjawisk wyjaśnianych uprzednio przez kategorie religijne, religia pozostaje kwestią osobistego światopoglądu niezwiązanego ze sferą racjonalną. Tymczasem, wskazują krytycy tego podejścia, wyjaśnienia religijne bywają wyjaśnieniami z innego poziomu – poziomu duchowego, poziomu sensu – niewykluczającymi wyjaśnień naturalnych, posiadającymi swoją racjonalność; przyjmowanie wąsko rozumianej racjonalności naukowej jako jedyne go sposobu wyjaśniania świata pozostaje redukcjonizmem wynikającym z naturalistycznych założeń niepozbawionych uwikłań ideowych koncepcji filozoficznych późnego renesansu, oświecenia i pozytywizmu. Dlatego też rozwój racjonalności naukowej – jeśli nie zawiera (a nie powinien zawierać) z założenia podejścia mającego dezawuować religię – prowadzi do weryfikacji religijnych wyjaśnień sfery naturalnej, co nie oznacza sekularyzacji (Gregory, 2021).

Wreszcie, nie brakuje argumentów wskazujących na pełnienie przez religie funkcji niezastępowalnych, niezależnie od stopnia modernizacji, rozwoju nauki i racjonalizacji. Zwolennicy tego podejścia (jak Fernand Braudel, Hans Joas, Francis J. Beckwith) podkreślają, że religia należy do rzeczywistości ludzkiej natury i że usuwanie jej lub ograniczanie w życiu społecznym nie sprawi, że zaniknie potrzeba jej wyznawania. Przywołując najczęściej stanowisko funkcjonalistyczne, jak Mariański, przekonują, że zanikanie danych form religijności nie oznacza zaniku religijności, skoro religijność odradza się w innych formach – bardziej indywidualistycznych lub poprzez nowe formy religijne. Niektórzy (Rodney Stark i Roger Finke) aplikują do religii teorię racjonalnego wyboru, przekonując o istnieniu w świecie zachodnim „wolnego rynku” potrzeb związanych z religią i o wzroście religijności w miarę doskonalenia swoich ofert i produktów przez organizacje religijne.

Krytyka paradygmatu sekularyzacji i następujące w efekcie dyskusje doprowadziły do powstania kilku kierunków we współczesnej dyskusji

nad sekularyzacją. Pierwsze stanowisko umniejsza znaczenie sekularyzacji w porównaniu do ujęć paradygmatu sekularyzacji, wskazując, że jest ona jedynie pewnym postulatem ideowym niemającym pokrycia w rzeczywistości, i/lub powołując się na koncepcję przemian religijności (Rodney Stark). Drugie stanowisko, uwzględniające niektóre krytyki paradygmatu sekularyzacji, stara się paradygmat ten zaktualizować, dopracować i generalnie go broni (Steve Bruce). Trzecie stanowisko relatywizuje zarówno paradygmat sekularyzacji, jak i samą modernizację, przekonując o istnieniu na świecie wielu różnych modeli sekularyzacji i modernizacji oraz o potrzebie badań konkretnych przypadków i dystansując się do wniosków ogólnych (Monika Wohlrab-Sahr, Marian Burchardt). Czwarte wyróżnia kilka poziomów dyskusji o sekularyzacji, stwierdzając możliwość jej jednoczesnego istnienia na jednym poziomie, a nieistnienia na innym (José Casanova). Piąte przystaje na istnienie sekularyzacji, lecz podaje w wątpliwość jej stały postęp, koncentrując się na badaniu trendów odwrotnych – desekularyzacji (Vyacheslav Karpov).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Istnieje kilkuaspektowy, warunkujący wręcz związek między demokracją liberalną a sekularyzacją. Po pierwsze, demokracja liberalna wymaga istnienia zsekularyzowanej sfery publicznej, w tym nade wszystko instytucjonalizacji dyferencjacji funkcjonalnej polegającej w świecie zachodnim zwłaszcza na rozdzieleniu Kościoła i państwa. Demokracja liberalna pod kątem obecności religii w sferze publicznej pozostaje bowiem przeciwieństwem państwa wyznaniowego – państwa, w którym istnieje religia państwowa wiążąca także władze polityczne i w którym konkretna religia cieszy się większymi przywilejami niż inne. Wynika to z aksjologii demokracji liberalnej, w której do fundamentalnych wartości należą pluralizm i zasada świeckiego państwa, wyrażające się brakiem publicznego uprzywilejowania jakiegokolwiek religii czy światopoglądu religijnego oraz zakazem wiązania polityki państwa z racjami (w tym uzasadnieniami) religijnymi. W pewnym sensie demokracja liberalna powstała właśnie jako próba rozwiązania problemu różnorodności religijnej – problemu

skutkującego przez szereg wieków w większości krajów poważnymi sporami, nierównością wobec prawa poszczególnych grup religijnych i społecznych, konfliktami zbrojnymi i wojnami religijnymi. Przyjmuje się, że instytucjonalizacja tolerancji religijnej, mającej na celu zażegnanie powyższych problemów, wymagała sekularyzacji władzy politycznej.

Inna kluczowa wartość demokracji liberalnej, ochrona praw i wolności jednostki, także pozostaje w sprzeczności z obecnością religii w sferze publicznej, skoro tradycyjnie obecność ta akcentowała bardziej rolę wspólnoty, wspólnych wartości i wspólnych cech gatunkowych niż tylko jednostki, podczas gdy dla liberalizmu to jednostka, posiadająca wartość samą w sobie, mająca szeroką autonomię, winna być chroniona przed wiązaniem jej wspólnymi celami, sensami i zobowiązaniami.

Wreszcie, niektóre religie, zwłaszcza katolicyzm, pozostają dla demokracji liberalnej nieakceptowalną konkurencją, jako że tak samo jak demokracja liberalna niosą w sobie roszczenia do statusu światopoglądu całościowego i uniwersalnego. Ponieważ w jednej wspólnocie politycznej nie mogą być fundamentami dwa różne zestawy prawd uniwersalnych (niezależnie od istnienia pluralizmu), jeden z nich musi zostać „oduniwersalniony” – sprywatyzowany, to znaczy umieszczony w sferze prywatnej. W przeszłości uniwersalnym światopoglądem, na którym osadzała się dawna „sfera publiczna”, pozostawało w świecie zachodnim chrześcijaństwo, współcześnie natomiast zostało ono umieszczone w sferze prywatnej jako opcja światopoglądowa, a uniwersalnych wartości w sferze publicznej dostarcza obecnie demokracja liberalna.

Zarysowane powyżej napięcia między demokracją liberalną a religią prowadzą do co najmniej czterech możliwych ujęć relacji między nimi (nie licząc wariantów pośrednich). W ujęciu sekularystycznym (skrajnej sekularyzacji) demokracja liberalna, stanowiąca zaawansowany lub szczytowy punkt rozwoju społeczno-politycznego ludzkości, całkowicie wypiera religię ze sfery publicznej, jako że religie, traktowane w duchu paradygmatu sekularyzacji, postrzegane są jako zagrożenie dla demokracji liberalnej i porządku publicznego; w tym modelu sfera publiczna pozostaje pod przemożną kontrolą państwa, organizacje religijne nie posiadają przywilejów publicznych (działając na sposób organizacji prywatnych), państwo nie współpracuje z nimi w wykonywanych przez siebie zadaniach (np. w edukacji publicznej).

W ujęciu tradycjonalistycznym, stanowiącym odwrócenie ujęcia sekularystycznego, wyrastającym z religii tradycyjnej, to z kolei w modernizacji, a więc w dyferencjacji i w sekularyzacji, upatruje się zagrożenia dla porządku publicznego w związku z niesionymi przez nie wartościami, nade wszystko w związku z akcentowaniem indywidualizmu oraz prymatu wolności jednostki nad prawdami wynikającymi z religii; w modelu tym za fundament aksjologiczny państwa usiłuje się przyjąć treści wynikające z religijnego uniwersalizmu, a do sfery prywatnej jako osobistą opcję światopoglądową wpisać liberalizm; nie przyjmuje się w nim też z reguły dostosowywania tradycyjnej religii do współczesności, czyli tzw. modernizacji (np. tradycjonalizm katolicki odrzuca ustalenia Soboru Watykańskiego II); z modelu tego wyrastają niektóre nurty konserwatyzmu, a zwłaszcza reakcjonizmu.

Trzecie ujęcie, które nazwać można kompromisowym, akceptuje modernizację i sekularyzację, w tym dyferencjację sfery publicznej i rozdział Kościoła i państwa w świecie zachodnim, uznając je za niekontestowalne ramy porządku publicznego; oczekuje od religii akceptacji takich ram i dostosowania się do funkcjonowania w nich, nie upatrując jednocześnie w tak przystosowanej do współczesności religii zagrożenia dla porządku publicznego, lecz przewiduje dla niej miejsce w roli współtwórcy obywatelskiej sfery publicznej, mającej wpływ także na kształt obszaru normatywnego; współtwórca taki może wносить do debaty publicznej istotne wątki intersubiektywne pomijane przez indywidualistyczną optykę liberalną (dyskusje i ustalenia w sferze publicznej nie mogą jednak sięgać kwestionowania liberalnych fundamentów ładu politycznego). W tym ujęciu dążnością do kompromisu miałyby się wykazywać nie tylko „strona religijna”, ale i zwolennicy świeckiej demokracji liberalnej, którzy – odchodząc od tezy paradygmatu sekularyzacji – winni zaakceptować zjawisko religii jako stały, niepozbawiony racjonalności fakt społeczny, mający swoje oddziaływanie także w sferze publicznej. Propozycje takiego ujęcia przedstawiali między innymi José Casanova i Jürgen Habermas (Casanova, 2007; Habermas, 2008).

Czwarte ujęcie, relatywizująco-dynamiczne, nie traktuje ani demokracji liberalnej, ani religijnego uniwersalizmu jako niekwestionowanych i niezmiennych ram porządku politycznego czy jako szczytowych punktów rozwoju społeczeństw. Czerpiąc z doświadczeń zauważanych w dłuższej perspektywie historycznej, przewiduje możliwość nastawiania

różnych okresów: niektóre z nich mogą być okresami wzmożonego zwracania się ku religii, także w sferze publicznej (desekularyzacja), inne – odwracania się od niej i dominacji wartości liberalnych, także w sferze publicznej (sekularyzacja), jeszcze inne – próbami współtworzenia rzeczywistości społeczno-politycznej przez współpracę wartości religijnych i liberalnych (Karpov, 2010). W ujęciu tym nie ma żadnej linii postępu dla religii, jak też demokracji liberalnej – istnieje jedynie zmiana fundamentów sfery publicznej związana nie tylko z ewentualnym negocjowaniem i renegocjowaniem zakresu wpływu religii czy też roli liberalizmu w sferze społeczno-politycznej, ale – bardziej jeszcze – z możliwymi konsekwencjami wydarzeń o fundamentalnym wpływie społeczno-politycznym, takimi jak kataklizmy, kryzysy organizacji międzynarodowych, rewolucje, głębokie zmiany porządku międzynarodowego, upadki państw, kryzysy ekonomiczne. W tym kontekście uwypuklane są przykłady tendencji do ograniczania demokracji liberalnej w przypadku wojen, do wzrostu religijności – także w sferze publicznej – bezpośrednio po wojnach czy też do wzrostu przywiązania do wartości liberalnych i zmniejszania wskaźników religijności w czasach pokoju i dobrobytu.

BIBLIOGRAFIA

- Berger, P. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, J. (2007). *Deprywatyzacja religii*. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 409–428). Kraków: Nomos.
- Gregory, B.S. (2021). *Niezamierzona reformacja. Od rewolucji religijnej do świeckiego społeczeństwa*. Przeł. A. Dzierzgowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, 17–29.
- Hunter, I. (2015). Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept. *Modern Intellectual History*, 12(1), 1–32.
- Karpov, V. (2010). Deseccularization: A Conceptual Framework. *Journal of Church and State*, 52(1), 232–270.
- Mariański, J. (2001). Sekularyzacja jako fakt społeczny. *Studia Płockie*, 29, 185–200.

- Musiewicz, P. (2023). The Catholic Church's Formula for Adaptation to Modernity and Contemporary Models of Secularism. *Religions*, 14, 638, 1–10.
- Paweł VI (1975). *Evangelii nuntiandi*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Pollack, D. (2015). Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core. *The Germanic Review*, 90(1), 60–79.
- Stark, R. (1999). Secularization RIP. *Sociology of Religion*, 60(3), 249–273.
- Szlachta, B. (2008). Katolicyzm-liberalizm: obszary dialogu i konfliktu. W: *Wokół katolickiej myśli politycznej* (s. 165–195). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wohlrab-Sahr, M., & Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology*, 11, 875–909.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Nomos.

Andrzej Antoszewski

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu

<https://orcid.org/0000-0002-8970-4471>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.643>

Erozja demokracji liberalnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Demokracja liberalna, uznawana po zakończeniu zimnej wojny za wzorzec instytucjonalny dla państw całego świata mimo ustanowienia go na tzw. Zachodzie, ma erodować. Świadczą o tym wybory dokonywane od kilku dekad w różnych miejscach świata, od Wenezueli i Turcji, po Węgry, Polskę i Stany Zjednoczone Ameryki.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Demokracja liberalna obejmuje wartości, normy i praktyki polityczne, które są osłabiane przez demokratycznie wybranych liderów starających się rozszerzyć zakres władzy im powierzonej. Nie dopuszczają oni do unicestwienia lub zawieszenia działalności instytucji demokratycznych, podejmują jednak działania zmierzające do osiągnięcia tego celu, czują się bowiem coraz mniej odpowiedzialni za swoje poczynania i umacniają w przeświadczeniu, że naruszenie standardów demokracji liberalnej nie grozi im negatywnymi konsekwencjami. Już jednak próby zneutralizowania mechanizmu odpowiedzialności politycznej, przy zachowaniu składających się nań instytucji, powodują erozję demokracji liberalnej, której objawami są m.in. ataki na sądy, niezależne media, organizacje pozarządowe czy opiniotwórcze i liberalne elity.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Erodująca demokracja liberalna w coraz mniejszym stopniu staje się zdolna do ochrony politycznych praw jednostek i uwzględnienia oczekiwań mniejszości, coraz mniej efektywna w zapewnieniu rządów prawa i egzekwowaniu odpowiedzialności politycznej rządzących.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Proces erodowania jest odwracalny. By móc z tego skorzystać, a dzięki

temu nie dopuścić do wzmagania się tendencji autokratyzacyjnych, należy dokładnie rozeznaczyć jego przyczyny i wypracować odpowiedź na bezrefleksyjną krytykę demokracji liberalnej, w wyniku której rodzi się nadzieja, że idea niczym nieograniczonej władzy politycznej sprawowanej w imieniu i w interesie Ludu bądź Narodu może się znów stać panaceum na wszystkie bolączki trawiące współczesne społeczeństwa.

Słowa kluczowe: demokracja liberalna, autokratyzm, instytucje polityczne, prawa obywateli, ograniczenia władzy publicznej

Definicja pojęcia

W połowie trzeciej dekady XXI stulecia nie ma już wątpliwości co do tego, że demokracja liberalna znajduje się w tarapatkach. Traktowana po zakończeniu zimnej wojny jako swoisty wzorzec z Sevres, uznana została zrazu dość powszechnie za bezalternatywny model rządzenia, odpowiedni zwłaszcza dla państw wydobywających się z gorsetu autorytaryzmu. Demokratyczna tranzycja i konsolidacja demokracji skupiły uwagę badaczy systemów politycznych, którzy skoncentrowali się na opisie, analizie i wyjaśnianiu tych procesów politycznych, tworząc podłoże dla nowych subdyscyplin – tranzytologii i konsolidologii. Entuzjazm i nadzieje związane z demokratyzacją nie trwały jednak długo. Wiek XXI przyniósł zarówno spowolnienie jej dynamiki, jak i zakwestionowanie wartości leżących u podłoża demokracji liberalnej, która wydawała się finalnym efektem rozwoju politycznego. Szereg państw uznawanych za skonsolidowane lub konsolidujące się demokracje liberalne znalazł się na drodze, która była w rzeczywistości odwrotem od jej założeń. W 1999 r. Hugo Chávez rozpoczął proces demontażu najdłużej funkcjonującej demokracji południowoamerykańskiej – Wenezueli. W Turcji w 2002 r. władzę przejął Recep Tayyip Erdoğan i jego partia Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP), kładąc kres epoce kemalizmu, która charakteryzowała się nieskutecznymi, ale systematycznie podejmowanymi próbami ustanowienia i utrwalenia liberalnej demokracji. Zmiany polityczne wprowadzone przez Cháveza i Erdoğaną doprowadziły do przeistoczenia się reżimów politycznych obu państw w wyborczą autokrację. Ten sam efekt przyniosły rządy Viktora Orbána na Węgrzech po 2010 r. oraz przywódcy Indyjskiej Partii Ludowej (BJP) Narendry Modiego po 2014 r. Niepokój zwolenników demokracji liberalnej wzbudziły dwa kolejne zwycięstwa Prawa i Sprawiedliwości w Polsce (2015 i 2019 r.) oraz dwie wygrane Donalda Trumpa w USA (2016 i 2024 r.), które odebrano jako sygnały jej postępującego i przedłużającego się kryzysu. Wszystko to w pełni uzasadnia postawienie pytania: czy w XXI wieku demokracja liberalna nadal będzie kierunkiem wyznaczanym przez polityczny drogowskaz, czy stanie się formą odchodzącą do lamusa historii?

Analiza historyczna pojęcia

Dostrzegalny kryzys demokracji liberalnej wywarł wpływ na zainteresowania politologów analizujących systemy polityczne i ich rozwój. Studia procesów demokratycznej tranzycji i konsolidacji demokracji liberalnej, koncentrujące się na wyjaśnieniu tego, jak powstają i utrwalają się stabilne reguły (demokratycznej) gry politycznej, ustąpiły miejsca badaniom nad procesami ich destabilizacji i destrukcji. Jest rzeczą wtórną, czy możemy mówić o pojawieniu się nowej subdyscypliny politologii, którą – w ślad za tranzytologią czy konsolidologią – można by nazwać erodologią lub erozjologią. Nie ma jednak wątpliwości, że wysiłek badaczy systemów politycznych skupia się obecnie na przyczynach, przebiegu i konsekwencjach procesu odchodzenia od wzorców demokracji liberalnej. W ramach studiów nad jej erozją sformułowano wiele istotnych pytań, postawiono szereg hipotez, zaproponowano różne podejścia metodologiczne i uzyskano wartościowe odpowiedzi. Nadal jednak brak całościowej wizji procesu destrukcji demokracji liberalnej oraz jego następstw. Pozostaje wiele znaków zapytania. Czym ona jest? Co ją powoduje? Jak ona przebiega? W jakich obszarach życia politycznego się przejawia? Co jej sprzyja, a co ją hamuje? Jakie są (mogą być) jej konsekwencje? To pytania, na które odpowiedzi wciąż są niepełne i nadal wymagają badań, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i empirycznym.

Na pewno nie ułatwia sprawy chaos pojęciowy, jaki panuje w tej materii. Jest to szczególnie widoczne w języku angielskim, w którym funkcjonują takie określenia jak *erosion*, *backsliding*, *decay*, *decline*, *recession*, *regression*, *authoritarian drift*, *de-democratization* czy *autocratization*. Są one sobie niekiedy przeciwstawiane, ale bywają również używane zamiennie. Rozmiar niniejszego eseju nie pozwala wdać się w bardziej szczegółową analizę semantyczną, co nie przeczy dążeniu do możliwie precyzyjnego zdefiniowania terminu, za pomocą którego określamy przedmiot badań. W dalszych rozważaniach będę posługiwał się pojęciem „erozja demokracji liberalnej”, mając pełną świadomość tego, że wywołuje on przyrodnicze skojarzenia, których w tym przypadku należałoby unikać. Mam jednak na uwadze, że rozumienie erozji demokracji liberalnej zależne jest od tego, jak definiujemy tę ostatnią – a także i w tej kwestii nie ma pełnej zgodności. Niektórzy autorzy utożsamiają

demokrację liberalną z demokracją *tout court*. Inni wyodrębniają liberalny komponent demokracji od jej innych składników. Jeszcze inni skłonni są traktować ją jako jedną z jej form, choć lepszą od pozostałych. To ostatnie podejście przyjmują badacze skupieni w organizacjach badających stan i ewolucję reżimów politycznych we współczesnym świecie (jak np. Freedom House, The Economist czy V-Dem Institute). Odróżniają oni demokracje liberalne (pełne) od demokracji wyborczych (ułamnych). Akceptacja tego stanowiska wymaga określenia tego, co stanowi podstawę tej dystynkcji, a więc *differentiam specificam* obu wymienionych kategorii: demokracji liberalnej i demokracji wyborczej (lub innych, wymienianych w literaturze ułamnych postaci demokracji)? Na ogół wymienia się tu dwa elementy: szerszy zakres i wyższy poziom ochrony swobód obywatelskich (gwarantowanej przez państwo jednostkom i mniejszościom) oraz szeroko rozumiane rządy prawa, w których zawiera się system instytucjonalnych ograniczeń arbitralności władzy, zapewniający ukształtowanie efektywnego mechanizmu odpowiedzialności politycznej. Jak ujmują to badacze związani z V-Dem Institute, istotą demokracji liberalnej (liberalnego komponentu demokracji) jest ochrona jednostki i mniejszości przed tyranią większości, zabezpieczona przez system praw i wolności, niezależność sądów i niezależność parlamentu (Coppedge i in., 2020, s. 33–34, 105–112).

W literaturze rozróżnia się trzy rodzaje odpowiedzialności rządzących, wyodrębnione na podstawie tego, kto jest jej egzekutorem: wertykalną (ponoszoną przed wyborcami), horyzontalną (ponoszoną przed niezależnymi organami państwowymi kontrolującymi poczynania legislatywy i egzekutywy) oraz diagonalną (ponoszoną przed mediami) (Lührmann, Marquardt, & Mechkova, 2020). Tak rozumiana odpowiedzialność wymaga istnienia odpowiednich instytucji politycznych (demokratyczny system wyborczy, katalog praw obywatelskich i organ stojący na straży ich przestrzegania, sądowa kontrola konstytucyjności ustaw, dwuinstancyjne sądownictwo powszechne, niezależny audyt finansowy itp.), ograniczających władzę większości (*countermajoritarian institutions*). Powszechnie uznaje się je za zabezpieczenie przed nieograniczoną władzą rządzących, co stanowi kwintesencję demokracji liberalnej.

Czym zatem jest erozja demokracji liberalnej? Za punkt wyjścia przyjmuję często cytowaną w literaturze definicję Nancy Bermeo, wedle której

erozja demokracji to sterowane przez państwo osłabienie lub eliminacja instytucji, które ją podtrzymują (Bermeo, 2016, s. 5). Erozja demokracji liberalnej jest procesem, w ramach którego demokratycznie wybrani liderzy starają się rozszerzyć zakres powierzonej im władzy, ale nie dopuszczają do unicestwienia lub zawieszenia działalności demokratycznych instytucji. Podejmują jednak próbę zneutralizowania mechanizmu odpowiedzialności politycznej. To właśnie jego dewastacja stanowi istotę erozji demokracji liberalnej. Wyraża się ona w ataku rządzących na sądy, niezależne media, organizacje pozarządowe czy opiniotwórcze, liberalne elity oraz w działaniach mających na celu zmniejszenie ich korygującego wpływu na bieżącą politykę. Rządzący trafnie dostrzegają w tych instytucjach zagrożenie dla realizacji własnych zamiarów. W efekcie erodująca demokracja liberalna w coraz mniejszym stopniu staje się zdolna do ochrony politycznych praw jednostek i uwzględnienia oczekiwań mniejszości, jest zatem coraz mniej efektywna w zapewnieniu rządów prawa i egzekwowaniu odpowiedzialności politycznej rządzących. Takie ujęcie erozji pozwala na uchwycenie zarówno dynamiki procesu, jak i jego efektów.

Ujęcie problemowe pojęcia

Szczególnie istotne jest to, że proces ten może zostać powstrzymany i, tym samym, jest odwracalny. Innymi słowy, cechą konstytutywną erozji jest niepewność jej rezultatu. Może być ona prostą drogą ku autorytaryzmowi – jak stało się to w Wenezueli i Turcji. Może oznaczać długotrwałą stagnację, charakteryzującą się utrzymywaniem demokratycznego deficytu, jak w Argentynie, Meksyku, Kolumbii czy Peru. Może zakończyć się odrzuceniem autorytarnej (lub autorytaryzującej się) władzy i powrót do demokratycznych wzorców (jak w Chile w 1990 r.). Niepewność rezultatu różni erozję od autokratyzacji, która traktowana jest często jako sekwencja zmian prowadząca nieuchronnie do autorytaryzmu. Dodatkowy problem stwarza to, że brak jest kryteriów, na podstawie których można by orzec to, że został przekroczony punkt krytyczny, w którym erozja zmienia się w załamanie demokracji (Huq & Ginsburg, 2018, s. 119).

Na uwagę zasługuje w tym kontekście koncepcja „epizodów transformacyjnych” jako uniwersalnych składników rozwoju politycznego. Pod

pojęciem tym rozumie się okresy, w których dochodzi do przesunięcia reżimu politycznego na osi demokracja – autorytaryzm. Jedną z postaci takiego epizodu jest erozja demokracji liberalnej. Jej najistotniejszą cechą jest to, że oznacza ona wprawdzie przekształcenie demokratycznego reżimu politycznego, wiążące się z częściową utratą jego kluczowych atrybutów, ale nie tranżycję w kierunku autorytaryzmu (Maerz i in., 2024, s. 970–971). Za przykład epizodów transformacyjnych o autokratycznym charakterze, stanowiących wyraz mniej lub bardziej dynamicznego odwrótu od demokracji liberalnej, uznaje się np. rządy Orbána na Węgrzech w latach 1998–2002, Andreja Babiša w Czechach (2017–2021), Trumpa w USA (2017–2021) czy Jaira Bolsonaro w Brazylii (2019–2023). Nie doprowadziły one do załamania demokracji, a wspomniani przywódcy przegrali następne wybory¹.

Co leży u podłoża erozji demokracji liberalnej? W dyskusji nad tym problemem ujawniło się wiele stanowisk. Wielu badaczy uważa, że główną rolę odgrywają tu czynniki zewnętrzne, niezależne od działań polityków, takie jak kryzys gospodarczy, imigracja czy globalizacja, rozwój internetu i mediów społecznościowych, z którymi demokracja liberalna nie do końca sobie radzi. Inni zwracają uwagę na negatywne zjawiska, które – nie zawsze zgodnie z prawdą – traktowane są jako efekty działań polityków podejmowanych w jej instytucjonalnych ramach (niezdolność dostarczenia dóbr i usług społecznych na zadowalającym poziomie, rosnąca nierówność, wykluczenie społeczne licznych grup). Jeszcze inni wiążą demokrację liberalną z niepożądaną zmianą kulturową, prowadzącą do zniszczenia tradycyjnych moralnych fundamentów wspólnoty społecznej. Składają się na nią takie zjawiska, jak „ideologia gender”, uleganie wybujałym roszczeniom emancypacyjnym niektórych mniejszości (LGBT), dozwoleństwo na niemoralne poczynania (aborcja, antykoncepcja, zapłodnienie *in vitro*), którym państwo będące demokracją liberalną nie zapobiega, choć powinno. W ich wyniku rozluźniają się więzi społeczne, zanika tożsamość grupowa oraz słabnie wspólnota polityczna. Konsekwencją tego jest utrata poczucia bezpieczeństwa. Podkreśla się też, że w wyniku rozwoju demokracji liberalnej

1 W niektórych przypadkach politycy dzierżący władzę w trakcie „epizodów autorytarnych” nie tylko ją utracili, ale ponieśli także prawną odpowiedzialność, jak prezydent Brazylii Jair Bolsonaro oraz prezydent Filipin Rodrigo Duterte.

ujawniają się jej „wrodzone defekty” – dążenie do koncentracji władzy w rękach elit politycznych, kierujących się partyjnym interesem, podatność na manipulacje wyborcze oraz utrata przejrzystości procesów rządzenia warunkowana niejasnymi związkami świata polityki i świata wielkich korporacji.

Wszystkie te okoliczności kumulują się we wzroście rozczarowania społecznego, które jest uznawane za jedno z głównych źródeł erozji demokracji liberalnej. Wskaźnikiem brany pod uwagę przez większość instytucji prowadzących badania w tym zakresie, jest poziom zadowolenia ze sposobu, w jaki demokracja funkcjonuje w danym kraju. Z raportu z badań przeprowadzonych w 77 państwach i ogłoszonych w 2020 r. przez Centre for the Future of Democracy Uniwersytetu w Cambridge dowiadujemy się, że pomiędzy 1995 a 2019 rokiem poziom niezadowolonych z demokracji wzrósł z 47,9 do 57,5, przy czym w niektórych ugruntowanych demokracjach liberalnych (m.in. w USA, Wielkiej Brytanii i Australii) był on najwyższy od rozpoczęcia takich badań. Z kolei najnowszy raport Pew Research Institute z 2025 r. informuje, że w 23 najbardziej zaawansowanych ekonomicznie demokracjach poziom niezadowolonych wynosił w 2017 r. 49%, a w 2024 r. wzrósł do 64%. Choć dane te ukazują tendencję ogólną, są do pewnego stopnia mylące. Tak np. wysoki poziom satysfakcji z funkcjonowania demokracji znajdujemy zarówno w państwach, w których nie mamy do czynienia z erozją (w Szwecji 75% zadowolonych, w Holandii 61%, a w Kanadzie 60%), jak i w tych, w których erozja postępuje (np. w Indiach 74%).

Rosnący brak satysfakcji ze sposobu funkcjonowania demokracji liberalnej jest sygnałem dla ubiegających się o władzę polityków, że oferta, która może przynieść zwycięstwo, powinna obejmować także zmianę sposobu rządzenia. Chodzi o przekonanie wyborców, że odpowiedzialność za ich niepowodzenia i uzasadnioną frustrację ponoszą nie tylko konkretne rządy i ich nieudolna polityka, ale także, a może przede wszystkim, wadliwie skonstruowany system polityczny. Demokracja liberalna wedle jej krytyków pozwala na zbyt wiele jednostkom i mniejszościom, a na zbyt mało rządowi reprezentującemu większość. Iluzja powszechnej zgody i tolerancji dla różnorodności wywołuje opór i zaostża polaryzację, czego dowodzą zwłaszcza doświadczenia USA w XXI wieku. W rezultacie coraz silniej kwestionowane są instytucjonalne rozwiązania i ukształtowane w ciągu dziesięcioleci standardy

zachowań politycznych charakterystycznych dla demokracji liberalnej. Kontestowane są też wartości, które ona chroni, jak np. pluralizm światopoglądowy i zakaz dyskryminacji mniejszości. Na tym podłożu rodzi się zbiorowa utrata wiary w zdolność demokracji liberalnej do zapewnienia polityki odpowiadającej społecznym oczekiwaniom. W tych okolicznościach pojawia się dążenie do zmiany reżimu politycznego, która wzmocniłaby skuteczność rządzących w realizowaniu wytyczonych przez siebie celów oraz poczucie bezpieczeństwa rządzonych. Sprzyja to politykom o autorytarnych skłonnościach, postrzegającym siłę i arbitralność władzy jako niezbędny warunek zdolności do rozwiązywania problemów społecznych. Ten sposób widzenia polityki staje się coraz bardziej akceptowany, o czym świadczą wyniki wyborów w Wenezueli, Turcji, w Indiach czy na Węgrzech, w Polsce czy w USA.

O ile rozczarowanie społeczne jest wyrazem malejącej wiary w wartość i siłę instytucji politycznych, o tyle samo z siebie nie inicjuje procesu erozji demokracji. Erozja wynika głównie z działań elit. Jest zarówno skutkiem ubocznym zaniechań i zaniedbań w pielęgnowaniu liberalnej demokracji, jak i efektem bezpośrednim działań o charakterze intencjonalnym, zorientowanym na osłabienie lub zniszczenie jej fundamentów (Keck, 2023, s. 316–318). Czynnikiem, który wywołuje erozję, jest też wzrost poziomu polaryzacji politycznej. Proces ten stanowi efekt świadomie konstruowanych apeli wyborczych, kierowanych przez nowe partie polityczne nie do poszczególnych grup społecznych, ale do wszystkich, którzy czują się – z tych czy innych względów – pokrzywdzeni. Towarzyszy temu publicznie wyrażana pogarda dla słabości liberalnej demokracji i jej troski o wolności obywatelskie czy prawa mniejszości (Levitsky & Ziblatt, 2018, s. 32–33; Haggard & Kaufman, 2021, s. 6). Tym, co wzmacnia wzajemną wrogość uczestników życia politycznego, nie jest intelektualny stosunek do poszczególnych ideologii czy systemów wartości, a emocje związane z partiami, z którymi się identyfikują, oraz z tymi, którym są przeciwni (Iyengar, Sood, & Lelkes, 2012). Ten typ polaryzacji określanej jako afektywna zaczyna dominować tak na poziomie elit, jak i – co ma dla erozji demokracji liberalnej szczególne znaczenie – na poziomie elektoratu. W efekcie rodzi się nowy podział polityczny, którego osią jest stosunek nie do takich lub innych polityk publicznych, ale do istoty polityki jako relacji społecznej. Stronami tego podziału stają się radykalni zwolennicy i równie radykalni wrogowie

demokracji liberalnej, a „pragmatyczne” kwestie programowe schodzą na dalszy plan (Gessler & Wunsch, 2025).

O ile rozczarowanie i polaryzacja stopniowo osłabiają zaufanie do demokracji liberalnej i w ten sposób kruszą jej fundamenty, o tyle punktem przełomowym jest zwycięstwo jej przeciwników osiągnięte w warunkach uczciwej rywalizacji wyborczej. Oznacza to, że dysponują oni silnym, demokratycznym mandatem do przeprowadzenia radykalnych zmian i cieszą się autentycznym, wysokim poparciem społecznym. Tym samym działania powodujące erozję demokracji liberalnej można przedstawiać jako społecznie legitymowane. Zwycięstwo krytyków demokracji liberalnej początkuje przyspieszenie erozji, którą od tego momentu wyznaczają świadome poczynania rządu zorientowane na jej destrukcję. Wielu badaczy skłonnych jest utożsamiać erozję wyłącznie z tą fazą ewolucji politycznej, kiedy zamiar zastąpienia demokracji liberalnej inną postacią reżimu politycznego staje się bardziej czytelny (Bermeo, 2016; Haggard & Kaufman, 2021).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Zwycięstwo przeciwników demokracji liberalnej dokonuje się w zróżnicowanym kontekście gospodarczym, społecznym i politycznym. Uważa się dość powszechnie, że ułatwiają je takie czynniki, jak kryzys gospodarczy (Wenezuela), nadmierny napływ imigracji (USA), drastycznie wysoki poziom przestępczości zorganizowanej (Filipiny, Salvador) czy zagrożenie zewnętrzne (Izrael). Dochodzi do niego jednak także w państwach, w których żaden z wymienionych czynników nie występuje. Najczęściej przytaczane są przykłady Węgier i Polski, uznawanych jeszcze niedawno za pionierów pokomunistycznej transformacji gospodarczej i politycznej. Niezależnie od kontekstu czynnikami wpływającymi na przebieg procesu erozji demokracji liberalnej (czas trwania, strategie polityczne i ich efekty) jest rozmiar zwycięstwa jej przeciwników oraz czas jego pożytkowania. Determinują one wybór strategii walki z opozycją broniącą zasad demokracji liberalnej.

Zwycięstwo przeciwników demokracji liberalnej może zapoczątkować dłuższy okres przekształcania demokracji liberalnej w autorytaryzm

(Wenezuela po 1999, Turcja po 2003, Węgry po 2010, Indie po 2014 r.). Erozja demokracji liberalnej staje się wówczas swoistym preludium autorytaryzmu. Może też oznaczać krótkotrwały epizod demokratyczny zakończony porażką w następnych wyborach, a następnie powrotem do władzy (rządy Fideszu Orbána w latach 1998–2002, PiS w latach 2005–2007 oraz Trumpa w latach 2017–2021). Pierwsze zwycięstwo – zwłaszcza przy braku większości konstytucyjnej – daje możliwość przeprowadzenia mniej lub bardziej radykalnych zmian i przetestowania reakcji wyborców. Dojście do władzy po raz drugi, gdy zamiar demontażu mechanizmu odpowiedzialności politycznej rządzących staje się bardziej widoczny, jest dowodem aprobaty dla tego kierunku zmiany politycznej, co zachęca rządzących do radykalizacji poczynań (potwierdzają to ponowne rządy Fideszu i PiS). Jeszcze bardziej widoczna jest radykalizacja polityki w USA po styczniu 2025 r. Wraz z drugim zwycięstwem przeciwników demokracji liberalnej współodpowiedzialność za jej destrukcję przejmują na siebie wyborcy. Przeczy to znanej tezie Larry’ego Bartelsa, który konsekwentnie utrzymuje, że jest ona konsekwencją działań elit politycznych (Bartels, 2023; zob. też Bermeo, 2016). To prawda, zmiany polityczne, jakie dokonują się po zwycięstwie przeciwników demokracji liberalnej, inicjowane i przeprowadzane są przez elity. Nie można jednak abstrahować od tego, że witane są z uznaniem, a nawet z entuzjazmem przez szerokie kręgi społeczne. Paradoksalnie można stwierdzić, że jedyną realną władzą Ludu – prócz wyboru przedstawicieli – jest moc unicestwienia demokracji.

Zmiany polityczne zachodzące w procesie erozji demokracji liberalnej mają pewne cechy szczególne, które odróżniają ją od jej załamania. Po pierwsze, są one dokonywane na ogół w majestacie prawa, choć interpretowanego w sposób pozwalający na zniekształcenie jego faktycznego celu i rzeczywistej treści. Może to prowadzić do jego wykorzystania w złej wierze, a tym samym do nadużycia władzy. Z tego punktu widzenia erozję demokracji liberalnej powodują zarówno kompleksowe lub częściowe zmiany prawa, jak i działania polegające na przekraczaniu jego granic (Haggard & Kaufman, 2021, s. 57). W ten sposób rodzi się praktyka wykorzystywania legalnych i demokratycznych w swej treści procedur do podważania demokratycznego porządku, określana jako „autokratyczny legalizm” (Scheppele, 2018).

Po drugie, zmiany porządku politycznego prowadzące do nadwyrężenia mechanizmu odpowiedzialności są mniej lub bardziej

zakamuflowane, co ma na celu ukrycie rzeczywistej intencji, która za nimi stoi. Skuteczność autorytarnych innowacji wmontowywanych w system demokratyczny wymaga tego, by maksymalnie zredukować element przemocy w ich wprowadzaniu i maksymalnie zaciemnić ich rzeczywiste znaczenie. Trafnie podkreśla się, że najbardziej wyrafinowane metody demontażu demokracji liberalnej polegają na tym, że

prawo jest naginane, ale nie łamane, instytucje składające się na mechanizm odpowiedzialności politycznej są kontrolowane, a tym samym bezużyteczne, ale nie likwidowane, opozycja jest limitowana, ale nie eliminowana, a autonomia obywateli jest ograniczona, ale nie zastąpiona indoktrynacją (Morgenbesser 2020, s. 1055).

Dodatkowo, ponieważ zmiany wprowadzane są stopniowo, ich efekty mogą być przez dłuższy czas zupełnie niewidoczne, a rozpatrywane z osobna mogą wydawać się nieszkodliwe i niejednoznaczne (Huq & Ginsburg, 2018, s. 91, 96). Ma to istotne konsekwencje w postaci demobilizacji opozycji, która może nie dostrzegać i nie doceniać realnych zagrożeń, a w efekcie reagować na nie z opóźnieniem (Bermeo, 2016, s. 14; Haggard & Kaufman, 2021, s. 61).

Po trzecie, zmiany instytucjonalne mające na celu demontaż mechanizmu odpowiedzialności politycznej polegają nie tylko na znoszeniu norm, które go tworzą, bądź na likwidacji instytucji, które umożliwiają jej realizację. Nie ograniczają się też do obsadzania tych instytucji lojalistami partii będących przeciwnikami demokracji liberalnej. Tym, co umożliwi równoczesne zachowanie demokratycznej fasady systemu politycznego i nadmierną koncentrację władzy, jest konwersja funkcji instytucji tworzących mechanizm odpowiedzialności politycznej. Chodzi o to, by z narzędzi odpowiedzialność tę egzekwujących stały się one czynnikiem legitymizującym niedemokratyczne poczynania rządzących i delegitymizującym kontrreakcję opozycji. W ten sposób wzmocnieniu ulega mandat rządzących, a opozycja może być skutecznie marginalizowana. Całkowite przejęcie sądu konstytucyjnego przez partię działającą na rzecz erozji demokracji liberalnej, która zwyciężyła w wyborach, nie ma bowiem na celu ani ograniczenia władzy egzekutywy, ani stosowania się do zasady rządów prawa, ani ochrony praw obywatelskich, ale przede wszystkim ugruntowanie przewagi rządzących nad opozycją. Przykłady Węgier i Polski dowodzą, że sądy konstytucyjne

w państwach doświadczających odwrótu od demokracji liberalnej przestają być instrumentami chroniącymi konstytucję, a stają się narzędziami legitymizującymi jej omijanie przez rząd i parlament. Podobną rolę odgrywają ombudsman (rzecznik praw obywatelskich), publiczne media (gdy stają się narzędziem rządowej propagandy, a nie dostawcą rzetelnej informacji) oraz przejęte przez rząd organizacje pozarządowe (GONGO). Przeczy to często wyrażanej opinii, że przejawem odwrótu od demokracji liberalnej jest ograniczenie władzy instytucji kontrolujących poczynania egzekutywy. W istocie władza ta nie ulega wcale osłabieniu, jest natomiast efektywnie wykorzystywana przez rządzących we własnym interesie, pod warunkiem że kontrolują oni ich obsadę personalną oraz źródła finansowania.

Konwersji funkcji instytucji państwowych towarzyszy tendencja do ich upolitycznienia. Oznacza to wzmocnienie nadzoru rządzącej partii (lub jej lidera) nad ich działalnością. Twórcy amerykańskiego Projektu 2025 (*Mandate for Leadership. Conservative Promise*), najbardziej kompleksowego programu demontażu demokracji liberalnej, wyrażają tę ideę bez żadnego kamuflażu. „Musimy znaleźć obszary niezależności i je przejąć”, stwierdza jeden z jego autorów (Graham, 2025, s. 46). Dotyczy to wszystkich instytucji, które wcześniej cieszyły się autonomią, i wszystkich dziedzin życia społecznego, w których ta autonomia istniała. Raport o stanie demokracji przygotowany przez V-Dem Institute w 2025 r. stwierdza, że w ciągu dwóch pierwszych miesięcy swojej prezydentury Donald Trump dokonał nadzwyczajnej ekspansji egzekutywy, ograniczając władzę Kongresu nad sakiewką (*power of the purse*), ustanawiając bezpośrednio podległe mu instytucje nadzorujące funkcjonowanie służby cywilnej (DOGE)², przeprowadzając radykalną czystkę w jej szeregach oraz zapewniając sobie lojalność armii. Przychylny prezydentowi Sąd Najwyższy zalegalizował w 2025 roku wiele jego poczynania budzących wątpliwości natury prawnej, jak np. uproszczenie procedury deportacyjnej czy możliwość odsyłania imigrantów do państw, w których grożą im tortury bądź prześladowania. Towarzyszy temu bezprecedensowy atak na sądownictwo i niezależne media (*Raport V-Dem*, s. 46–47). Niemal piętnaście lat wcześniej identyczną strategię wcielił

2 *Department of Governmental Efficiency* utworzony w styczniu 2025 r. przez prezydenta D. Trumpa w celu szeroko rozumianej modernizacji biurokracji federalnej.

w życie węgierski premier Orbán. W obu przypadkach uzasadnieniem poczynić było to, że instytucje te pozostają pod nadmiernym wpływem progresywistycznej lewicy. Odpowiedzią na ten stan rzeczy ma być ich przejście przez konserwatywną prawicę, która zapewni sobie znacznie szersze możliwości ich dyscyplinowania.

Demontaż demokracji liberalnej to nie tylko strukturalna rekonfiguracja aparatu państwowego. W zamierzeniu jej przeciwników zmiana polityczna stanowi jedynie instrument realizacji szerszego projektu, jakim jest konserwatywna (kontr)rewolucja kulturalna. Jest to widoczne zarówno w Projekcie 2025, jak i w koncepcji „demokracji chrześcijańskiej” Orbána, które kładą nacisk na obronę tradycyjnego modelu rodziny oraz na nieuwzględnianie roszczeń, które poza ten model wychodzą (np. związków nieheteronormatywnych, swoboda aborcji oraz stosowania nieograniczonej antykoncepcji). Destrukcja instytucji demokracji liberalnej (zwłaszcza zaś będącego jej komponentem mechanizmu odpowiedzialności politycznej rządzących) ma ułatwiać ustanowienie nowego porządku społecznego opierającego się na rygorystycznie rozumianych wartościach chrześcijańskich. Jak czytamy w Projekcie 2025, głównym cywilizacyjnym zagrożeniem jest zwycięstwo sił liberalno-lewicowych w wojnie kulturowej i wynikająca zeń dominacja „totalitarnego kultu «Wielkiego Przebudzenia»” (*The Great Awakening*). Aby mu zapobiec, należy z całą siłą przeciwstawić się „progresywnym” tendencjom, które osłabiają tradycyjny ład oparty na dobrze znanych hierarchiach (podległość kobiet mężczyznom, dzieci rodzicom, zwierząt właścicielom, a ziemi człowiekowi), wykreślić z języka urzędowego takie określenia charakterystyczne dla ideologii liberalnej, jak „orientacja seksualna” i „tożsamość płciowa” (SOGI) oraz „różnorodność”, „równość” czy „inkluzja” (DEI). Operowanie takimi terminami – zdaniem autorów Projektu 2025 – pozbawia Amerykanów wolności zagwarantowanej w Pierwszej Poprawce do Konstytucji. Jest to ład, w którym na pewno dobrze może się czuć biały, wierzący konserwatysta płci męskiej, ale niekoniecznie osoba, która łącznie tymi atrybutami się nie charakteryzuje. Biorąc pod uwagę to, że proponowana wizja nie wszystkim może się podobać, konieczne jest podjęcie działań, które przełamałyby ewentualny społeczny opór. Wymaga to nadzoru rządu nad programami edukacyjnymi i działaniami w zakresie ochrony zdrowia. Przeczy to z kolei, akcentowanej przez amerykański konserwatyzm, krytyce zbyt szerokiej władzy rządu federalnego.

Erozja demokracji liberalnej, traktowana jako efekt intencjonalnych działań rządu, nie przebiega wedle jednolitego wzoru. Obok różnic występują też cechy wspólne, zwłaszcza w zakresie chronologii działań naruszających fundamenty demokracji liberalnej. Pierwszym obiektem ataku jej przeciwników są sądy, które dysponują władzą unieważniania decyzji władzy wykonawczej, i niezależne media, które kształtują opinię publiczną w sposób niezgodny z rządową propagandą. Szczególnie istotną przeszkodą na drodze koncentrowania władzy może być działalność sądu konstytucyjnego, przeciwnicy demokracji liberalnej starają się go więc ubezwłasnowolnić (jak na Węgrzech) albo wykorzystać dla realizacji swoich zamiarów poprzez odpowiednią obsadę personalną (jak w Polsce czy USA). To samo dotyczy zwykłych sądów; czystki w sądach są sygnałem, że władza wykonawcza stara się zabezpieczyć legalność własnych poczynań, a niekiedy zagwarantować sobie bezkarność (jak próbował to uczynić w 2023 r. premier Izraela). Te operacje mogą być przeprowadzane tuż po przejęciu władzy lub w okresie późniejszym, jeśli zagrożenie ze strony władzy sądowniczej nie jest duże³. Neutralizacja mediów wymaga znacznie więcej czasu, a także pieniędzy nie tylko wówczas, gdy metodą przyjętą przez rządzących jest ich nacjonalizacja, ale także wtedy, gdy tworzona jest szeroka sieć prorządowych organizacji pozarządowych. Dopóki jednak zmiany polityczne sprowadzają się do neutralizowania mechanizmu horyzontalnej i diagonalnej odpowiedzialności politycznej, demokracja staje się w coraz mniejszym stopniu liberalna, pozostaje jednak wciąż demokracją. Gdy w efekcie erozji zmiany zaczynają obejmować proces wyborczy („boisko wyborczej gry” zostaje przechylone w jedną stronę), oznacza to wkroczenie na drogę autokratyzacji. Krótko mówiąc, zmiany dokonywane w obszarze wyborów, mające na celu utrwalenie władzy rządzącej partii lub prezydenta, są finalną fazą erozji demokracji liberalnej.

Analizując proces erozji demokracji liberalnej, nie sposób uciec od pytania, dlaczego w jednych państwach prowadzi ona do autorytaryzmu, a w innych nie. Powraca tu znany w naukach o polityce spór o to, czy decydującym czynnikiem określającym inicjowanie, przebieg i efekty procesów politycznych są okoliczności obiektywne, tworzące

3 Zmiana struktury i obsady Sądu Konstytucyjnego w Turcji nastąpiła dopiero w 2010 r. (a więc w osiem lat po objęciu władzy przez R. Erdoğana).

kontekst działań politycznych, czy same działania. Innymi słowy, co jest ważniejsze: struktura czy podmiotowość? Odnosząc ten dylemat do erozji demokracji liberalnej, musimy uwzględnić fakt, że zachodzi ona w ramach zróżnicowanych uwarunkowań instytucjonalnych (typ reżimu politycznego, siła lub słabość instytucji), gospodarczych (kryzys bądź stagnacja), społecznych (jednolitość etniczna i wyznaniowa bądź wieloetniczność i wielowyznaniowość) i kulturowych (przewaga postaw konserwatywnych bądź liberalnych), do których winny być dostosowane strategie poszczególnych aktorów dążących do różnie definiowanych celów. Zdaniem Kurta Weylanda erozji demokracji liberalnej sprzyjają dwie okoliczności: słabość jej instytucji (ich wadliwe zaprojektowanie lub niewłaściwe wykorzystywanie) oraz możliwości, jakie stwarza koniunktura gospodarcza (*conjunctural opportunities*). Obydwie mogą być skutecznie wykorzystane przez polityków dążących do destrukcji demokracji liberalnej. Słabość instytucji, zwłaszcza tych, które są egzekutorami odpowiedzialności horyzontalnej i diagonalnej, ułatwia wspomnianą konwersję ich funkcji. Możliwości wynikające z koniunktury gospodarczej to z kolei albo wykorzystanie dostępnych zasobów w celu przysporzenia zwolennikom partii rządzącej dodatkowych korzyści materialnych, albo rozwiązanie dotkliwego kryzysu gospodarczego i wystąpienie w roli „zbawcy” (Weyland, 2025).

Podkreślić jednak trzeba, że erozja demokracji liberalnej rzadko przebiega bez zakłóceń. Napotyka ona na opór instytucjonalny i zderza się z kontrdziałaniami demokratycznej opozycji politycznej. Siłą tego oporu jest głównym czynnikiem zapobiegającym autokratyzacji. Wyznaczają ją takie czynniki jak poziom mobilizacji i zdolność do integracji partii prodemokratycznych, charyzmatyczny lider obozu prodemokratycznego, rozmiar i zakres protestów społecznych czy nieoportunistyczne postawy środowisk sędziowskiego, dziennikarskiego i akademickiego, które umożliwiają przeciwstawienie się presjom politycznym. Spełnienie tych warunków opóźnia proces erozji i może stać się decydującym źródłem jej powstrzymania.

Niezależnie od tego, czy erozja demokracji liberalnej zostaje powstrzymana czy też nie, pociąga to za sobą rozmaite konsekwencje polityczne. Najistotniejszą z nich jest podtrzymanie tendencji wzrostu poziomu polaryzacji politycznej, który prowadzi do zmiany stylu rządzenia. Wyraża się ona w traktowaniu rywalizacji politycznej jako walki

ze śmiertelnym zagrożeniem, jakie stanowią wszyscy konkurenci polityczni dążący do utrzymania standardów demokracji liberalnej w tradycyjnym sensie tego słowa. Wiąże się z tym wzrost poziomu tolerancji dla zachowań wcześniej niedopuszczalnych (Levitsky & Ziblatt, 2018, s. 226). Na plan pierwszy wysuwa się zmiana retoryki politycznej, apelującej przede wszystkim do negatywnych emocji. Na pogrzebie zamordowanego aktywisty Charliego Kirka we wrześniu 2025 r. Donald Trump wypowiada znamienne słowa: „I hate my opponents and I don't want the best for them”. Na transmitowanym przez telewizję posiedzeniu rządu w grudniu 2025 r. tenże prezydent USA formułuje opinię o Ilhan Omar, pierwszej deputowanej do Izby Reprezentantów (z ramienia Partii Demokratycznej) Amerykance somalijskiego pochodzenia: „She is a garbage. Her friends are garbage”, nawołując do jej wyrzucenia z Kongresu i z USA. Podobne tony odnajdujemy w wypowiedziach polskich polityków, by przypomnieć przemówienie Roberta Bąkiewicza na wiecu PiS w Warszawie w październiku 2025 r., na którym nawoływał do wyrwania chwastów z polskiej ziemi i do rzucania na nią napalmu, by nigdy z niej nie wyrosły. To tylko nieliczne przykłady polaryzującej narracji, których w przestrzeni publicznej pojawia się coraz więcej. Za słowami idą czyny; rywalizacja polityczna przestaje stopniowo polegać na przytaczaniu argumentów na rzecz takiego lub innego stanowiska w kwestiach polityki wewnętrznej lub zagranicznej, zaczyna zaś polegać na dowodzeniu, że przeciwnik polityczny jest ucieleśnieniem „czystego zła”. Przykład polski ukazuje, że trybalizm polityczny rozlewa się nie tylko na coraz liczniejsze kręgi elektoratu, ale przekreśla także możliwość określenia i prowadzenia spójnej polskiej polityki zagranicznej.

Demokracja liberalna, efekt wielowymiarowej ewolucji politycznej, ukształtowała się jako system polityczny mający się w założeniu skutecznie przeciwstawiać się tendencjom autokratyzacyjnym. Pod pojęciem tym należy rozumieć zarówno dążenie do rozszerzenia zakresu władzy tych, którzy ją sprawują, jak i zawężenie obszaru swobody tych, nad którymi jest ona sprawowana. To, że niektórzy przywódcy polityczni, którzy zdobyli władzę w uczciwych, rywalizacyjnych wyborach, ujawniają swoje autorytarne inklinacje, nie jest niczym nowym. To, że mogą cieszyć się oni autentycznym poparciem – także. Problemem, który musi budzić z troską, jest to, że demokracja liberalna i jej fundamenty stały się przedmiotem bezrefleksyjnej krytyki, w wyniku której rodzi się nadzieja,

że idea niczym nieograniczonej władzy politycznej sprawowanej w imieniu i w interesie Ludu bądź Narodu może stać się (ponownie) panaceum na wszystkie bolączki trawiące współczesne społeczeństwa. Od upowszechnienia tego przekonania do ustanowienia dyktatury droga nie jest już daleka. Dlatego mimo ułomności demokracji liberalnej nadal warto jej bronić, jej upadek bowiem może się okazać zbyt kosztowny.

BIBLIOGRAFIA

- Bartels, L. (2023). *Democracy Erodes from the Top. Leaders, Citizens and the Challenge of Populism in Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Bermeo, N. (2016). On Democratic Backsliding. *Journal of Democracy*, 27(1), 5–19.
- Coppedge, M., Gerring, J., Glynn, A., Knutsen, C., Lindberg, S., Pemstein, D., Seim, B., Skanning, S., & Teorell, J. (2020). *Varieties of Democracy. Measuring Two Centuries of Political Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Gessler T., & Wunsch N. (2025). A new regime divide? Democratic backsliding, attitudes towards democracy and affective polarization. *European Journal of Political Research*, 64(4), 1593–1617.
- Graham, D. (2025). *Projekt 2025. Ameryka Donalda Trumpa*. Warszawa: Wydawnictwo Prześwity.
- Haggard, S., & Kaufman, R. (2021). *Backsliding. Democratic Regress in the Contemporary World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huq, A., & Ginsburg, T. (2018). How to Lose a Constitutional Democracy. *UCLA Law Review*, 65(1), 78–169.
- Iyengar, S., Sood, G., & Lelkes, Y. (2012). Affect, Non Ideology. A Social Identity Perspective on Polarization. *Public Opinion Quarterly*, 76(3), 405–431.
- Keck, T. (2023). Erosion, Backsliding, or Abuse: Three Metaphors for Democratic Decline. *Law & Social Inquiry*, 48(1), 314–339.
- Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). *Tak umierają demokracje*. Łódź: Fundacja Liberté.
- Lührmann, A., Marquardt, K., & Mechkova, V. (2020). Constraining Governments: New Indices of Vertical, Horizontal and Diagonal Accountability. *American Political Science Review*, 114(3), 811–820.
- Maerz, S., Edgell, A., Wilson, M., Hellmeier, S., & Lindberg, S. (2024). Episodes of regime transformation. *Journal of Peace Research*, 61(6), 967–984.

- Morgenbesser, L. (2020). The menu of autocratic innovation. *Democratization*, 27(6), 1053–1072.
- Scheppele, K.L. (2018). Autocratic Legalism. *The University of Chicago Law Review*, 85(2), 545–584.
- Weyland, K. (2024). *Democracy's Resilience to Populism's Threat. Countering Global Alarmism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zdzisław Krasnodębski

Uniwersytet w Bremie

<https://orcid.org/0000-0002-2063-2879>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.663>

Postęp i demokracja liberalna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Według współcześnie dominującej, przyjmowanej najczęściej *implicite* historiozofii postęp w dziedzinie ustrojów politycznych wiódł do demokracji liberalnej. Jej obecny tryumf w „świecie zachodnim” dowodzi także, że postęp jest możliwy. Demokracja ulepszona przez domieszkę liberalizmu – demokracja, w której zagwarantowano również wolność jednostki, a władza polityczna jest związana zasadami prawa – stanowi formę najwyższą znanego nam ustroju politycznego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pod koniec XX wieku liberalizm i demokracja osiągnęły chwiejne porozumienie. Pojęcie demokracji zaczyna się upowszechniać w latach 90. XX w., a dopiero mniej więcej od roku 2010 zostaje ona uznana za obowiązującą formę instytucjonalną. W traktatach unijnych pojęcie demokracji liberalnej w ogóle się nie pojawia, choć dzisiaj powszechnie uważa się, że zobowiązują one kraje członkowskie do tego, by były demokracjami liberalnymi. Jest w nich mowa po prostu o demokracji przedstawicielskiej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Demokracja liberalna została uznana za jedyną możliwą formę demokracji. Nie dopuszcza się możliwości, by istnieć mogły jakiekolwiek inne jej modele. Demokracja, w której główną cechą definicyjną są wybory, uchodzi za ułomną, prymitywną formę demokracji. Liberalizm w postaci „konstytucjonalizmu transformacyjnego” występuje więc jawnie przeciwko demokracji.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rzekomo neutralne formalne zasady współżycia politycznego, które

kiedyś miał oferować liberalizm, niosą ze sobą konkretne treści. „Rozwinięta” demokracja liberalna nie jest już ani demokratyczna, w sensie samostanowienia ludu, ani liberalna w prostym, intuicyjnym sensie zapewnienia wolności obywatelom. Większy sceptycyzm co do idei postępu i filozofia realizmu pesymistycznego mogłyby sprawić, że Europa pozostałaby Europą samostanowiących o sobie narodów i wolności jednostki, a demokracja – nieperfekcyjną „demokracją zachodnią”, bez swego liberalnego udoskonalenia.

Słowa kluczowe: demokracja liberalna, postępy, konstytucjonalizm, populizm

Definicja pojęcia

Związek między demokracją liberalną a postępem wydaje się oczywisty. Postęp w dziedzinie ustrojów politycznych stopniowo wiódł do demokracji liberalnej, wskutek czego stała się ona, jak się powszechnie uważa, najbardziej postępowym ustrojem. Jej obecny tryumf w „świecie zachodnim” uchodzi zaś za najlepszy dowód, że postęp jest możliwy.

Już sama demokracja – bez dodatku „liberalna” – była lepsza niż inne istniejące w przeszłości ustroje. Mało jest dzisiaj zadeklarowanych antydemokratów – wszak nawet współcześni autokraci wolą podawać się za demokratów i legitymizować swoją władzę wyborami. Dzisiejsze monarchie w Europie także są demokracjami. Z demokracją wiązało się jednak zagrożenie tyranią większości, autorytaryzmem ludu. Dopiero więc demokracja ulepszona przez domieszkę liberalizmu – demokracja, w której zagwarantowano również wolność jednostki, a władza polityczna jest związana zasadami prawa – stanowi formę najwyższą znanego nam ustroju politycznego. Demokracja liberalna łączy władzę ludu z wolnością jednostki, dokonując syntezy dwóch wielkich tradycji europejskiej myśli politycznej – liberalnej i demokratycznej, Johna Stuarta Milla i Jeana-Jacques’a Rousseau.

Wydaje się zatem, że jeśli chodzi o ustrój polityczny, historia postępu dobiegła końca, gdyż trudno sobie wyobrazić, że powstanie nowa, lepsza strukturalnie forma życia społecznego i politycznego niż demokracja liberalna. Jedyna, uchodząca także kiedyś za postępową, realnie istniejąca alternatywa burżuazyjnej „demokracji zachodniej” – „demokracja ludowa” – upadła przecież skompromitowana. Toteż Francis Fukuyama dobrze oddał ducha epoki swoją głośną neoheglowską tezę, że dzieje świata dobiegły do końca. Choć teza Fukuyamy bywała potem ostro krytykowana, a nawet wyśmiewana, tak jakby miał on twierdzić, że w ogóle nie będzie już wydarzeń historycznych, to w gruncie rzeczy po 1989 podzielono jego zdanie, że lepszego świata niż świat demokracji liberalnej już nie będzie. Nie podzielono natomiast pewnej dozy ironicznego pesymizmu, który może wynikać z fukuyamowskiego opisu jej obywateli jako realizujących wizję nietzscheańskiego „ostatniego człowieka”, mało zachwycającej postaci.

Oczywiście pewien postęp będzie nadal możliwy, a nawet niezbędny, gdyż demokrację liberalną ciągle można i trzeba doskonalić i ulepszać

tak, aby stawała się coraz bardziej liberalna i coraz bardziej powszechna w świecie. To ulepszenie polega na „włączaniu” kolejnych, dotąd dyskryminowanych lub ignorowanych grup, ofiar strukturalnej przemocy, uznaniu kolejnych uprawnień, otwieraniu coraz większych możliwości samorealizacji człowieka, na konstytucjonalizacji polityki i coraz doskonalszej praworządności, na wzmacnianiu i usprawnianiu instytucji ograniczających arbitralność władzy politycznej. Polega on także na szerzeniu tego najbardziej postępowego ustroju w świecie i na przenoszeniu zasad demokracji liberalnej na poziom ponadnarodowy.

Szerzenie się demokracji liberalnej, której zalet nie można nie doceniać po doświadczeniach XX wieku, to nie tylko postęp polityczny, ale i moralny. Polega on – twierdzi, nawiązując do Hegla, jeden ze znanych filozofów niemieckich, Axel Honneth – na „włączaniu” coraz to innych „tożsamości”, na poszerzaniu zakresu „uznania” i relacji solidarności. Patrząc z tej perspektywy, widzimy, że historia nie jest tylko następstwem wydarzeń, lecz procesem uczenia się, rozwoju moralnego, dokonującym się także – a może nawet najczęściej – przez konflikty i walkę, które nie są tylko walką interesów, lecz ma charakter moralny, jest walką upośledzonych i skrzywdzonych o swoje miejsce w życiu społecznym (Honneth, 1992, s. 271).

Postęp moralny nie polega na tym, że ludzie są coraz bardziej zgodni w swych przekonaniach, wierze, w sposobie życia, lecz że szanują, uznają siebie nawzajem w swych różnych upodobaniach, zmniejszając tym samym swoje cierpienia, traktując różnice, jakie między nimi występują jako moralnie nieistotne, a więc stając się coraz bardziej liberalni. Coraz mniej jest wykluczonych, coraz szersza staje się wspólnota ludzi akceptujących się nawzajem i wyzwolonych z fundamentalizmu, z moralnego czy religijnego pryncypializmu.

Demokracja liberalna to efekt oświecenia wyzwolonego ze swych dawnych, sztywnych filozoficznych założeń. Jest to ustrój wolności i solidarności, w którym ludzie mogą się realizować, a w nieszczęściu, także tym, które może spowodować owa samorealizacja, mogą liczyć na pomoc innych. Tak więc wszystkie wymiary postępu są obecne w demokracji liberalnej. W stopniu, w jakim jest to w ogóle możliwe, jej obywatele są rozumni, wolni, i moralni, a także – jak można zasadnie przypuszczać – w swojej większości bardziej szczęśliwi niż w jakimś innym ustroju.

Taką historiozofię, mającą wszystkie cechy typowej (i najbardziej naiwnej) idei postępu, wyznają dziś zwolennicy i obrońcy demokracji liberalnej, jej zadowoleni obywatele i jej elity. Znajdziemy ją w wypowiedziach polityków, większości politologicznych analiz, w doniesieniach i komentarzach mediów głównego nurtu, choć najczęściej wyrażana jest w zawołowanej formie.

Nie należy się więc dziwić, że każda krytyka demokracji liberalnej, każda próba odejścia od niej, są traktowane jak regres, atawizm, wybuch irracjonalizmu, reakcyjny powrót do przeszłości. Jak wiemy z historii, postęp nigdy nie obywatł się bez protestów, sprzeciwu, który czasami trzeba było krwawo tłumić. Także obecnie pojawił się ruch oporu przeciw najbardziej postępowemu ustrojowi. I zdaje się rosnać. Polityczne wystąpienia, doniesienia medialne i publikacje politologiczne pełne są lamentu, że wrogów demokracji liberalnej przybywa i że coraz więcej krajów zaczyna nie spełniać jej wymogów.

Najczęściej nazywa się ich populistami. Tym użytecznym pojęciem zbiorowym można objąć polityków o bardzo różnych poglądach i działaniach politycznych. Za kraje szczególnie opanowane przez bakcyl populizmu uchodziły Węgry i Polska.

Początkowo regres – *democratic backsliding* – miał charakteryzować tylko kraje „nowej Europy”, co tłumaczono tym, że dopiero niedawno – trzydzieści parę lat temu – wyzwoliły się one z komunizmu i że dopiero od dwudziestu lat są członkami UE. Potem jednak okazało się, że ta choroba dotknęła również kraj, który uchodził za prekursora i wzór zachodniej demokracji liberalnej – Stany Zjednoczone. Co więcej, dotarła do rdzenia Europy – do krajów, które były pionierami integracji europejskiej i są liderami Unii Europejskiej, która demokrację liberalną uznała za obowiązujący jej członków ustrój polityczny. We Francji i w Niemczech „demokratyczne” partie, które dotąd dominowały, uznające się zazwyczaj za centrowe i wchodzące często w koalicje ze sobą, zaczęły tracić poparcie, a te piętnowane jako skrajnie prawicowe rosły w siłę. Aby utrzymać się przy władzy, „centrowe” partie przejmują programowe postulaty przeciwników. Kordon sanitarny przestał być szczelny, pęka „antypopulistyczna” zaporą antyogniowa.

Publicyści i naukowcy „głównego nurtu” zaczynają wręcz ostrzegać przed „międzynarodówką”, która działa na rzecz budowy nieliberalnego świata, wrzucając do jednego worka „antyzachodnich” dyktatorów

i działających w ramach „zachodnich” demokracji polityków prawicowych. Niektóre wyjaśnienia szerzenia się populizmu przypominają do złudzenia teorie spiskowe, które są charakterystyczne dla populizmu (Manow, 2025, s. 106–109).

Analiza historyczna pojęcia

Kiedy jednak najbardziej postępowy w historii ustrój został ustanowiony? Demokracja przybierała różne formy, różnie jest też definiowana. Mówiono o demokracji bezpośredniej i parlamentarnej, silnej demokracji (*strong democracy*) i minimalnej, liberalnej i deliberatywnej, partycypacyjnej, o demokracjach ludowych i demokracji zachodniej. „Demokracja nie istnieje. Słowo to jest «nazwą zbiorową»”, stwierdził kiedyś Max Weber w *Wirtschaft und Gesellschaft*. W niektórych teoriach demokracji wzór zachowań obywatela został tak wyidealizowany, a polityka tak umoralniona, że ustrój ten stał się ideałem realnie nie do osiągnięcia.

Od kiedy demokracje stały się demokracjami liberalnymi? Niektórzy autorzy sięgają daleko wstecz, aż do wieku XVII, powstaje filozofia polityczna liberalizmu. Jednak to dopiero niedawno, pod koniec XX wieku, liberalizm i demokracja osiągnęły chwiejne porozumienie.

Niegdyś lewicowi autorzy, jak C.B. Macpherson, traktowali demokrację liberalną jako formę demokracji jeszcze niepełnej, przestarzałej i już niepasującej do nowoczesnego społeczeństwa. Jego książka *The Life and Times of Liberal Democracy* wydana w 1977 roku przez Oxford University Press ukazała się w Niemczech pod wiele mówiącym tytułem „Nekrolog demokracji liberalnej” (*Nachruf auf die liberale Demokratie*).

Wielu politologów i filozofów twierdziło, że liberalizm nie może stanowić właściwej podstawy normatywnej demokracji, gdyż jego wizja autonomicznej, wyizolowanej jednostki przeczy idei dobra wspólnego i wspólnej własności, którą także zakłada się przynajmniej w pewnej formie demokracji. Poszukiwano innych możliwych modeli. Pojęcie demokracji zaczyna się upowszechniać dopiero w latach 90., po upadku komunizmu, a dopiero mniej więcej od roku 2010 zostaje ona uznana za obowiązującą formę instytucjonalną (Manow, 2025, s. 40–41).

Jeszcze w traktatach unijnych pojęcie demokracji liberalnej w ogóle się nie pojawia, choć dzisiaj powszechnie uważa się, że zobowiązują

one kraje członkowskie do tego, by były demokracjami liberalnymi. Jest w nich mowa po prostu o demokracji przedstawicielskiej.

Co jest istotą demokracji liberalnej? Mówiąc najkrócej, chodzi o przeciwwagę dla niezrównoważonej hegemonii narodu (Manow, 2025, s. 47). Przeciwwaga ta jest możliwa dzięki zaskarżalnym prawom człowieka, sądownictwu konstytucyjnemu, terytorialnemu i funkcjonalnemu podziałowi władz, autonomii banków centralnych, niezależnym mediom.

Istotą demokracji liberalnej są więc „rządy prawa”, dlatego niektórzy wolą mówić i pisać o demokracji konstytucyjnej, utożsamiając ją z demokracją liberalną. Konstytucja nie jest już jednak nadaną sobie przez suwerenny naród prawną formą polityczną, którą ten naród może zmieniać, lecz zbiorem ogólnych zasad i wartości, traktowanych jako ponadnarodowe, uniwersalne (Loughlin, 2022). Nad przyjętymi konstytucjami jest jeszcze coś w rodzaju niewidzialnej, idealnej konstytucji.

Ujęcie problemowe pojęcia

Demokracja liberalna ma się dobrze, nie tylko nie zeszła do grobu, ale została uznana za jedyną możliwą formę demokracji. Każde od niej odstępstwo traktowane jest jako wstępna faza rządów autorytarnych, czyli początek końca demokracji. Mówi się o półdemokracjach, pseudodemokracjach, demokracjach ułomnych, ustrojach hybrydowych lub autorytarnych ustrojach elektoralnych. Węgry uznane zostały przez Parlament Europejski w 2022 roku za „autokrację elektorálną”.

Nie dopuszcza się do świadomości, by istnieć mogły jakiegokolwiek inne modele demokracji, o których tyle jeszcze do niedawna mówiono w politologii i filozofii politycznej, co potwierdza obserwację Hannah Arendt, że liberalizm każde odstępstwo od tego, co uznaje za postęp wolności, uważa za reakcyjny regres.

Demokracja, w której główną cechą definicyjną są wybory, uchodzi teraz za ułomną, prymitywną formę demokracji. Formuła Lincolna charakteryzująca demokrację jako rządy ludu, przez lud i dla ludu wymaga daleko idącej korekty, bo przecież lud może się mylić. Ludzie mogą być wprowadzani w błąd co do swoich „prawdziwych” interesów, co więcej – mogą chcieć rzeczy niesłusznych. Dlatego „prawdziwa” wola ludzi musi

być korygowana i formowana przez niezależne instytucje i formalne procedury, przez zasady prawnych konstytucji. Trzeba więc ją poprawiać i lub ograniczać zgodnie z wiedzą prawną, którą dysponują sędziowie i profesorowie prawa. Za zwolennika elektoralnego autorytaryzmu uznany byłby dzisiaj Joseph Schumpeter, który proponował minimalistyczną, proceduralną definicję demokracji, zgodnie z którą demokracja to: „instytucjonalny mechanizm podejmowania decyzji politycznych, w ramach którego jednostki uzyskują prawo do podejmowania decyzji w drodze konkurencyjnej walki o głosy wyborców” (Schumpeter, 1976, s. 269).

Opisując trzecią falę demokratyzacji w latach 90. XX w., Samuel Huntington przyjmował oczywiście, jak się wtedy zdawało, definicję demokracji:

System polityczny XX wieku jest demokratyczny w takim stopniu, w jakim jego najpotężniejsi decydenci zbiorowi są wybierani w drodze uczciwych, rzetelnych i okresowych wyborów, w których kandydaci swobodnie konkurują o głosy, a praktycznie cała dorosła populacja ma prawo głosu (Huntington, 1991, s. 6).

Z dzisiejszej perspektywy trzeba by powiedzieć, że była to jedynie fala demokracji, niedoskonałej, ułomnej, czyli demokracji elektoralnej, a nie demokracji liberalnej, którą uznaje się dzisiaj za jedyną właściwą.

Nie dopuszcza się możliwości, że kraje niebędące demokracjami liberalnymi mogą pozostać demokracjami i to z odpowiednią dozą „liberalizmu”, zachowując prawa jednostek i mniejszości oraz praworządność. Obrazoburczą byłaby hipoteza, że mogłyby być nawet bardziej demokratyczne niż demokracje liberalne. A przecież demokracja to rządy demosu i wszyscy politycy w demokracji, także liberalnej, odwołują się do *populus*, do woli ludu, demosu, wyrażonej w wyborach. Prawa mniejszości nie mogą prowadzić do zupełnego zanegowania zasady samookreślenia i samorządzenia, do odrzucenia zasady większościowej i zanegowania tezy, że wszelka władza pochodzi ludu. Tymczasem niezmiernie rzadko zadaje się pytanie, czy postęp nie odbywa się kosztem demokracji, czy zbyt wielka doza liberalizmu nie narusza demokracji, czy „rządy prawa” nie prowadzą do obezwładnienia demokracji i uwiądu polityki. Chroni się prawo przed polityką, nie pytając, co chroni politykę przed prawem, które „w coraz większym stopniu programuje politykę” (Manow, 2025, s. 51).

Oczywiście podejmowane demokratycznie decyzje mogą być nie-słuszne, kraje demokratyczne mogą być źle rządzone. Samuel Huntington słusznie wskazywał, że:

Rządy wybrane w wyborach mogą być nieefektywne, skorumpowane, krótko-wzroczne, nieodpowiedzialne, zdominowane przez interesy szczególne i nie-zdolne do przyjęcia polityki wymaganej przez dobro publiczne. Cechy te mogą sprawiać, że takie rządy są niepożądane, ale nie czynią ich niedemokratycznymi (Huntington, 1991, s. 10).

O tym często zapomina się w dzisiejszych potępieniach „populistycznych” partii jako „niedemokratycznych” z uwagi na ich domniemane aktualne lub przyszłe „złe rządzenie” albo z obawy, że kiedyś, w domniemanej przyszłości, zniosą one demokrację.

Co należy zrobić w przypadkach, gdy postęp został zatrzymany, a nawet cofnięty, gdy „reakcyjne” siły wygrały wybory i rządziły, mając demokratyczny mandat i większość w parlamencie? W celu powrotu na ścieżkę postępu konieczna jest głęboka transformacja o skali podobnej do transformacji pokomunistycznej. Jak twierdzą restauratorzy demokracji liberalnej, w „transformacji 2.0” trzeba odejść od legalizmu prawnego, choćby dlatego, że ustrojom uznawanym za autorytaryzm elektoralny nie można odmówić praworządności i konstytucjonalności pod względem formalnym, że „ich systemy prawa pozytywnego zapewniają pewien element społecznej przewidywalności, pewności i stabilności” (Přibáň, 2023, s. 56). *Nota bene* przyznaje się tym samym, że w sporze z państwami należącymi do UE, które oskarżono o odejście od demokracji liberalnej, nie chodziło o praworządność w ogóle, w sensie stosowania prawa, lecz praworządność w pewnym szczególnym znaczeniu.

I to powoduje, że tradycyjny formalizm prawny musi zostać odrzucony, bo stanowi przeszkodę w restaurowaniu demokracji liberalnej. W imię „wyzwolenia od demokracji nieliberalnej” można zawiesić stosowanie obowiązującego prawa, lekceważyć instytucje. Można także zignorować konstytucję, odwołując się do nadrzędnych wartości głoszonych przez uniwersalistyczny konstytucjonalizm. Polski prawnik, specjalista od praw człowieka i konstytucjonalizmu, pisze bez ogródek:

Niezwykła sytuacja wymaga niezwykłych środków [...]. Wyższa lojalność od lojalności wobec Konstytucji jest argumentem, który legitymizuje niezwykle środki, nawet jeśli ich legalność może być kwestionowana (Wyrzykowski, 2023, s. 248).

W czasach restauracji demokracji liberalnej potrzebny jest już nie zwykły konstytucjonalizm, lecz „konstytucjonalizm transformacyjny”. Zgodnie z nim sądy mają stać się czynnikiem transformacji, i to nie tylko prawnej, nie tylko politycznej, lecz społecznej. Konstytucjonalizm transformacyjny postrzega sądy konstytucyjne

nie tylko jako strażników praw i zasad konstytucyjnych. Są one raczej podmiotami posiadającymi transformacyjny mandat wspierania społeczeństwa w przezwyciężaniu systemowych niedoskonałości (von Bogdandy & Spieker, 2023, s. 133).

Kto jednak definiuje te braki? Kto daje uprawnienia do takich działań, ów transformacyjny mandat? Czym jest ta wyższa lojalność i wobec kogo ona obowiązuje? Okazuje się, że jest to w gestii sędziów oraz autorytetów prawnych, wyposażających sędziów w wiedzę na temat istoty praw i zasad konstytucyjnych, które niekoniecznie muszą być zapisane *explicite* w obowiązującej w danym kraju konstytucji i zgadzać się z obowiązującym prawem pozytywnym.

W przypadku krajów należących do UE nie trzeba się jednak ograniczać tylko do teoretycznej wiedzy, którą dysponują prawnicy. Można powołać się na prawo unijne, na wartości europejskie zapisane w traktatach. Sformułowania art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej są jednak tak ogólne, że pojawia się pytanie, czy można nadać im wartość procesową, w końcu znaczna część współczesnej polityki to spory, co w istocie znaczą godność osoby ludzkiej, wolność, demokracja, równość kobiet i mężczyzn. Okazuje się, że prawo do ich wykładni, „wyłączny autorytet interpretacyjny”, przysługuje sędziom TSUE. TSUE zaś kreatywnie powiązał owe ogólnie sformułowane wartości z innymi artykułami Traktatu o UE. Prawnicy przyznają, że odwołanie się do tak zoperacjonalizowanych wartości europejskich będzie miało ogromne znaczenie polityczne i będzie oznaczało przesunięcie władzy z państw członkowskich na poziom unijny (von Bogdandy & Spieker, 2023, s. 118). Unia ma czynnie i materialnie popierać rządy dokonujące restauracji demokracji liberalnej (Přibáň, 2023, s. 58). Ma bowiem, jak pisał Claus Offe, kontynuując dawną tradycję niemieckiej myśli politycznej, „misję cywilizacyjną” (Offe, 2015).

W ten sposób konflikt w ramach demokracji, między instytucjami i podmiotami politycznymi w ramach jednego państwa, staje się konfliktem między państwem narodowym a UE i siłą rzeczy przekształca

się w spór o suwerenność, o istnienie państwa. Sądy stają się częścią ponadnarodowego systemu politycznego poza demokratyczną kontrolą, poza władzą narodowego demosu, mimo że traktaty *explicite* nie dopuszczają harmonizacji prawa konstytucyjnego i karnego i nakazują ochronę tożsamości państwowej państw członków UE.

Nasuwa się jednak pytanie, czy poddawany takiej reedukacji pod nadzorem UE kraj jest jeszcze demokratyczny, czy obowiązuje w nim zasada samostanowienia. Wprawdzie „konstytucjonalizm transformacyjny” nie zawiesza zupełnie demokracji, bo jego uruchomienie zakłada wyborcze zwycięstwo partii dążącej do liberalnej restauracji, lecz taka transformacja ma zagwarantować, że oponenci liberałów nigdy już w przyszłości wyborów nie wygrają. W dodatku ustrój w okresie transformacyjnym zaczyna przypominać elektoralny autorytaryzm, który chce zwalczać. Aktywna rola sądów oznacza, że stają się one instytucjami politycznymi, co może zagrozić całej strukturze demokracji konstytucyjnej. Przyznają także jego zwolennicy, lecz gotowi są zapłacić taką cenę (von Bogdandy & Spieker, 2023, s. 139).

Liberalni demokraci mają więc robić to, co zarzucali „nieliberałom” (Bobek, 2023, s. 379). Można zawiesić działalność takich instytucji jak Trybunał Konstytucyjny, jeśli uważa się, że jest on obsadzony przez nieodpowiednie osoby; media mogą podlegać wpływom politycznym, jeśli rząd uważany jest za rząd, który przywraca demokrację liberalną itd.

Jest oczywiste, że jeżeli taka transformacja byłaby dokonywana przez sądy przeciw poglądom moralnym danego społeczeństwa, prowadziłaby do jeszcze większego konfliktu politycznego:

„Przemiany wymuszone przez sądy”, które byłyby realizowane w dłuższej perspektywie wbrew moralnym przekonaniom większości społeczeństwa, są receptą na napięcia, problemy i negatywne reakcje (Bobek, 2023, s. 377).

Liberalizm w postaci „konstytucjonalizmu transformacyjnego” występuje więc jawnie przeciwko demokracji. Porównania krajów Europy Środkowo-Wschodniej, takich jak Polska czy Węgry, z krajami Ameryki Łacińskiej, świadczy o zaślepieniu politycznym zwolenników konstytucjonalizmu transformacyjnego.

W demokracji liberalnej prawo pozytywne zostaje podporządkowane wyższym celom politycznym i wartościom. Wzorem była rola niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w liberalizowaniu

niemieckiego społeczeństwa i systemu prawnego. Swoimi wyrokami zmieniał on niemieckie społeczeństwo, interpretując w tym duchu liberalnym prawo zasadnicze oraz liczne prawne pozostałości po III Rzeszy. To liberalizowanie odbywało się w ramach ograniczonej suwerenności, pod czujnym okiem aliantów, w kraju, w którym ustanowiona została drogą demokratyczną zbrodnicza dyktatura rasistowska, po klęsce militarnej i moralnej, w społeczeństwie ukształtowanym przez narodowy socjalizm. W tym szczególnym kontekście, przenikniętym brakiem zaufania do ludu i do większości parlamentarnej, a więc do demokracji, trybunał konstytucyjny zyskał nie tylko prestiż, ale i niepomierne poszerzył swoją władzę, przekraczając granice (Jestaedt, Lepsius, Möllers, & Schönberger, 2011).

Po upadku komunizmu niemiecki model normatywnej kontroli ustaw przez trybunał konstytucyjny został przyjęty jako ogólny wzór, który trzeba zastosować w procesie budowy demokracji po komunizmie. We wszystkich krajach Europy Środkowo-Wschodniej powstały tego rodzaju trybunały, mimo że historyczne doświadczenia i kontekst polityczny były inne niż w pohitlerowskich Niemczech. „Demokracje ludowe” w swej ideologii i wymiarze sprawiedliwości powoływały się na uniwersalne, humanistyczne, postępowe wartości, narzucone z zewnątrz, przez Związek Sowiecki. To nie te narody ustanowiły totalitarny system. Został on im rzucony przemocą; w Polsce to ruch Solidarności, a więc lud, walczył o demokrację wbrew elitom państwowym i całemu systemowi „socjalistycznej sprawiedliwości”.

Podporządkowanie prawa stanowionego wartościom, a więc celom politycznym, przypomina wymiar sprawiedliwości w czasach budowy komunizmu oraz w czasach III Rzeszy. Wtedy także prawo miało służyć realizowaniu pewnego światopoglądu, sądy miały zgodnie z nim przekształcać społeczeństwo. To może tłumaczyć gorliwość, z jaką po 1945 roku do wychowywania społeczeństwa niemieckiego zabrali się prawnicy czynni przedtem w III Rzeszy. Również wśród najgorliwszych zwolenników transformacji 2.0 są prawnicy mający za sobą działalność w PRL. Trzeba przy tym dodać, że o ile w przypadku Niemiec to podporządkowanie prawa światopoglądowi w III Rzeszy i w Republice Federalnej jest podobne pod względem strukturalnym, gdyż chodziło o inne wartości (Jestaedt, Lepsius, Möllers, & Schönberger 2011, s. 42–43), o tyle w przypadku „demokracji ludowych” można się nawet dopatrzeć

dalej idących podobieństw ideowych. Zarówno marksizm, jak i liberalizm były ideologiami postępowymi, o podobnej proveniencji, a różniły się głównie metodami wcielania w życie postępowych zasad.

Uderzająca jest przy tym pewna zasadnicza różnica między transformacją pokomunistyczną a proponowaną transformacją 2.0. W latach dziewięćdziesiątych odrzucano argumentami prawnymi możliwość dekomunizacji czy lustracji, zwłaszcza jeśli chodziło o sędziów. Obecnie pojawiły się wezwania do pociągnięcia do odpowiedzialności karnej sędziów orzekających rzekomo niezgodnie z zasadami praworządności. Ponieważ jednak karanie sędziów za lekceważenie nadrzędności prawa UE dotyczyłoby także np. sędziów niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, proponuje się, by karać za nieprzestrzeganie art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej, choć „wartości europejskie” są tam sformułowane ogólnie, a tym samym trudne do zastosowania procesowego (von Bogdandy & Spieker, 2023, s. 126–129).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Rozważania na temat „konstytucjonalizmu transformacyjnego” pokazują, że nie chodzi o „rządy prawa” w sensie trzymania się stałych reguł, lecz o prawo wcielające w życie „wartości liberalne”, o pewien projekt etyczny i społeczny, który ma być politycznie realizowany w celu doskonalenia demokracji liberalnej. Rzekomo neutralne, formalne zasady współżycia politycznego, które kiedyś miał oferować liberalizm, niosą ze sobą konkretne treści. Nie chodzi zatem o układ instytucjonalny, o podział władz i o uchybienia proceduralne, lecz o realizowany program światopoglądowy.

Liberalizm, który się instytucjonalizuje we współczesnej demokracji liberalnej, jest ekspansywną, agresywną, całościową doktryną obejmującą wszystkie aspekty życia społecznego. Rozróżnienie między liberalizmem politycznym a „oświeceniowym”, metafizycznym, wprowadzone kiedyś przez Johna Rawlsa, uważanego za odnowiciela liberalizmu, nie tylko nie zapobiegło tej ekspansji, lecz ją umożliwiło. Jego model demokracji liberalnej miał pozostawiać miejsce w przestrzeni publicznej dla obywateli wyznających inne „rozległe doktryny”, pozwalać im

uczestniczyć na równych prawach w życiu politycznym. Miał także ograniczać ambicje liberalizmu o władnięcie całym światem. Demokracja liberalna nie miała być wyłącznie demokracją liberałów. Jednak „liberalizm polityczny” otworzył drogę do politycznej dominacji, a nawet wyłączności liberalizmu jako „rozległej doktryny”, nieoddzielającej sfery publicznej od prywatnej, niszczącej wszystko, co nieliberalne. Dzisiaj polityka sięga do sfer, który były do niedawna zupełnie prywatne, do życia wewnętrznego stowarzyszeń i organizacji niepolitycznych, do wspólnot religijnych, życia rodzinnego, małżeństwa, relacji między płciami. Miernikiem liberalizmu demokracji liberalnej stają się prawa „osób LGBT+”. Jest to zgodne z hasłem rewolucji lat 60., że „to, co prywatne, jest polityczne”. Liberalna powściągliwość, którą zalecał w swojej teorii Rawls, okazała się fikcją.

Liberalizm nie jest więc jedynie, jak to się często przedstawia, wąskim projektem politycznym postulującym rząd konstytucyjny oraz prawną obronę uprawnień. Stara się raczej przekształcić całe życie człowieka i świata (Deneen, 2021, s. 76).

Jeszcze 20–30 lat temu demokracje zachodnie nie były pluralistyczne i wielokulturowe w dzisiejszym sensie. Panował wówczas szeroki konsens światopoglądowy, a grupy i środowiska o zdecydowanie innych poglądach egzystowały w niszach, poza domeną polityczną. Nawet rewolucja 1968 r. nie podzieliła społeczeństwa tak bardzo, jak wówczas sądzono. Stworzyła jedynie „kontrkulturę”. Potem owe kontrkulturowe idee stopniowo poczęły zmieniać instytucje, obyczaje i zasady moralne, ale dopiero dzisiaj – w czasach drugiej fali tej rewolucji, mniej więcej od 2005 roku – stały się „kulturą”, zaczęły dominować, wypierając dawne „całościowe doktryny”, moralne i religijne wzory i wartości, nadając im charakter „kontrkultury”.

Bunt „populistów” jest wywołany przez tę ekspansję liberalizmu, który nie przestrzega i nie może przestrzegać granicy między tym, co Rawls nazywał „kulturą podłoża”, a sferą polityczną (Rawls, 1998). Głosząc pluralizm i wolność, likwiduje je. Procesowi „uznania” i „włączenia” towarzyszą procesy wykluczenia, piętnowania i marginalizowania. Obecnie za radykalnie prawicowego uchodzi ktoś, kto głosi poglądy, które jeszcze całkiem niedawno wydawały się oczywiste. Zamiast obiecanego pokoju i zgody trwa ciągła walka o „uznanie”; rozmaite grupy

walczą, by ich sposób życia i wartości stały się „normalne”, „uznane”, także prawnie. Są oczywiście również przegrani w tej walce, poddani przemocy symbolicznej w imię postępu – choć nie przemocy fizycznej aż do fizycznej likwidacji, jak w jeszcze zupełnie niedawnych czasach.

Utożsamienie liberalizmu i demokracji w liberalnej demokracji sprawia, że każde odejście od liberalizmu jest traktowane jako regres demokracji lub próba jej obalenia, co prowadzi do ograniczenia wolności politycznej. Hannah Arendt słusznie wskazywała, że liberalizm niszczy politykę. Przypominając *credo* liberalizmu, że „im mniej polityki, tym więcej wolności” (Arendt, 2006, s. 148), twierdziła, że liberalizm „pomimo swojej nazwy przyczynił się do wyeliminowania pojęcia wolności ze sfery politycznej” (Arendt, 2006, s. 154).

Gdy zdarzają się przypadki przejścia władzy przez ludzi o konserwatywnych, niepostępowych poglądach, gdy uzyskują oni większość pozwalającą im stanowić prawo, a nawet zmienić konstytucję (jak w przypadku Węgier), wtedy ich rządy są gwałtownie kontestowane. W imię zasad demokracji liberalnej odmawia im się demokratycznego prawa do rządzenia, do zmiany prawa, nawet jeśli formalnie mają takie uprawnienia i dokonują zmian zgodnie z wolą wyborców. Te same wymogi nie są stosowane do ich lewicowo-liberalnych oponentów. Im wolno naginać prawo i interpretować zapisy konstytucji wbrew oczywistej pierwotnej intencji ustawodawczej, a także nawet ją ignorować, gdy uważa się ją za sprzeczną z liberalnymi wartościami.

Idealna, „rozwinięta” demokracja liberalna nie jest już ani demokratyczna w sensie samostanowienia ludu, ani liberalna w prostym, intuicyjnym sensie zapewnienia wolności obywatelom. Jej obywatele dzielą się *de facto* na cztery klasy. Pierwsza z nich to elita stojąca na straży zasad i reguł, zgodnie z którymi cały proces polityczny jest normatywnie kontrolowany i sterowany. Ma ona charakter ponadnarodowy – to sędziowie i wspierający ich specjaliści od prawa, politologowie itd. Drugą klasą są ludzie, których cele polityczne odpowiadają tym zaleceniom, np. kosmopolityczne, permissywne elity kulturalne i ludzie zatrudniani w korporacjach międzynarodowych. W zakresie przewidzianym przez prawo mogą oni realizować politycznie swoje cele. W sytuacjach wyjątkowych mogą wykraczać poza prawo pozytywne i demokratycznie przyjętą konstytucję. Trzecią klasą są ci, którzy mają nieliberalne, tradycyjne przekonania i etyczne zasady. Nie są oni pozbawieni czynnego prawa

wyborczego, lecz *de facto* nie mają biernego prawa wyborczego, gdyż wybrani na jakieś stanowisko nie mogą działać zgodnie ze swoimi przekonaniem, nawet jeśli takie było i jest oczekiwanie większości. W realnie istniejących demokracjach liberalnych jest także klasa czwarta – to współcześni metojkowie, imigranci lub ich potomkowie, niemający obywatelstwa lub z niego niekorzystający, a także wszyscy niezainteresowani udziałem w życiu politycznym, żyjący jako *idiotes*.

Ten system polityczny ma oczywiście swoje zalety. Oddala niebezpieczeństwo ochłokracji. Nie jest jednak demokracją, lecz „kuratela” (*guardianship*).

Zgodnie z tą koncepcją niedorzeczne jest przekonanie, by zwykli ludzie mogli rozumieć własne interesy i bronić ich, nie mówiąc już o interesach całego społeczeństwa. Demokratyczne przekonanie, iż są oni do tego zdolni, zastąpić należy przez twierdzenie przeciwne, zgodnie z którym kierownictwo należy powierzać szczególnie kompetentnej ze względu na jej wiedzę i cnoty mniejszości (Dahl, 1995, s. 77).

Takie rządy mogą być w pewnych okresach demokratycznie legitymizowane, cieszyć się poparciem większości społeczeństwa (Dahl, 1995, s. 95). Obecny kryzys demokracji liberalnej wynika z cofnięcia tego przyzwolenia. Lud postanowił odwołać swoich strażników, co wywołuje ich zrozumiałe oburzenie.

Podbudowana historiozofią postępu ideologia demokracji liberalnej podziela los innych postępowych ideologii. Pojęcie postępu zawsze służyło „zamknięciu” przyszłości przez ustalenie z góry jej scenariusza. Przyszłość przestaje być nieoczekiwana, otwarta. Jak pokazywała Arendt, myślenie w kategoriach procesu historycznego udaremnia politykę, podporządkowuje ją, czyniąc wyrazem „konieczności” historycznej. Trudno więc nie zgodzić się z tezą, że demokracja liberalna i komunizm podobnie rozumieją historię (Legutko, 2016, s. 11–41).

Słabość rozumienia dziejów jako postępu wynika już choćby z bardzo prymitywnego rozumienia czasu w kategoriach przestrzennych. Jest to w dodatku przestrzeń uproszczona, dwuwymiarowa, w której można się posuwać tylko naprzód i w tył lub co najwyżej się zatrzymać, utknąć, pogrążyć w stagnacji. Ale nawet przestrzeń, jaką znamy z naszego życia codziennego, nie jest dwuwymiarowa. Możemy np., idąc naprzód, wzlatywać upadać, możemy zatrzymywać się, iść na przelaj, na skos.

Możemy się ciągle poruszać także w innych kierunkach, kręcić się w kółko, robić piruety wokół własnej osi, możemy także iść zygzakiem, podskakiwać, turlać się, zataczać się, płaszać. I w żadnym razie „na lewo” nie musi oznaczać „do przodu”, „w prawo” – „do tyłu”. Rozwój liberalnej demokracji może być więc posuwaniem się jednocześnie do przodu i w dół albo tylko zataczaniem się. Czasami w obecnym dyskursie politycznym pojawiają się jeszcze takie metafory jak rozwidlenie, zwrot itd., a także dawniejsze organiczne metafory, gdy czas był rozumiany cyklicznie i składał się z takich etapów jak narodziny, wzrost, rozkwit, zwiędnięcie.

Trudno jednak wykorzenić myślenie w kategoriach postępu, gdyż musiałoby to oznaczać porzucenie nadziei przez człowieka, że los ludzki może się polepszyć. Rzadko kto zgodziłby się z realistyczną konstatacją Goethego, że z historii dowiadujemy się tylko, że zawsze i wszędzie było marnie. Istnieją oczywiście alternatywne sposoby rozumienia dziejów – szukanie złotego wieku w przeszłości – np. w greckiej polis, w średniowiecznej Europie, w monarchii absolutnej. To bardzo często zdarza wśród konserwatystów. Inną postawą jest heroizm w świecie odczarowanym, hart ducha w świecie bez sensu.

W naszej cywilizacji, wyrosłej z chrześcijaństwa, istniała także idea umiarkowanego postępu duchowego, którą można odnaleźć w katolickiej teologii historii, nierozdzielającej zupełnie dziejów zbawienia i historii powszechnej, państwa Bożego i państwa ziemskiego, jak w nawiązaniu do św. Augustyna czynili niektórzy współcześni teologowie protestanccy. Jak podkreślał Hans Urs von Balthasar, współzależność dziejów zbawienia i historii ujawnia się w dziejach Izraela jako historii przymierza narodu żydowskiego z Bogiem zapowiadającej Chrystusa i prowadzącej do Wcielenia jako punktu zwrotnego w dziejach (von Balthasar, 1994, s. 104). Dzieje z chrześcijańskiego punktu widzenia nie są wiecznym powrotem tego samego ani nie są dziełami upadku, nie są również opowieścią idioty. Nie można wykluczyć, że są dziejami, w których stopniowo realizuje się dobro. Postęp nie jest jednak dziełem samego człowieka, lecz postępem łaski Bożej i przyswajaniem Boga przez ludzi (von Balthasar, 1994, s. 100). Ostateczny cel jest poza światem i jego dziejami, – i tym się różni od heglizmu, od nowego chrześcijaństwa Saint-Simona czy religii ludzkości Comte’a.

Czy w pochrześcijańskiej Europie chrześcijańskie rozumienie historii może mieć jakiegokolwiek znaczenie? Dziś, gdy do Europy wróciła

wojna, a mocarstwa światowe gotowe są do konfrontacji, jedno wydaje się pewne: historiozofia demokracji liberalnej była nadmiernie „optymistyczna”. Przydałoby się więc nam więcej pesymistycznego realizmu i wyrzeczenie się ideologii, co – jak pisał Karl Rahner – charakteryzuje życie chrześcijanina.

Chrześcijaństwo zobowiązuje człowieka – pisał – żeby widział tę egzystencję jako ciemną, gorzką, twardą, jako radykalnie zagrożoną w stopniu trudnym do wyobrażenia. Chrześcijanin jest tym, który wierzy, że w tej krótkiej egzystencji naprawdę podejmuje decyzję ostateczną, radykalną i już nieodwołalną, w której rzeczywiście chodzi o ostateczną, radykalną szczęśliwość albo o wieczną zgubę [...]. Ponadto ów chrześcijański „pesymistyczny” realizm widzi, że egzystencja człowieka w sposób radykalny i nieuchronny prowadzi przez śmierć (Rahner, 1987, s. 326).

I dalej: „nie wolno nam udawać, iż nie widzimy w naszej egzystencji surowości, ciemności i śmierci” (Rahner, 1987, s. 326).

Wydaje się, że Europa oparta nie na przesłodzonym humanizmie i humanitaryzmie, ale na filozofii realizmu pesymistycznego i pokory, świadomości zasadniczych granic naszej wiedzy i czynienia dobra – co powinno być zrozumiałe również dla niewierzących – mogłaby pozostać Europą samostanowiących o sobie narodów i wolności jednostki, a demokracja nieperfekcyjną „demokracją zachodnią”, bez swego liberalnego udoskonalenia, zachowując nadzieję na umiarkowany, niepewny i dwuznaczny „postęp”.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Bobek, M. (2023). What Role for Courts in Transforming a Society? A Central European Cautionary Tale. W: M. Bobek, A. Bodnar, A. von Bogdandy, & P. Sonnevend (red.), *Transition 2.0. Re-establishing Constitutional Democracy in EU Member State* (s. 361–381). Baden-Baden: Nomos.
- Dahl, R. (1995). *Demokracja i jej krytycy*. Kraków: Znak.
- Deneen, P.J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiódł?* Warszawa: PIW.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Huntington, S. (1991). *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jestaedt, M., Lepsius, O., Möllers, Ch., & Schönberger, Ch. (2011). *Das entgrenzte Gericht: Eine kritische Bilanz nach sechzig Jahren Bundesverfassungsgericht*. Berlin: Suhrkamp.
- Legutko, R. (2016). *The Demon in Democracy. Totalitarian Temptations in Free Societies*. New York–London: Encounter Books.
- Loughlin, M. (2022). *Against Constitutionalism*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Manow, P. (2025). *Demokracja liberalna pod lupą*. Przeł. A. Peszke. Poznań: Instytut Zachodni.
- Offe, C. (2015). *Europe Entrapped*. Cambridge: Polity Press.
- Přibáň, J. (2023). The Liberation of Illiberal Democracy. W: M. Bobek, A. Bodnar, A. von Bogdandy, & P. Sonnevend (red.). *Transition 2.0. Re-establishing Constitutional Democracy in EU Member State* (s. 35–58). Baden-Baden: Nomos.
- Rahner, K. (1987). *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przeł. T. Mieszkowski. Warszawa: PAX.
- Schumpeter, J.A. (1976). *Capitalism, Socialism and Democracy*. London.
- von Balthasar, H.U. (1994). *A Theology of History*. San Francisco: Ignatius Press.
- von Bogdandy, A., & Spieker, L.D. (2023). EU Values as Constraints and Facilitators in Democratic Transitions. W: M. Bobek, A. Bodnar, A. von Bogdandy, & P. Sonnevend (red.), *Transition 2.0. Re-establishing Constitutional Democracy in EU Member State* (s. 113–142). Baden-Baden: Nomos.
- Wyrzykowski, M. (2023). The Constitutional Trap. W: M. Bobek, A. Bodnar, A. von Bogdandy, & P. Sonnevend (red.), *Transition 2.0. Re-establishing Constitutional Democracy in EU Member State* (s. 227–248). Baden-Baden: Nomos.

Piotr Szymaniec

Akademia Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu

<https://orcid.org/0000-0002-5415-9215>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.675>

Spółeczeństwo obywatelskie

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego przeżyło renesans pod koniec XX w. Występuje ono jako kategoria deskryptywna oraz normatywna, a także jako weberowski typ idealny. Od XIX wieku wykształciły się dwa jego podstawowe modele. Pierwszy – wywodzący się od G.W.F. Hegla – ujmuje je jako sferę odrębną od państwa i obejmującą również gospodarkę, podczas gdy w drugim jest to sfera leżąca między gospodarką a państwem. Ten właśnie model dominuje od lat 90. minionego stulecia.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Aż do schyłku XVIII w. społeczeństwo obywatelskie było uznawane za wspólnotę polityczną. Od XIX w. zauważalna jest stopniowa depolityzacja tej kategorii. Na przełomie XX i XXI w. tę kategorię zasadniczo utożsamiono z sektorem organizacji pozarządowych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W ramach projektu liberalnej demokracji społeczeństwo obywatelskie pojmuje się jako autonomiczną względem państwa sferę realizacji uprawnień jednostki, zwłaszcza wolności zrzeszania. Niezależność od polityki jest uważana za źródło siły tego społeczeństwa, które jednocześnie ma być zależne od liberalnej kultury politycznej. Empirycznie badane tendencje w obrębie tzw. trzeciego sektora czynią problematyczne utożsamienie go ze społeczeństwem obywatelskim.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: W świetle przeprowadzonych analiz wskazane jest odejście od dyskursu

zawężającego społeczeństwo obywatelskie do trzeciego sektora, gdyż w kontekście przeobrażeń tego sektora dyskurs taki legitymizuje bierność obywatelską.

Słowa kluczowe: społeczeństwo obywatelskie, demokracja liberalna, modele społeczeństwa obywatelskiego, aktywność obywatelska, trzeci sektor

Definicja pojęcia

Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego – występujące w filozofii i teorii polityki od rzymskiego antyku do XIX wieku, a później nieco zapomniane – zyskało niezwykłą popularność pod koniec XX w. – w latach 80. i 90. Najpierw miało tłumaczyć powstawanie oddolnego sprzeciwu w państwach niedemokratycznych, następnie zaś służyło jako narzędzie analityczne. Społeczeństwo obywatelskie jest używane zarówno jako kategoria deskryptywna, jak i normatywna (preskryptywna). W pierwszym znaczeniu odnosi się do określonej formuły (samo)organizacji społeczeństwa. W drugim znaczeniu natomiast występuje jako swoisty ideał społeczeństwa samoorganizującego się i opartego na obywatelskim zaangażowaniu. W takim sensie pojęcie to występuje w filozofii polityki (Pietrzyk-Reeves, 2012, s. 7–9). Społeczeństwo obywatelskie może być także ujmowane jako weberowski typ idealny organizacji społeczeństwa, a więc jako model społeczeństwa cechującego się występowaniem silnych organizacji pozarządowych i dużą aktywnością jego członków, nakierowaną na cele społeczne (tak przyjmuje np. John Keane). Taki typ idealny można odnosić do rzeczywiście istniejących społeczeństw, określając, w jakim stopniu społeczeństwa te przejawiają cechy modelu.

W nowoczesnym ujęciu – różniącym się od dawnego rozumienia tej kategorii, występującego do końca XVIII w. – społeczeństwo obywatelskie traktowane jest jako odmienne od wspólnoty państwowej i mające charakter zasadniczo indywidualistyczny. Jest ono zarazem przestrzenią wolnej aktywności jego członków, która służy celom ponadindywidualnym i jest wyrazem wykorzystania przysługujących im uprawnień, współcześnie będących publicznoprawnymi prawami podmiotowymi (zwłaszcza wolność wypowiedzi, wolność zrzeszania się) gwarantowanymi przez międzynarodowe prawo praw człowieka, a także – w przypadku państw demokratycznych – wewnętrzny porządek konstytucyjny.

Od XIX wieku występują dwa zasadnicze modele społeczeństwa, które Dorota Pietrzyk-Reeves nazywa dwudzielnym i trójdzielnym (Pietrzyk-Reeves, 2012, s. 274). Pierwszy z nich – wywodzący się z tradycji heglowskiej – ujmuje społeczeństwo obywatelskie jako sferę odrębną od państwa, ale obejmującą stosunki gospodarcze. W drugim modelu, trójdzielnym, jest ono uważane za obszar leżący między

państwem a gospodarką, a więc relacje w jego obszarze nie opierają się na kryteriach właściwych dla gospodarki, zwłaszcza takich jak zysk. Ten właśnie model zdominował dyskurs o społeczeństwie obywatelskim od początku lat 90. XX w. Według często przytaczanej, sformułowanej wówczas definicji jest to sfera społecznych interakcji leżąca między obszarem gospodarki a instytucjami państwa, składająca się zarówno ze sfery prywatnej, jak i sfery dobrowolnych stowarzyszeń, ruchów społecznych oraz form komunikacji publicznej (Cohen & Arato, 1995, s. IX). W licznych dokumentach odnoszących się do polityk publicznych utożsamiono wręcz społeczeństwo obywatelskie z tzw. trzecim sektorem, a więc ze sferą działania rozmaitych organizacji pozarządowych. W badaniach empirycznych nad społeczeństwem obywatelskim skoncentrowano się na funkcjonowaniu organizacji pozarządowej, a za mierniki tego społeczeństwa przyjęto przede wszystkim „filantropię”, czyli przekazywanie przez społeczeństwo części dochodu na organizacje pomocowe, „wolontariat”, tj. zaangażowanie w prace społeczne, oraz członkostwo w organizacjach pozarządowych (Wendt, 2007, s. 50–54). Niekiedy jednak w obrębie nauk społecznych rozumie się społeczeństwo obywatelskie znacznie szerzej – jako demokratyczne społeczeństwo polityczne. Poniżej przedstawione zostaną przeobrażenia rozumienia omawianej kategorii, jak również problemy i dyskusje z nią związane.

Analiza historyczna pojęcia

W Rzymie republikańskim *societas civilis* rozumiano jako wspólnotę obywatelską tworzoną przez ludzi podlegających temu samemu prawu, a jednocześnie działających na rzecz dobra ogólnego. W rzymskim-republikańskim ujęciu – występującym zwłaszcza u Cyncerona (Marcus Tullius Cicero, 106–43 p.n.e.) – społeczeństwo obywatelskie było przestrzenią wolnych relacji między obywatelami nastawionych na dbałość o to, co wspólne i publiczne, a zatem była to wspólnota polityczna. Wolność pojedynczego obywatela realizowała się w społeczeństwie obywatelskim i wymagała uznania obyczajów i praw wspólnoty politycznej. Nakierowana na dobro wspólnoty aktywność obywateli była uważana przez Cyncerona za czynnik zapewniający stabilność ustroju

politycznego i witalność samej wspólnoty (Piekarski, 2019, s. 113–114). Ujęcie wspólnoty politycznej inspirowane rzymskim rozumieniem *societas civilis* pojawiło się w okresie wczesnonowożytnym u myślicieli republikańskich – by wymienić tylko Niccolò Machiavellego (1469–1527) i Jamesa Harringtona (1611–1677), przy czym ten drugi myśliciel zawężył zakres pojęcia społeczeństwa obywatelskiego do warstw średnich w społeczeństwie.

W myśli Johna Locke’a (1632–1704), który jest uważany za jednego z twórców liberalizmu politycznego, społeczeństwo obywatelskie (*political or civil society*) jest wynikiem zawarcia umowy społecznej i wyjścia ze stanu przedpaństwowego – stanu natury. Umowa ta została przedstawiona przez filozofa jako składająca się z dwóch etapów: aktu tworzącego społeczeństwo oraz umowy zawartej między społeczeństwem a osobą lub grupą, mającą piastować władzę zwierzchnią. Poważne złamanie tej drugiej umowy powoduje delegitymizację rządów i możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa przez obywateli. Władza despotyczna jest zawsze sprzeczna z pojęciem społeczeństwa obywatelskiego (Locke, 1992, s. 172, 225, 261, 288), a więc nie ma legitymacji w świetle koncepcji umowy społecznej, według której – zdaniem Locke’a – jednostki oddały na rzecz władzy zwierzchniej tylko taką porcję wolności przysługującej im w stanie natury, potrzebną do funkcjonowania państwa. Władza zwierzchnia jest zawsze podporządkowana społeczeństwu obywatelskiemu, gdyż przysięga wierności została złożona przez członków społeczeństwa obywatelskiego temu społeczeństwu jako całości, a nie określonemu organowi władzy. Przyjęcie przez Locke’a dwuetapowej konstrukcji umowy społecznej powoduje, że na gruncie jego koncepcji wystąpienie przeciwko władzy zwierzchniej nie powoduje rozpadu społeczeństwa obywatelskiego.

Szkocki oświeceniowy myśliciel Adam Ferguson (1723–1816) przedstawił zniuansowany obraz społeczeństwa obywatelskiego i jego przeobrażeń, odmienny zarówno od optymistycznej wizji zwolenników idei postępu, zakładających, że wraz z rozwojem nauki i techniki następował postęp moralny ludzkości, jak i pesymistycznego obrazu Jeana-Jacques’a Rousseau, według którego nowoczesne, oparte na przemysle i handlu społeczeństwo charakteryzowało się deprawacją. Rozumienie społeczeństwa obywatelskiego u Fergusona z jednej strony tkwi we wcześniejszym, republikańskim ujęciu tej kategorii, a z drugiej

można zauważyć u tego myśliciela zwiastuny późniejszego, XIX-wiecznego podejścia. Społeczeństwa przechodzą trzy zasadnicze stadia rozwoju: dzikości, barbarzyństwa oraz handlowe (*commercial state*). Jednym z ważniejszych procesów przedstawionych przez Fergusona jest stopniowe rozszerzanie się kategorii interesu prywatnego. Na etapie społeczeństwa handlowego pojawiają się istotne zagrożenia dla cnót obywatelskich i ducha publicznego (*public spirit*), do których należy skoncentrowanie się obywateli na sferze prywatnej. Filozof podkreślał, że powinna istnieć równowaga między tym, co publiczne, a tym, co prywatne, oraz że zachowanie vitalności społeczeństwa obywatelskiego wymaga zaangażowania obywateli w sprawy publiczne, a nawet niekiedy sporów co do tego, co stanowi dobro publiczne (Ferguson, 1782, s. 449). Ferguson ujmował społeczeństwo obywatelskie jako typ więzi społecznej, ale także wspólnotę obyczajów (*civility*), jak również obszar rozwijania zdolności obywateli dzięki ich działaniu publicznemu. Społeczeństwo obywatelskie obejmuje także instytucje prawne i polityczne, choć one same nie chronią przed jego zepsuciem (Pietrzyk-Reeves, 2012, s. 75–76). Jeżeli instytucje te zapewniają obywatelom wolność, ale nie wymagają od nich aktywności, więzi w ramach społeczeństwa obywatelskiego ulegają osłabieniu (Ferguson, 1782, s. 319–320). Ferguson nie określał mianem społeczeństwa obywatelskiego takich form ustrojowych, w których zaangażowanie obywatelskie było wykluczone. Jego wizja – w przeciwieństwie do republikanizmu Rousseau – nie jest negacją nowoczesnego, rozwiniętego ekonomicznie społeczeństwa, lecz propozycją włączenia republikańskiego ujęcia cnoty obywatelskiej do zespołu wartości takiego społeczeństwa, w którym zagwarantowana została własność i możliwość prowadzenia działalności gospodarczej.

Fundamentalną zmianę w myśleniu o społeczeństwie obywatelskim przyniosła myśl Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831), który uchodzi za pierwszego autora tak stanowczo odróżniającego społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche Gesellschaft*) od państwa. Niemiecki filozof traktował je jako przestrzeń realizacji partykularnych, ekonomicznych interesów – w przeciwieństwie do państwa, które postrzegał jako wspólnotę nakierowaną na to, co ogólne. Tym samym pojęcie społeczeństwa obywatelskiego zostało pozbawione republikańskich akcentów, które posiadało do schyłku XVIII wieku. Hegel wyróżnił trzy płaszczyzny wyrażania się wolności – prawo abstrakcyjne, moralność

i etyczność (*Sittlichkeit*). Sfera etyczności obejmuje trzy instytucje społeczne: rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo. W społeczeństwie obywatelskim więzi społeczne przestają mieć charakter naturalny, jak w rodzinie, lecz opierają się na zaspokajaniu potrzeb i na interesie. Właśnie w tym obszarze konkretnej formy nabierają nowoczesne wolności, odmienne od wolności antycznej – działalności gospodarczej i swobody wyboru pracy zarobkowej (Hegel, 1969, s. 188). Aby zaspokajanie potrzeb było możliwe, ludzi łączy się w grupy i klasy, nazywane przez Hegla stanami (*Stände*) i korporacjami zawodowymi. Istnienie tych swego rodzaju „ciał pośredniczących” ogranicza konflikty właściwe dla społeczeństwa obywatelskiego. Jednakże instytucją, dzięki której partykularne interesy mogą być przewyciężone, jest w myśli Hegla państwo. Jak wskazywał Manfred Riedel (1971, s. 147–150), przeciwieństwo społeczeństwa obywatelskiego i państwa opiera się na przeciwieństwie natury i wolności. O ile w sferze społeczeństwa obywatelskiego wola jednostek jest jeszcze uwarunkowana przez czynniki związane z naturą, tj. z zaspokojeniem potrzeb, o tyle w państwie wolność zyskuje pełną formę, pozbawioną tej naturalnej determinacji. Niewątpliwie heglowskie społeczeństwo obywatelskie jest sferą aktywności obywatelskiej, ale nakierowanej zasadniczo na to, co prywatne:

Osoba konkretna, która jest dla siebie celem szczególnym jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli, stanowi jedną zasadę społeczeństwa obywatelskiego (...) (Hegel, 1969, s. 188).

Przedstawione przez Alexisa de Tocqueville’a (1805–1859) opisy działania stowarzyszeń w Stanach Zjednoczonych i przypisywanej przezeń Amerykanom tendencji do samoorganizacji (Tocqueville, 1996, t. 2, s. 116–120) inspirowały późniejszych teoretyków i badaczy społeczeństwa. W istocie Tocqueville zauważał, że w USA wolność zrzeszania się była wykorzystywana zarówno w celach gospodarczych, jak i społecznych (Tocqueville, 1996, t. 1, s. 192). Według myśliciela wiele zadań realizowanych przez zrzeszenia mogłoby zostać wykonane przez władze publiczne, jednakże władze te nie mogłyby równie skutecznie zrealizować wielu społecznie ważnych, lecz niewielkich przedsięwzięć (Tocqueville, 1996, t. 2, s. 118). W myśli Tocqueville’a znajdują się więc koncepcje prekursorskie względem idei subsydiarności. Samym terminem „społeczeństwo obywatelskie” (*société civile*) francuski myśliciel

posługiwał się jednak raczej sporadycznie (Załęski, 2012, s. 59–60), nie przedstawiając jakiegś spójnej jego koncepcji. Istotne jest wszakże to, że Tocqueville widział w funkcjonowaniu stowarzyszeń – zwłaszcza politycznych – realizacji wolności zrzeszania się jedno z zabezpieczeń przed tyranią większości, tj. sytuacją narzucania przez demokratycznie wyłonioną większość swoich przekonań i sposobu życia całości społeczeństwa (Tocqueville, 1996, t. 1, s. 192–199; t. 2, s. 116). Gdyby nie wolność zrzeszania się, społeczeństwo byłoby bardziej podatne na osłabienie więzi społecznych. Tocqueville dodawał, że dzięki tej wolności można utrzymać w społeczeństwie „ducha obywatelskiego”, zwłaszcza na najniższym, „gminnym” poziomie, który ma kluczowe znaczenie dla witalności ustroju i zachowania w nim wolności. W myśli Tocqueville’a, choć jest on zaliczany do tzw. liberalizmu arystokratycznego, można znaleźć republikańskie akcenty.

Heglowskie ujęcie społeczeństwa obywatelskiego zostało przejęte przez myśl lewicową, z tą wszakże różnicą, iż odrzuciła ona heglowską koncepcję „ciał pośredniczących”, mitygujących zasięg konfliktu w obszarze tego społeczeństwa. Dlatego Karol Marks (1818–1883) traktował społeczeństwo obywatelskie jako sferę ekonomicznych konfliktów, a nawiązując do sławnego określenia Thomasa Hobbesa odnoszącego się do stanu przedpaństwowego, pisał już na początku lat 40. XIX w., że jest to „powszechna wojna wszystkich przeciwko wszystkim” (Marks, 1960, s. 144). Włoski marksista Antonio Gramsci (1891–1937) uznał społeczeństwo obywatelskie (*società civile*) – podobnie jak samo państwo – za składnik nadbudowy, służącej utrzymaniu istniejącej bazy ekonomicznej. Pojęciem podstawowym dla rozważań Gramsciego jest hegemonia, które oznacza swoiste podporządkowanie „intelektualne i moralne” społeczeństwa obywatelskiego przez określoną grupę – myśliciel wymieniał tu burżuazję. Jest to inne podporządkowanie od występującego w reżimie nieliberalnym, który sprawuje jedynie zewnętrzną kontrolę, wyrażającą się w ograniczeniu wolności zrzeszania się czy wolności wypowiedzi. Gramsci twierdził, że w Rosji rewolucja komunistyczna odniosła stosunkowo łatwy sukces właśnie wskutek słabości społeczeństwa obywatelskiego, gdyż państwo było wszystkim, a społeczeństwo obywatelskie miało charakter amorficzny (Gramsci, 1971, s. 235–239). W podobny sposób tłumaczył też triumf faszyzmu we Włoszech, gdzie społeczeństwo obywatelskie w niewystarczającym

stopniu pełniło funkcję „wewnętrznej twierdzy” systemu ekonomicznego. W takiej sytuacji – jak stało się we Włoszech – elity ekonomiczne mogą odwołać się do mitu państwa – „statolatarii” („ubóstwienia państwa”), aby zneutralizować ruchy im zagrażające i jednocześnie nadać określony kształt społeczeństwu obywatelskiemu (Gramsci, 1971, s. 268–269).

Termin „społeczeństwo obywatelskie” był stosunkowo rzadko używany w naukach społecznych po Gramscim. Przykładowo – Hannah Arendt (1906–1975) w nielicznych sytuacjach sięgała po ten termin, a jeśli już to czyniła, to w ściśle określonych kontekstach, takich jak nieposłuszeństwo obywatelskie. Jeszcze w latach 80. ubiegłego stulecia występowało stanowisko, które znaleźć można m.in. w pracach francuskiego politologa Jacques’a Chevalliera, a które – wzorem Hegla – wiązało społeczeństwo obywatelskie przede wszystkim z działalnością gospodarczą, a sferę organizacji pozarządowych o celach społecznych umieszczało między społeczeństwem obywatelskim a społeczeństwem politycznym (Załęski, 2007, s. 125). Kategoria społeczeństwa obywatelskiego stała się coraz bardziej popularna w latach 80. minionego wieku, a jednym z czynników wpływających na ten stan rzeczy były organizacje dysydenckie i przemiany dokonujące się w Polsce, a pod koniec tej dekady także w innych państwach bloku wschodniego (Walzer, 1997, s. 84–85). Zauważano bowiem, że akceleratorem tych przemian były oddolne ruchy obywatelskie (Solidarność w Polsce lat 1980–1981, Sąjūdis na Litwie).

Wraz z odchodzeniem w latach 70. i 80. XX w. od zachodniego modelu państwa opiekuńczego, rozwijanego po II wojnie światowej, nastąpiła jeszcze jedna zmiana akcentów w pojmowaniu społeczeństwa obywatelskiego. Miała ona związek z rosnącym znaczeniem doktryn społeczno-ekonomicznych objętych wspólną, acz mało precyzyjną nazwą neoliberalizmu. Koncepcje związane z nurtem nowego zarządzania publicznego (*new public management*) podkreślały, że określone zadania publiczne mogą wykonane bardziej efektywnie w sensie ekonomicznym, jeżeli przekaże się je podmiotom prywatnym konkurującym o kontrakty z administracją publiczną, a więc stworzy się quasirynkową sytuację opartą na konkurencji. Zakładano, że zadania realizowane dotychczas przez państwo opiekuńcze mogą być wykonane przez organizacje pozarządowe (tzw. trzeci sektor), które stały się elementem liberalnej polityki społecznej. Organizacje te – w tym zwłaszcza organizacje

pomocowe – zaczęły być uważane za bardzo istotny, jeśli nie najistotniejszy element społeczeństwa obywatelskiego i wyraz jego zdolności do samoorganizacji. Stąd, jak podkreśla Paweł Stefan Załęski: „W latach dziewięćdziesiątych organizacje dobroczynne zmonopolizowały dyskurs o społeczeństwie obywatelskim, które zaczęto utożsamiać z trzecim sektorem” (Załęski, 2012, s. 143). Za „wspólny mianownik” różnych ujęć społeczeństwa obywatelskiego uznano to, że odnosi się ono do przestrzeni między gospodarstwami domowymi (czyli sferą ściśle prywatną) a państwem, umożliwiającej skoordynowane działania i samoorganizację obywateli nakierowane na cele społeczne.

Granice między społeczeństwem obywatelskim a sferami gospodarki i polityki są przez badaczy zakreslane bardziej albo – jak u Jeana L. Cohena i Andrew Arato – mniej ostro (Cohen & Arato, 1995). Natomiast obrońcy modelu dwudzielnego – zwłaszcza Ernest Gellner i John Keane – bronią poglądu o przynależności sfery gospodarki do społeczeństwa obywatelskiego. Zdaniem Keane’a odmienny pogląd powoduje, iż działalność związków zawodowych czy organizacji działających na rzecz gospodarki nie będzie zaliczana do społeczeństwa obywatelskiego, a ponadto przedsiębiorcy wykorzystują kapitał społeczny wytworzony w jego obszarze, wobec czego sfera gospodarcza wyrasta z tego społeczeństwa. W ujęciu Keane’a jest to obszar dynamiczny, a między jego poszczególnymi aktorami może dochodzić do napięć i konfliktów (Keane, 1999, s. 12–30). Oba modele prowadzą jednak do tego samego następstwa, a mianowicie wyeliminowania wszelkiej działalności mającej charakter bezpośrednio polityczny z domeny społeczeństwa obywatelskiego. Wiele definicji formułowanych od schyłku ubiegłego wieku kładzie nacisk na zorganizowane działanie jako czynnik konstytutywny analizowanego typu organizacji społecznej.

Twórca teorii racjonalności komunikacyjnej, Jürgen Habermas, zasadniczo przyjął trójdzielny model społeczeństwa obywatelskiego, choć nadał mu zabarwienie właściwe dla stworzonej przezeń teorii. Habermas uznał, że współcześnie to pojęcie oznacza – konstruowany dzięki wykorzystaniu praw podstawowych – obszar mniej czy bardziej spontanicznie tworzonych stowarzyszeń, organizacji i ruchów, które przenoszą reakcje na problemy społeczne z obszaru życia prywatnego do sfery publicznej (Habermas, 1996, s. 267). Społeczeństwo obywatelskie jest swego rodzaju pasem transmisyjnym stanowisk czy diagnoz

problemów sformułowanych w środowiskach prywatnych do sfery publicznej, która w ten sposób opiera się na społeczeństwie obywatelskim. Niemiecki filozof uznaje, że silne społeczeństwo obywatelskie może rozwinąć się tylko w warunkach opartej na racjonalnym dyskursie liberalnej kultury politycznej, która – nieco paradoksalnie – pełni funkcje swoistego ogranicznika (czy wręcz wędzidła) dla tego społeczeństwa, nie pozwalając chociażby na wykształcenie się ruchów populistycznych (Habermas, 1996, s. 371). Według Habermasa rolą podmiotów społeczeństwa obywatelskiego nie jest rywalizacja o władzę, lecz oddziaływanie na decyzje polityczne. W sukurs rozważaniom Habermasa idą analizy Sheri Berman, która twierdzi, że w Niemczech nie słabość społeczeństwa obywatelskiego doprowadziła do sukcesu nazistów, lecz ułomność instytucji politycznych, pogłębiających tylko podziały społeczne, zamiast je łagodzić. Przeciwnie – prężne społeczeństwo obywatelskie, pozbawione jednak ograniczeń w instytucjach politycznych i przejawiające tendencje antydemokratyczne, zrodziło ruch nazistowski (Berman, 1997).

Podkreślenie zorganizowanej oraz niepolitycznej natury działań w obrębie społeczeństwa obywatelskiego pozwoliło na zmonopolizowanie aktywności w jego obszarze przez organizacje pozarządowe. Doszło do wskazanej zmiany znaczeniowej pojęcia „społeczeństwa obywatelskie”, mimo że renesans tego pojęcia dokonał się pod wpływem ruchów obywatelskich u schyłku istnienia bloku sowieckiego, a ich aktywność miała wydzźwięk polityczny.

Ujęcie problemowe pojęcia

Niezależnie od wszystkich kontrowersji, czy demokracja liberalna w pełni gdziekolwiek się wykształciła i jest istniejącą formą ustroju politycznego, czy raczej ma charakter typu idealnego ustroju, a także od sporów wokół wartości i idei, które są bądź mają być dla niej podstawowe, można ostrożnie stwierdzić, że jest to projekt ładu demokratycznego ufundowany na liberalnej koncepcji wolności, absolutyzującej wolność negatywną – sferę autonomii zasadniczo wolnej od ingerencji ze strony państwa i społeczeństwa. Kolejnymi filarami demokracji liberalnej mają być równość (w sensie równości wobec prawa, równego

traktowania), bezstronność organów władzy państwowej oraz prawa człowieka, które uważa się wręcz za niepodlegające dyskusji aksjomaty. Wyposażona w sferę uprawnień (*rights*) jednostka jest bowiem postrzegana jako prymarna w stosunku do społeczeństwa oraz państwa, które swoją prawomocność czerpią właśnie ze zgody jednostek. Społeczeństwo obywatelskie uznaje się za obszar realizacji suwerenności, autonomii i wolności wyboru jednostek, które w jego ramach mogą tworzyć dobrowolne związki i zrzeszenia. W modelowej demokracji liberalnej społeczeństwo jest niezależne od państwa, a więc istnieje obok niego, będąc uznawane za sumę autonomicznych jednostek. Ta prymarność autonomii jednostki powoduje, że preferowanym wzorcem obywatela staje się – jak ujął to Ernest Gellner (1925–1995) – „człowiek modułarny” (*modular man*), który – w zależności od zmieniających się celów, potrzeb i wykonywanych zadań – swobodnie zmienia miejsca i przynależność grupową, nie jest więc bezwzględnie przywiązany do jednej grupy lub wspólnoty (Gellner, 1994, s. 97–102; Pietrzyk-Reeves, 2012, s. 214–215). Taka jednostka z natury rzeczy nie jest silnie zakorzeniona w jakiegokolwiek wspólnocie, poza rodziną.

Projekt liberalnej demokracji opartej na rządzie przedstawicielskim, której ideową bazę stanowiła m.in. myśl Johna Stuarta Milla, zakłada, że obywatele nie pozostają bierni i obojętni względem życia publicznego. Ponadto w projekcie tym mocno akcentuje się kwestię ograniczeń nakładanych na wolę większości, a więc czynnik demokratyczny, tak aby wola ta nie wkraczała w sposób nieuzasadniony w prawa jednostek. *Prima facie* można zatem dojść do przekonania, że w liberalnej demokracji samoorganizacja w obrębie społeczeństwa obywatelskiego będzie postrzegana jako czynnik zabezpieczający przed wolą większości wkraczającą w prawa mniejszości, a więc przed sytuacją nazywaną w klasycznym liberalizmie tyranią większości. Ewolucja pojęcia społeczeństwa obywatelskiego pokazuje jednak coś innego, gdyż paradoksalnie element obywatelskości w tej kategorii uległ stopniowo marginalizacji. Rzymskie *societas civilis* i społeczeństwo obywatelskie we wczesnonowożytnym republikanizmie było ujmowane jako wspólnota polityczna, składająca się z obywateli aktywnie działających na rzecz dobra publicznego. Witalność społeczeństwa obywatelskiego wiązano z poziomem cnoty politycznej. We wczesnoliberalnej myśli Johna Locke’a władza zwierzchnia była ukazana jako podporządkowana

społeczeństwu obywatelskiemu, które powstawało w wyniku umowy społecznej dla lepszej ochrony uprawnień naturalnych jednostek. Była to jednak nadal wspólnota polityczna. Hegel, przeciwstawiając społeczeństwo obywatelskie rodzinie i państwu, rozpoczął proces depolityzacji pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, który miał swoją kulminację na przełomie XX i XXI w., niedługo po tym, jak pojęcie to zyskało szerokie zastosowanie zarówno w filozofii i teorii polityki, w empirycznych badaniach w obrębie nauk społecznych, jak i w dokumentach formułujących cele polityk publicznych. Depolityzacja społeczeństwa obywatelskiego jest zresztą niekiedy postrzegana jako swoista wartość, co trafnie podkreśliła Dorota Pietrzyk-Reeves:

W ujęciu liberalnym to właśnie odseparowanie społeczeństwa obywatelskiego od państwa zapewnia temu pierwszemu prawdziwą niezależność jako przestrzeni aktywności społecznej, sytuującej się pomiędzy jednostką a państwem (Pietrzyk-Reeves, 2012, s. 165).

Kwestia odpolitycznienia społeczeństwa obywatelskiego podnoszona jest na płaszczyźnie współczesnej filozofii polityki w ramach tzw. sporu liberałów z komunitarystami, który rozpoczął się w USA w latach 70. ubiegłego stulecia. Komunitarianie (zwłaszcza Michael Sandel, ale też Alasdair MacIntyre i Charles Taylor) odrzucają radykalny rozdział państwa i społeczeństwa obywatelskiego, postulując odrodzenie klasycznej koncepcji cnót publicznych i uznając, iż liberalne podejście redukuje przynależność obywatelską wyłącznie do wiązki uprawnień i pomija obowiązki, jakie jednostka ma (czy może – powinna uznawać) w stosunku do wspólnoty politycznej. Jeśli chodzi o deskrypcję kondycji jednostki, dla komunitarian przynależność do wspólnoty czy raczej różnych wspólnot – społeczności lokalnej, wspólnot etniczno-kulturowych, religijnych czy zawodowych – jest jej immanentną cechą, podczas gdy dla liberałów pierwotna jest autonomia jednostki, a zrzeszanie się ma charakter wtórny i opiera się na uczynieniu pożytku z tej autonomii. Jednostka nie może więc być gellnerowskim „człowiekiem modularnym”. O ile liberalno-demokratyczna wizja państwa oparta jest na jego neutralności wobec społeczeństwa obywatelskiego, oznaczającej, że agendy państwa nie promują żadnej wizji dobrego życia głoszonej w ramach społeczeństw obywatelskiego, o tyle komunitariańskie stanowisko, zauważając występujące w nowoczesnych społeczeństwach

zagrożenie atomizacją, osamotnieniem i bierną postawą jednostek, akcentuje kategorię dobra wspólnego, mającego oparcie w kulturze i tradycji danego społeczeństwa, a zarazem wspieranego przez państwo. Pojęcie cnoty i idea dobra wspólnoty niesprowadzalnego do sumy dóbr poszczególnych jednostek – rozwijane przez komunitaryzm – zbliżone są do republikańskiej tradycji refleksji o społeczeństwie obywatelskim (Pietrzyk-Reeves, 2012, s. 161–169). W podobnym kierunku do komunitariańskiej idzie krytyka liberalnego pojmowania społeczeństwa obywatelskiego przedstawiona przez Benjamina Barbera (1939–2017). Podkreślić natomiast trzeba, że w katolickiej nauce społecznej kategoria społeczeństwa obywatelskiego rozważana jest w kontekście zasad subsydiarności i personalizmu, które wyznaczają właściwy sposób jego funkcjonowania.

W liberalno-demokratycznym ujęciu z jednej strony społeczeństwo obywatelskie ma wspomóc instytucje państwowe, a nawet niekiedy je wyręczyć w rozwiązywaniu niektórych problemów społecznych, a z drugiej instytucje te uznawane są w pewien sposób za nadrzędne wobec społeczeństwa obywatelskiego. Najpełniej pogląd ten wyraził przytoczony już Jürgen Habermas, którego zdaniem ograniczeniem dla niego ma być liberalna kultura polityczna, niepozwalająca na pojawienie się ruchów populistycznych czy wręcz antydemokratycznych. W projekcie liberalnej demokracji występuję więc – nieco paradoksalnie – pewna podejrzliwość względem społeczeństwa obywatelskiego.

W liberalnej demokracji pozytywna rola polityczna organizacji funkcjonujących w obrębie społeczeństwa obywatelskiego ma polegać na tym, że mają one tworzyć sieciowy system kontrolujący państwo i prezentujący opinie nierzadko alternatywnych względem głoszonych przez agendy rządowe, a także dostarczający informacji zwrotnej odnośnie do funkcjonowania tych agend (Załęski, 2012, s. 167). Samo zaś społeczeństwo obywatelskie ma być przestrzenią spontanicznej, acz zorganizowanej (jak podkreśla się licznych definicjach) aktywności o charakterze społecznym, która nie jest nastawiona na zysk. Jednakże badania empiryczne wskazują na istnienie zjawisk, które powodują, że funkcjonowanie przestrzeni organizacji pozarządowych odbiega od demokratyczno-liberalnych założeń o społeczeństwie obywatelskim. Przestrzeń ta uległa profesjonalizacji i jednoczesnemu uzależnieniu od środków publicznych. Organizacje tzw. trzeciego sektora zarządzane

są najczęściej przez wyspecjalizowanych menedżerów, a duża część ich aktywności sprowadza się do budowania własnych zasobów i wizerunku, jak również ubiegania się o środki publiczne udzielane w formie grantów czy dotacji. Już u schyłku lat 90. ubiegłego wieku szacowano, że w krajach zachodnich co najmniej 1/3 środków organizacji trzeciego sektora było środkami publicznymi, przy czym w Niemczech było to 68%, a w USA – 30% (Załęski, 2012, s. 167–168). Dla instytucji państwowych organizacje pozarządowe stały się partnerem atrakcyjnym, gdyż oferowały osiągnięcie szybkich rezultatów w ramach projektów mających zazwyczaj krótki horyzont czasowy. Zgodnie z przedstawionymi już modelowymi założeniami sieć organizacji pozarządowych miała kontrolować aparat państwowy, lecz – jak zauważał już przeszło 30 lat temu Chevallier – mechanizm finansowania organizacji pozarządowych prowadzi do swoistej etatyzacji społeczeństwa, gdyż przekazując podmiotom trzeciego sektora środki na określone projekty i wymagając rezultatów określonego rodzaju, organy państwa zaczynają pośrednio oddziaływać na obszary, które dotychczas były poza kontrolą państwa (Załęski, 2012, s. 183–184). Tak zwany międzynarodowy rynek pomocy jest od lat 90. minionego stulecia mocno zglobalizowany, a wielkie międzynarodowe organizacje pozarządowe nierzadko dokonują transferu środków (nie tylko własnych, ale także otrzymanych od organizacji międzynarodowych) – w ramach tzw. regrantingu – do mniejszych, lokalnych organizacji pozarządowych w krajach rozwijających się. Tym samym działalność w obrębie rozumianego na sposób demokratyczno-liberalny społeczeństwa obywatelskiego upodobniła się do działalności gospodarczej, nierealizowanej wszakże z wykorzystaniem środków uzyskanych na rynku. Sama zaś aktywność obywatelska nierzadko sprowadza się do udziału w zbiórkach publicznych na rzecz organizacji pozarządowych lub wpłacania składek członkowskich, a przekazywanie środków tym organizacjom stało się substytutem zaangażowania w sprawy społeczne. Ostatecznie można postawić hipotezę, że pojmowanie społeczeństwa obywatelskiego jako sfery zorganizowanej aktywności jest czynnikiem sprzyjającym bierności obywateli i ich wycofywaniu się w obręb przestrzeni prywatnej. Występujące w trzecim sektorze tendencje polegające na profesjonalizacji, zbliżaniu się do aktywności gospodarczej i bazowaniu na środkach publicznych – powodują, że podkreślany w modelu trójdzielny rozdział między społeczeństwem

obywatelskim a sferą ekonomii, choć nadal teoretycznie możliwy, w praktyce ulega zatarciu.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Rzymskie *societas civilis* było postrzegane jako wspólnota obywatelska nakierowana na dobro ogólne. Był to zatem rodzaj wspólnoty politycznej. W myśli republikańskiej w czasach wczesnonowożytnych – we Włoszech, a potem w Anglii – zaangażowanie obywatelskiego i kultywowanie cnoty obywatelskiej uznawano za podstawowe dla utrzymania vitalności wspólnoty. John Locke ukazywał *civil society* jako stronę umowy z władzą zwierzchnią, zdolną wypowiedzieć jej posłuszeństwo w razie niewypełnienia przez nią podstawowych zadań, dla których została ustanowiona, w tym zwłaszcza chronienia podstawowych praw jednostki. Locke’owskie społeczeństwo obywatelskie było zatem wspólnotą polityczną. Jeszcze Ferguson pod koniec XVIII wieku postrzegał społeczeństwo obywatelskie jako sferę rozwijania cnót i zdolności obywateli dzięki ich działaniu publicznemu, choć jednocześnie przyznawał, że jest to też obszar korzystania przez jednostki z ich uprawnień, obejmujących prawo do własności i do prowadzenia aktywności ekonomicznej. Myślicielem, który pozbawił społeczeństwo obywatelskie odniesień do zaangażowania politycznego, był Hegel. Od niego wywodzi się też tzw. dwudzielny model społeczeństwa obywatelskiego, przeciwstawiający je państwu, lecz jednocześnie umieszczający aktywność ekonomiczną w jego ramach. Współcześnie model ten także zwolenników, do których należy m.in. John Keane, lecz pod koniec XX w. coraz bardziej powszechnie przyjmowano trójdzielny model społeczeństwa obywatelskiego, sytuujący je między sferą gospodarki a państwem. Zaczęło ono być zawężane do zorganizowanej aktywności obywatelskiej nakierowanej na cele społeczne, realizowanej przede wszystkim przez organizacje pozarządowe. Przyjęcie któregośkolwiek z wymienionych modeli ma ten sam skutek – społeczeństwo obywatelskie przestaje być postrzegane jako miejsce aktywności nacechowanej politycznie.

Każde rozumienie społeczeństwa obywatelskiego zakłada jakieś pojmowanie obywatelstwa. O ile ujęcie republikańskie, a także nawiązujące

do niego koncepcje komunitariańskie – obywatelskość wiąże z praktykowaniem cnoty politycznej, a więc z aktywnym zaangażowaniem obywateli w realizację dobra publicznego oraz z wypełnianiem przez nich obowiązków na rzecz wspólnoty, o tyle w liberalnej demokracji obywatelstwo łączy się ze sferą gwarantowanych przez państwo uprawnień jednostki, co implikuje prymat praw przed obowiązkami. Nie oznacza to, że demokratyczno-liberalne podejście marginalizuje kwestię cnoty. Jednakże chodzi o cnoty prywatne, które kultywowane są za pomocą zorganizowanej działalności obywateli służącej realizacji społecznie ważnych celów. Wobec tego w projekcie liberalnej demokracji społeczeństwo obywatelskie uznawane za autonomiczny względem państwa obszar realizacji przez jednostki przysługujących im praw, w tym zwłaszcza wolności zrzeszania się. Samo społeczeństwo jest zaś postrzegane jako suma autonomicznych jednostek, wobec czego uznaje się je za zdolne do samodzielnego określania swojej przynależności grupowej. Separacja społeczeństwa obywatelskiego od polityki uważana jest nawet za element jego siły, gdyż dzięki niej zyskiwać ma ono rzeczywistą autonomię. Z jednej strony na gruncie liberalnej demokracji podkreśla się autonomię społeczeństwa obywatelskiego, a z drugiej oddzielenie go od sfery polityki uważane jest za zabezpieczenie przed wpływem na politykę, jaki mogą wywierać populistyczne tendencje zrodzone na gruncie społeczeństwa obywatelskiego.

Rozpowszechnienie się wymienionego wcześniej trójdzielnego modelu przygotowało grunt do dominacji organizacji pozarządowych w dyskursie o społeczeństwie obywatelskim. Jednocześnie w funkcjonowaniu organizacji pozarządowych od przełomu wieków empirycznie obserwowane są tendencje do profesjonalizacji i uzależnienia od środków publicznych. Ponadto aktywność dużych grup ludności w obrębie społeczeństwa obywatelskiego sprowadza się do przekazywaniu środków organizacjom pozarządowym, a wśród nich zwłaszcza organizacjom pomocowym. Zatem wskazane jest odejście od dyskursu zawężającego społeczeństwo obywatelskie do działalności zorganizowanej i organizacjach trzeciego sektora, gdyż takie zawężenie dyskursu jest czynnikiem, który może sprzyjać bierności obywateli i ich koncentracji na sferze prywatnej, ponieważ legitymizuje tę bierność. Działalność tych organizacji jest bowiem traktowana jako substytut aktywności obywatelskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Berman, S. (2007). *Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic*. „World Politics”, 49(3), 401–429.
- Cohen, J.L., & Arato, A. (1995). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Ferguson, A. (1782). *An Essay on the History of Civil Society*. London: T. Cadell.
- Gellner, E. (1994). *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*. New York: Allen Lane/Penguin Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Przeł. Q. Hoare & G. Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Przeł. W. Rehg. Cambridge: The MIT Press.
- Keane, J. (1999). *Civil Society: Old Images, New Visions*. Redwood City: Stanford University Press.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marks, K. (1960). Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: obrady nad ustawą o kradzieży drzewa. W: K. Marks & F. Engels, *Dzieła*. T. I. Przeł. E. Werfel (s. 131–176). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Piekarski, R. (2019). Mówca – myśliciel – pisarz humanista, czyli Cyce-ron o wolności. W: O. Górecki (red.), *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych: od Starożytności do Monteskiusza* (s. 99–136). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pietrzyk-Reeves, D. (2012). *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Riedel M. (1971). *Nature and Freedom in Hegel's „Philosophy of Right”*. W: Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives* (s. 136–150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, A. de (1996). *O demokracji w Ameryce*. T. 1–2. Przeł. B. Janicka & M. Król. Kraków: Znak.
- Wendt, J. (2007). *Wymiar przestrzenny struktur i aktywności społeczeństwa obywatelskiego w Polsce*. Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania Polskiej Akademii Nauk.
- Załęski, P.S. (2012). *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Wiktor Szewczak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0001-7842-475X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.671>

Pomiar demokracji liberalnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pomiar jest procedurą ustalania natężenia wybranej cechy badanego obiektu. Demokracja stanowi złożony, wielowymiarowy, abstrakcyjny konstrukt teoretyczny, pozbawiony bezpośrednio obserwowalnego desygnatu empirycznego, dlatego jej pomiar ma charakter pośredni i koncepcyjnie zależny.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pierwsze rozbudowane i teoretycznie umocowane próby pomiaru pojawiły się na początku lat 70. XX wieku. Rozwój koncepcji pomiaru demokracji uwarunkowany jest przemianami we współczesnych sposobach badania polityki, ewolucją koncepcji intelektualnych (przede wszystkim teorii pomiaru i teorii demokracji) oraz uwarunkowaniami zewnętrznymi z otoczenia społeczno-politycznego.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Istnieje wiele napięć immanentnie wpisanych w próby pomiaru demokracji: między złożonością zjawiska a jego syntetycznym ujęciem; normatywnym charakterem demokracji a obiektywizacją pomiaru; jakościową naturą demokracji a jej kwantyfikacją; uniwersalnością narzędzi pomiarowych a pluralizmem modeli demokracji. Każda koncepcja pomiaru próbuje je jakoś rozstrzygać, ale żadna nie może się od nich uwolnić.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Większość współczesnych koncepcji pomiaru demokracji jest osadzona w teorii poliarchii R. Dahla, opierając się tym samym na jej rozumieniu w kategoriach rozbudowanego modelu proceduralnego. Jest on bliski

modelowi demokracji liberalnej, który pełni funkcję domyślnego i uniwersalizowanego punktu odniesienia. Pomiar demokracji wymaga więc ostrożności w interpretacji wyników, ale równocześnie stanowi istotne źródło danych do analiz porównawczych.

Słowa kluczowe: pomiar demokracji, teoria demokracji, skale demokracji, indeksy demokracji

Definicja pojęcia

Pomiar w sensie naukowym jest procedurą badawczą, w ramach której badacz stara się ustalić występowanie oraz natężenie określonych, mierzonych cech w badanych obiektach, a następnie wyraża w sposób symboliczny (najczęściej za pomocą wartości liczbowych) wyniki swoich ustaleń (Szewczak, 2012, s. 46–47). W ramach procedury pomiaru można próbować wyznaczać natężenie w zasadzie dowolnych cech jakichkolwiek obiektów należących do badanej rzeczywistości: od najprostszych, jednowymiarowych i bezpośrednio empirycznie doświadczalnych cech obiektów fizycznych, takich jak np. masa, rozmiary czy inne atrybuty zewnętrzne przedmiotów, aż po bardzo złożone i abstrakcyjne cechy charakteryzujące obiekty abstrakcyjne i niematerialne.

Z tym ostatnim przypadkiem mamy do czynienia w odniesieniu do pomiaru demokracji, która jest złożoną i wielowymiarową cechą systemów politycznych. Zarówno ona, jak i jej nośniki są abstrakcyjnymi tworami, które same w sobie nie mogą być zmysłowo postrzegane. Sama procedura pomiaru, konstrukcja skali, jak również uzyskane wyniki są zatem pochodnymi przede wszystkim tego, jaką koncepcję tych konstruktywów myślowych założyliśmy.

Pomiar można rozumieć jako sekwencję powiązanych ze sobą czynności: od konceptualizacji mierzonego pojęcia, poprzez jego operacjonalizację, aż po zastosowanie stworzonych w ten sposób reguł przyporządkowania wartości obserwacjom i interpretację uzyskanych wyników (Munck & Verkuilen, 2002). Każdy z tych etapów zawiera elementy arbitralności i wymaga rozstrzygnięć, które mają bezpośredni wpływ ostateczny rezultat pomiaru (Szewczak, 2013).

W teorii pomiaru wskazuje się zazwyczaj na dwa podstawowe wyznaczniki jego jakości: rzetelność oraz trafność (Szewczak, 2012, s. 47–50). Rzetelność pomiaru odnosi się do jego powtarzalności: czy wielokrotne pomiary w odniesieniu do danego obiektu będą przynosić zbliżone wyniki. Jest ona związana przede wszystkim z tym, jakiego rodzaju narzędzia pomiarowe stosujemy – w przypadku demokracji, czy za podstawę pomiaru przyjmujemy przykładowo:

- subiektywne oceny ekspertów,
- występowanie i charakter określonych rozwiązań instytucjonalnych, jak np. proporcjonalna ordynacja wyborcza, ustawowe

zabezpieczenie wolności mediów, sposób finansowania partii politycznych,

- obiektywne wskaźniki ilościowe, jak np. frekwencja w wyborach, liczba konkurujących partii, odsetek osób uprawnionych do głosowania,
- ocen i przekonań samych uczestników danego systemu politycznego itd.

Niektóre z tych sposobów są bardziej narażone na powstawanie błędów pomiaru ze względu na subiektywność ze strony osób stosujących te narzędzia czy odmienną interpretację wskaźników, a zatem odznaczają się niższą rzetelnością.

Z kolei trafność pomiaru dotyczy tego, w jakim stopniu mierzymy to, co byśmy chcieli – odnosi się ona do stopnia zgodności narzędzia z konceptualizacją teoretyczną zależnego od tego, jak precyzyjnie i wyraźnie jest sformułowana koncepcja teoretyczna mierzonej cechy oraz w jakim stopniu zastosowane wskaźniki trafiają w jej sedno, w to, co uznaje się za istotę tego zjawiska. W przypadku pomiaru demokracji sprowadza się to głównie do tego, w jakim stopniu przyjęta koncepcja teoretyczna jest rzeczywiście koncepcją demokracji oraz czy zastosowane wskaźniki rzeczywiście określają demokrację, czy też może jakieś zjawiska jej pokrewne, ale same w sobie niebędące jej elementem.

W literaturze metodologicznej rozróżnia się pomiar w sensie wąskim i szerokim. Pierwszy ogranicza pomiar do procedury prowadzącej do uzyskania wyniku liczbowego, czyli wiąże się on z kwantyfikacją mierzonego zjawiska. W sensie szerokim pomiar można odnosić również do takich procedur, w wyniku których przyporządkowujemy badane zjawiska do określonych kategorii o charakterze nieliczbowym, np. nie określamy natężenia cechy, ale wariant, w jakim ona występuje. W przypadku pomiaru demokracji występują niekiedy próby jego dokonania na zasadzie jakościowej, np. badania jakości demokracji IDEA bądź ujęcia jej w postaci zmiennej binarnej, jak np. w analizach Samuela Huntingtona. W większości najbardziej popularnych narzędzi wynik pomiaru demokracji zostaje jednak przedstawiony na skali liczbowej, jak np. w badaniach EIU, gdzie indeks demokracji może przyjmować wartości od 0 do 10 z dokładnością do jednej setnej punktu. Takie przedstawienie poziomu demokratyczności jest jednak raczej wynikiem zabiegów metodologicznych, a nie tego, że ma ona sama w sobie charakter liczbowy.

W większości współczesnych skal demokracji (omówienie najważniejszych: Szewczak, 2011) traktowana jest ona jako zmienna wielowymiarowa: do określenia poziomu demokratyczności systemu politycznego stosuje się wiele (czasami nawet kilkaset) wskaźników częściowych, które zostają następnie zagregowane w jeden syntetyczny wynik. Niekiedy jednak próbuje się demokrację mierzyć za pomocą zaledwie kilku wskaźników, a nawet tylko jednego (np. Huntington jako taki wskaźnik przyjmował występowanie wolnych rywalizacyjnych wyborów). T. Vanhannen wykazał, że pomiar dokonywany za pomocą dwóch prostych obiektywnych wskaźników może przynosić rezultaty zbliżone do uzyskanych za pomocą bardzo rozbudowanych skal.

Analiza historyczna pojęcia

Powstanie samego zamysłu zmierzenia demokracji, a także możliwości jego dokonania, wymagało spełnienia całego szeregu warunków dotyczących nauki o polityce i modelu jej uprawiania, przesłanek o charakterze intelektualnym, jak i uwarunkowań w otoczeniu społeczno-politycznym. To one bowiem stworzyły zarówno zapotrzebowanie na pomiar demokracji, jak i instrumentarium niezbędne, by mógł on być systematycznie prowadzony i rozwijany.

Pierwsza grupa uwarunkowań odnosi się do rozwoju nauk politycznych jako dyscypliny i przemiany modelu jej uprawiania. W przeciwieństwie do większości nauk społecznych nauka o polityce w pierwszej fazie swojego rozwoju nie miała korzeni pozytywistycznych, ale wywodziła się przede wszystkim z dyscyplin dalekich tym ideałom, to znaczy historii i prawa. W początkowej fazie politologia była zdominowana zatem przez model uprawiania jej jako analizy instytucjonalno-prawnej (Szewczak, 2025, s. 144–145), zaś scjentystyczny program oparty na pomiarze, kwantyfikacji czy testowaniu hipotez rozpowszechnił się w niej znacznie później. W tym sensie politologia jako dyscyplina musiała „dojrzeć” do tego, aby w ogóle pojawił się w niej pomysł na to, by mierzyć zjawiska polityczne, a w szczególności takie, które z samej swojej istoty wydawały się ściśle jakościowe, niewymierne i niepoddające się kwantyfikacji. I rzeczywiście, wczesne próby analiz porównawczych ustrojów były prowadzone co najwyżej na zasadzie dychotomicznych klasyfikacji

ustrojów, które opierano jedynie na podstawowym kryterium istnienia wyborów i pochodzących z nich instytucji.

Przełomem w tym zakresie okazał się dopiero przewrót behawiorystyczny w naukach politycznych (lata 50. i 60. XX wieku). Wówczas to gwałtownie wzrosło w politologii znaczenie modelu badań opartego na scjentyistycznych ideałach naukowości, takich jak standaryzacja, porównywalność, model testowania hipotez empirycznych, podejście ilościowe i opieranie się na twardych danych empirycznych. To właśnie w tym czasie zaczęły się bardziej systematyczne próby konstruowania skal pomiarowych w naukach politycznych. Było to zresztą sprzężone z rozwojem metodologicznym nauk społecznych w ogóle, a przede wszystkim z dojrzwaniem samej koncepcji pomiaru naukowego. Od tego momentu do dziś nastąpił zresztą w politologii, szczególnie porównawczej, bardzo silny rozwój podejścia ilościowego, które zdobyło sobie szczególnie silną pozycję w naukach o polityce uprawianych według wzorca anglosaskiego – do tego stopnia, że dziś około połowa artykułów badawczych w dyscyplinie jest oparta wyłącznie na zastosowaniu metod ilościowych.

Druga grupa uwarunkowań to przesłanki intelektualne, przez które rozumiem przede wszystkim rozwój metodologii pomiaru oraz teorii demokracji. Jakkolwiek idea pomiaru w naukach społecznych sięga korzeniami pierwszej połowy XIX wieku, to praktycznie dopiero połowa wieku XX dała nam narzędzia metodologiczne do tego, aby móc tak naprawdę mierzyć złożone zjawiska społeczne. Również w naukach politycznych wcześniejsze próby klasyfikowania ustrojów (np. konstytucjonalistów, takich jak J. Bryce, E.S. Corwin, H.J. Laski czy C.J. Friedrich) miały charakter raczej teoretyczny i typologiczny. Nie były to pomiary w ścisłym sensie, nie pozwalało bowiem na to jeszcze instrumentarium metodologiczne, jakim dysponowały nauki społeczne w tamtym okresie.

Podstawy skalowania, które początkowo stosowano do pomiaru postaw jednostek, w naukach społecznych narodziły się już na przełomie lat 20. i 30. XX wieku (np. klasyczne prace L. Thurstone'a czy R. Likerta). Normalizacja metodologiczna podstaw pomiaru datuje się zaś na wcześnie lata powojenne, kiedy to powstały np. klasyfikacja zmiennych wg S. Stevensa, czy narzędzia oceny trafności, spójności i rzetelności skal wielowymiarowych (L. Cronbach, P.E. Meehl, D. Campbell, D. Fiske). Z punktu widzenia pomiaru demokracji istotne jest też stworzenie

w tamtym czasie przez P. Lazarsfelda podstaw analizy struktury zmiennych ukrytych (*latent variables*). Od tego czasu mamy do czynienia z gwałtownym rozrostem popularności metody indeksowej, w samych latach 1959–1963 została ona zastosowana – wg analizy J. Bonjeana – blisko tysiąc razy do pomiaru różnych zjawisk w naukach społecznych. Nie było jeszcze wśród nich prób pomiaru demokracji, jednak pojawiło się siedem skal autorytaryzmu. Stąd był już tylko krok do stworzenia indeksowego pomiaru demokracji i rzeczywiście zaraz potem pojawiła się publikacja P. Cutrighta, w której stworzył on indeks rozwoju politycznego społeczeństw, oparty na zestawie wskaźników, które z dzisiejszej perspektywy możemy uznać za zasadniczo odpowiadające instytucjonalnym wymogom demokracji. Pierwsze indeksy odwołujące się zaś już bezpośrednio do pomiaru demokracji powstały niedługo później, na przełomie lat 60. i 70. XX wieku. Jako pionierów można wskazać przede wszystkim Tatu Vanhanena (1971 r.) *Participation-Competition Index* (Vanhanen, 1997) i Raymonda D. Gastila (1973 r.) *Index of Political Democracy* (Gastil, 1990).

Koncepcje z tego okresu wykorzystywały już dość rozbudowane instrumentarium metodologiczne, jednak nie były jeszcze usystematyzowane teoretycznie i oparte jednoznacznie na zoperacjonalizowanej w tym celu konkretnej teorii demokracji. Na przykład w pierwszych wersjach projektu Polity demokracji nie definiowano wprost, ale jedynie na zasadzie kontrastu z autorytaryzmem („demokracja to system przeciwstawny autorytaryzmowi”). Takie rozwiązanie skutkuje tym, że pomiar demokracji w ogóle nie może zostać poddany ocenie pod kątem jego trafności.

Stanowiło to przede wszystkim konsekwencję tego, na jakim etapie znajdował się rozwój teorii demokracji. Wczesne sposoby jej ujmowania słabo nadawały się do przeprowadzania jakiegokolwiek pomiaru naukowego, albowiem u swych źródeł demokracja była koncepcją o charakterze aksjologicznym i normatywnym. Gdyby sięgnąć do starożytnych jej źródeł, to była to w ogóle demokracja jedynie bezpośrednia, czyli zupełnie inny ustrój aniżeli ten, który próbujemy mierzyć dziś. Robert Dahl (1995, s. 29–32) twierdzi wręcz, że starożytni Grecy w żadnym stopniu nie uważaliby naszych współczesnych systemów za demokratyczne. Nawet jednak, gdy przejdziemy do czasów, gdy powstawały nowoczesne systemy demokratyczne oparte na zasadzie reprezentacji, to i tak

koncepcja demokracji, jaka wówczas się wytworzyła, była koncepcją bardziej filozoficzną, moralną i normatywną. Mówimy tu o tzw. demokracji substancjalnej, wywodzącej się z myśli J.J. Rousseau i zakładającej, że jest to ustrój, w którym rządzący dążą do realizacji dobra wspólnego, rozumianego w kategoriach woli ludu. Jest to jednak koncepcja z domeny filozofii politycznej, którą w praktyce trudno przyjąć jako podstawę teoretyczną pomiaru zjawiska empirycznego.

Odejście od dominacji koncepcji demokracji substancjalnej miało miejsce dopiero w XX wieku i wiązało się przede wszystkim ze stworzeniem proceduralnej teorii demokracji przez Josepha Schumpetera. Dopiero wraz z nią powstały faktyczne możliwości uzasadnionego teoretycznie pomiaru demokracji, wcześniejsze klasyfikacje ustrojów miały charakter raczej intuicyjny, zdroworozsądkowy i ateoretyczny. Nadal mógł to być jednak tylko prosty pomiar binarny, albowiem w tej teorii demokracja jest rozumiana w sposób minimalistyczny, oparty na jednym dychotomicznym kryterium zinstytucjonalizowanej konkurencji wyborczej.

Przełom w tym zakresie przyniósł dopiero początek lat 70. i sformułowanie rozbudowanych koncepcji demokracji proceduralnej, w których wskazuje się na szereg szczegółowych warunków proceduralnych, które muszą zostać spełnione, aby dany system mógł zostać uznany za w pełni demokratyczny. Szczególną rolę w tym zakresie odgrywała koncepcja Dahla (1971), która do dziś zresztą jest podstawą teoretyczną dla większości najbardziej rozpowszechnionych skal pomiaru demokracji. Dahl założył, że współczesne systemy demokratyczne (a właściwie – zgodnie z jego terminologią – poliarchiczne) to takie, w których zapewnione jest spełnienie dwóch warunków czy wymiarów demokracji: rywalizacyjności (*public contestation* – wyłanianie władzy w drodze rywalizacji grup politycznych; inaczej można ten warunek określić jako opozycyjność, kontestację czy konkurencję polityczną) oraz partycypacji (*inclusiveness* – wyłanianie władzy przez szerokie masy społeczeństwa; inaczej: uczestnictwo, inkluzywność systemu). Aby to zapewnić, poliarchie muszą zapewniać osiem gwarancji instytucjonalnych:

- wolność zrzeszania się i tworzenia organizacji (*freedom to form and join organizations*),
- wolność wypowiedzi (*freedom of expression*),
- prawa wyborcze (*the right to vote*),

- prawo do ubiegania się o uczestnictwo we władzy (*eligibility for public office*),
- prawo liderów politycznych do konkutowania o poparcie (*the right of political leaders to compete for support and votes*),
- pluralizm informacji (*alternative sources of information*),
- wolne i uczciwe wybory (*free and fair elections*),
- instytucje zapewniające responsywność władz publicznych (*institutions for making government policies depend on votes and other expressions of preferences*).

Koncepcja Dahla zdobyła szybko szerokie uznanie, a co za tym idzie stała się również atrakcyjną podstawą do tworzenia skal pomiarowych. Połączyła ona elegancką konceptualizację teoretyczną w postaci dobrze uzasadnionych i wyeksplikowanych wymiarów kontestacji i partycypacji z zestawem kryteriów instytucjonalnych, które można poddawać stosunkowo łatwej operacjonalizacji, niezbędnej w przeprowadzaniu procedury pomiaru. Ponadto wyrażała ona *explicite* wiele założeń teoretycznych, jakich dokonywali intuicyjnie twórcy wcześniejszych narzędzi pomiarowych. Nic zatem dziwnego, że ta teoria rozpowszechniła się jako najczęściej używana podstawa teoretyczna skal demokracji i tak pozostało do dzisiaj.

W kolejnych dekadach w naukach politycznych teoria demokracji ewoluowała na gruncie postępujących procesów demokratyzacji na świecie, jak też w wyniku koncepcyjnego pogłębiania kategorii demokracji. Kolejne jej modele teoretyczne koncentrowały się na tym, w jaki sposób systemy demokratyczne funkcjonują i realizują różnorodne postulaty normatywne i wartości, które można uznawać za demokratyczne. Nie była to więc całościowa rekonceptualizacja demokracji jako takiej, ale tworzenie kolejnych jej modeli, kładących nacisk na poszczególne aspekty jej funkcjonowania, wartości, jakie winna ona realizować, i cechy charakterystyczne procesu politycznego oraz jego skutki. Chodzi tu przede wszystkim o różnorodne koncepcje przymiotnikowe demokracji, takie jak np.:

- demokracja partycypacyjna – uznająca za kluczowe uczestnictwo w społeczeństwie obywatelskim i zaangażowanie polityczne obywateli,
- demokracja deliberacyjna – koncentrująca się na procesie ustalania polityk publicznych w wyniku deliberacyjnego uzgadniania preferencji i interesów różnych grup,

- demokracja agonistyczna – traktująca proces demokratyczny w kategoriach konfliktu, który powinien być pogłębiany w ramach zinstytucjonalizowanego sporu,
- demokracja inkluzywna – postulująca wyrównywanie nierówności, koncentrację na dystrybucji uznania i znoszenie barier uczestnictwa politycznego,
- demokracja asocjacyjna – akcentująca oparcie polityk publicznych i procesu politycznego na uczestnictwie w nich samorządnych i dobrowolnych stowarzyszeń,
- demokracja liberalna – kładąca nacisk na liberalne wartości i rozwiązania instytucjonalne jako nieodłączny element demokratyczności.

Podobnych modeli demokracji powstało wiele więcej, co miało wpływ na sposób jej pomiaru. Czasem modyfikacji ulegały dotychczasowe indeksy, przede wszystkim jednak powstawały kolejne, traktujące ją w kategoriach wykraczających poza proceduralne. Zawierały one różne wskaźniki odpowiadające postulatom normatywnym pochodzącym z tych modeli. Na przykład *Index of Democracy* EIU zawiera w sobie takie wskaźniki jak odsetek osób popierających twierdzenie, że decyzje powinny być podejmowane przez polityków, a nie ekspertów (model demokracji agonistycznej) czy odsetek mieszkańców kraju należących do partii lub organizacji pozarządowych (demokracja partycypacyjna) (Kekic, 2007). Jakościowa skala demokracji IDEA uwzględnia takie zagadnienia, jak równe gwarancje praw ekonomicznych i społecznych (demokracja inkluzywna) czy zakres współpracy władz z lokalnymi wspólnotami i organizacjami pozarządowymi w formułowaniu i wdrażaniu programów politycznych (demokracja asocjacyjna) i inne (Beetham i in., 2008).

Praktycznie wszystkie współczesne skale demokracji odwołują się przy tym w jakimś stopniu do modelu demokracji liberalnej. Właściwie w każdym indeksie pojawiają się bowiem wskaźniki odnoszące się do takich charakterystyk instytucjonalnych systemów politycznych, jak istnienie instytucji zapewniających ochronę różnego rodzaju jednostkowych wolności i praw politycznych, typu wolność zrzeszania się czy wypowiedzi, gwarancje instytucjonalnych praw mniejszości, praw ekonomicznych jednostek (np. ochrona własności prywatnej), podział władzy itd. Zasadniczo można powiedzieć, że wszystkie stosowane dziś

szeroko propozycje pomiaru (poza najprostszymi) uznają przynajmniej w jakimś stopniu za swoją podstawę model demokracji liberalnej.

Ostatecznie odpowiedzią na rozwój teoretyczny i powstawanie wielu nowych modeli demokracji było stworzenie koncepcji pomiaru zdezagregowanego, na jakim oparty został projekt *Varieties of Democracy* (Coppedge i in., 2020). Owa koncepcja metodologiczna zakłada, że demokrację należy mierzyć za pomocą bardzo rozlicznych wskaźników obejmujących różne sfery życia i aspekty funkcjonowania systemu politycznego, zaś wyniki mogą być następnie agregowane według różnych formuł odpowiadających różnym indeksom, opartym na poszczególnych modelach demokracji. Udostępniane są również dane surowe na poziomie poszczególnych wskaźników, co umożliwia każdemu stworzenie własnego agregatu bazującego na odpowiednio dobranych miarach częściowych. Sami autorzy projektu dokonują agregacji zarówno w postaci ogólnego indeksu demokracji *V-Dem*, jak i kilku indeksów szczegółowych akcentujących różne wymiary demokratyczności systemu politycznego: *Electoral Democracy*, *Liberal Democracy*, *Participatory Democracy*, *Deliberative Democracy* oraz *Egalitarian Democracy*.

Trzecią grupę uwarunkowań rozwoju koncepcji pomiaru demokracji stanowiły okoliczności z otoczenia społeczno-politycznego. Zasadniczo zapotrzebowanie zewnętrzne na mierzenie demokracji nie występowało przed zakończeniem II wojny światowej, czynione wcześniej próby wynikały z przesłanek czysto naukowych. Po 1945 r. narodziła się natomiast specyficzna sytuacja międzynarodowa, przejawiająca się w powstaniu dwóch przeciwstawnych sobie światowych bloków politycznych. Pierwszy z nich oparty był na ideologii marksistowskiej czy komunistycznej, natomiast spoiwem ideologicznym drugiego było m.in. przywiązanie do ideałów demokratycznych. Pomiar demokracji mógł być więc narzędziem umacniania tych ideałów, z drugiej zaś strony stanowił narzędzie ich popularyzacji i eksportowania na świat zewnętrzny, tzn. do państw bloku wschodniego i tzw. Trzeciego Świata.

Znaczący wpływ miały też procesy emancypacji i poszerzania zakresu praw jednostkowych w demokracjach zachodnich, jak również procesy takie jak dekolonizacja czy rozwój i rozpowszechnianie się koncepcji praw człowieka na świecie. Wreszcie również późniejszy upadek bloku wschodniego oraz masowe procesy transformacji systemowej i transycji demokratycznej zbiegły się w czasie z kolejną falą zainteresowania

problematyką pomiaru demokracji. Indeksy pomiarowe mogły służyć już nie tylko za narzędzie popularyzacji ideałów demokratycznych, ale również swoisty przewodnik oraz narzędzie ewaluacji przemian dla projektujących i wdrażających je elit.

Na fakt zaangażowania ideowego twórców skal pomiarowych wskazuje już chociażby fakt, iż wiele z indeksów nie powstało w sferze akademickiej (uniwersytety czy instytuty badawcze), ale w instytucjach czy fundacjach wprost nakierowanych na promocję wartości demokratycznych, np. Freedom House czy International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), bądź w liberalnie zorientowanych instytucjach medialnych, np. „The Economist”.

Ostatecznie za jedno z istotnych uwarunkowań wskazać można źródła finansowania i wspierania działalności organizacyjnej niezbędnej do konstruowania narzędzi pomiarowych. Rozwój modelu finansowania działalności naukowej opartego na grantach sprzyja projektom bazującym na pracy w ramach dużych zespołów badawczych, jak również wytwarzającym jasno określone, wymierne wyniki (w przypadku pomiaru demokracji są nimi tzw. *datasets*, czyli zbiory danych pomiarowych, oraz raporty analityczne). Od lat 60. XX wieku mieliśmy też do czynienia z powstawaniem wielu instytucji publicznych i międzynarodowych, fundacji czy organizacji pozarządowych, stawiających sobie za zadanie promowanie wartości demokratycznych, wolnościowych, emancypacji społecznej itp., które chętnie wspierały finansowo i organizacyjnie budowanie narzędzi pomiaru demokracji.

Ujęcie problemowe pojęcia

Już sam zamysł tego, by zmierzyć demokrację, wydaje się niebanalny i niestandardowy, jak i trudny w realizacji. Musi się on bowiem opierać się na próbie pogodzenia dwóch odmiennych porządków, jednego wypływającego z tego, czym charakteryzuje się pomiar naukowy, drugiego zaś z istoty tego, czym jest demokracja. Porządki te są wzajemnie sprzeczne, a nawet przeciwstawne, i to w wielu aspektach czy wymiarach (zob. Szewczak, 2010, s. 100–101).

Pierwszą opozycją jest: syntetyczność vs. złożoność i wieloaspektowość. Pomiar demokracji najczęściej dąży do uzyskania

jakiejś pojedynczej wartości liczbowej, która w syntetyczny sposób będzie odwzorowaniem tego, na ile demokratyczny jest dany system. Ma ona służyć do porównywania systemów między sobą lub w różnych punktach czasowych, pod względem jednej określonej, spójnej zmiennej demokratyczności. Tymczasem jednak demokracja z samej swojej natury jest zjawiskiem złożonym, wieloaspektowym, na który składa się wiele różnych czynników, procesów i zjawisk, popadających w siatkę subtelnych współzależności. Składają się na nią niezliczone reguły instytucjonalne władcze (dotyczące sposobu wyłaniania różnych władz publicznych, zakresu ich uprawnień, procedur sprawowania władzy itd.), utrwalone i stale reprodukowane wzorce zachowań obywateli, procesy zaangażowania politycznego i obywatelskiego, reguły chroniące przejrzystość życia publicznego i możliwości angażowania się w nie, funkcjonowanie mediów, transparentność i przepływ informacji, różnego rodzaju uwarunkowania kulturowe i wiele innych, które nawet trudno jest wymienić. Wszystko to w procesie pomiaru demokracji zostaje sprowadzone do jednego (!) syntetycznego wskaźnika. A nawet jeżeli pozostawimy pomiar zdezagregowany, to i tak żadne narzędzie pomiarowe nie jest w stanie w pełni odwzorować całej tej złożoności. Nawet skale zbudowane z kilkuset wskaźników cząstkowych (np. *Freedom House* czy *V-Dem*) nadal często muszą poszczególnie elementy demokracji ujmować w sposób ogólny. Każdy nowoczesny system polityczny jest po prostu tak złożony, że praktycznie niemożliwe jest sprowadzenie jego demokratyczności do skończonej liczby jednowymiarowych, prostych wskaźników, które można by ująć w ramach jednej spójnej zamkniętej koncepcji (por. Szewczak, 2013, s. 130–134).

Druga opozycja to: o b i e k t y w n o ść v s. n o r m a t y w n o ść. Pomiar z samej swojej istoty powinien mieć charakter jak najbardziej zobiektywizowany i niezależny od tego, kto będzie stosował dane narzędzie (rzetelność), a także docierać do ustalonej istoty mierzonego zjawiska, wyrażonej w zobiektywizowanych kategoriach teoretycznych (trafność). Tymczasem demokracja jest z samej swojej natury uwikłana w aksjologię i jej rozpoznanie wiąże się z odkrywaniem czy rekonstruowaniem leżących u jej podstawy wartości, których nośnikami są działające świadomie, refleksyjnie i podmiotowo jednostki. Nie mamy możliwości bezpośredniego ich mierzenia, więc starając się zobiektywizować pomiar, sięgamy zazwyczaj do tych elementów rzeczywistości społecznej,

które mają charakter strukturalny. Stosujemy zatem najczęściej kryteria instytucjonalne, mające jednak charakter wtórny względem tego, czym w samej swojej istocie demokracja jest. Instytucje nie tworzą istoty demokracji, ale mają zapewniać możliwość realizacji wartości będących jej fundamentem. Pomiar oparty na zobiektywizowanych wskaźnikach instytucjonalnych albo analizie efektów działania procedur (jak np. frekwencja wyborcza, wyniki wyborów czy alternacja władzy) mierzy jedynie zewnętrzne objawy, a nie to, czym demokracja tak naprawdę jest i co stoi u jej podstaw.

Opozycja trzecia dotyczy ilościowego vs. jakościowego ujmowania demokracji. Praktycznie wszystkie indeksy demokracji sprowadzają ją do jakiejś miary ilościowej, czyli usiłują dokonać kwantyfikacji tego, co w samej swojej istocie ma charakter jakościowy. Kwantyfikacja demokracji przeczy samej jej naturze, albowiem ów skomplikowany system powiązań instytucjonalnych, aksjologicznych, behawioralnych, strukturalnych itd. musi poruszać się w wielu różnych uwarunkowaniach i nie zawsze przynosi takie same efekty w zbliżonych warunkach. Nie można na podstawie liczbowej miary próbować przewidywać, w jaki sposób będzie ona funkcjonowała, jakie przyniesie rezultaty, czym będą kierowali się ludzie w niej żyjący i uczestniczący w procesie politycznym. Jakościowy charakter demokracji wyraża z jej złożoności, nieprzewidywalności oraz różnorodności wariantów, w jakich ona występuje. Liczbowe wyrażenie poziomu demokratyczności systemu daje więc zaskakująco skąpą informację, choć z drugiej jednak strony taka informacja daje możliwość systematycznego porównywania różnych systemów, czego już podejście jakościowe by nie zapewniło.

Opozycja czwarta to uniwersalność vs. wielość modeli demokracji. Każdy pomiar jest czyniony według skali, która zakłada jakiś poziom uniwersalności jej zastosowania – co do zasady, im wyższy, tym lepiej. Z naukowego punktu widzenia najlepiej zatem, by skala demokracji mogła służyć do jej pomiaru w różnych systemach, w odmiennych kulturach czy cywilizacjach, a nawet odmiennych epokach historycznych. Na przykład w projekcie *Polity* pomiarowi poddane są ustroje wszystkich krajów (poza mikropaństwami) od 1800 roku (Marshall & Gurr, 2020). Tymczasem nie istnieje po prostu demokracja, ale wiele różnych jej wariantów, w tym instytucjonalnych. Od demokracji bezpośredniej, poprzez różne odmiany demokracji opartej na

reprezentacji, z różnymi formami podziału władzy, aż po takie modele, które zakładają, że sama reprezentacja nie jest wystarczająca dla demokratyczności systemu. Narzędzia pomiaru starają się je wszystkie ująć na jednej wspólnej skali, w praktyce zazwyczaj zbudowanej wokół modelu demokracji liberalnej. Całą różnorodność form demokracji i rozwiązań instytucjonalnych sprowadzają do jednego wspólnego wymiaru, który ma być uniwersalnie stosowany jako wyznacznik demokratyczności. Istnieje więc nieusuwalne napięcie między uniwersalnością narzędzia a różnorodnością obiektów, wobec jakich jest ono stosowane.

Piąta opozycja dotyczy celu: cel poznawczy vs. praktyczny. Narzędzia pomiarowe mają za podstawowe zadanie zobiektywizowany opis rzeczywistości, jednak sama demokracja, jako ustrój polityczny, ma cele nieprzystające do takiego oglądu. Jest ona sposobem osiągania celów praktycznych: organizowania życia społecznego i zapewniania zdolności wspólnoty politycznej do reagowania na zmieniające się uwarunkowania, kształtowania otaczającej rzeczywistości zgodnie z określonymi wartościami. Jest ona więc systemem adaptatywnym i przekształcającym rzeczywistość społeczną. W przeciwieństwie do tego skale są względnie sztywnymi, zobiektywizowanymi narzędziami pomiarowymi, przykładającymi tę samą „linijkę” do systemów funkcjonujących w różnych uwarunkowaniach zewnętrznych, ale też aksjologicznych.

Gdy spojrzymy na te napięcia i przeciwieństwa, to widać, że pomiar demokracji jest zawsze swego rodzaju swoistą próbą godzenia wody z ogniem. Ich zastosowanie zawsze upraszcza i zniekształca demokrację w jej fundamentalnych, konstytutywnych założeniach i najgłębszej istocie. Twórcy różnych narzędzi pomiarowych w różny sposób próbują godzić ze sobą te sprzeczności, orbitując czasem w stronę jednego porządku, a czasem drugiego. Na przykład w badaniach jakościowych IDEA idą w stronę całościowego, złożonego, subtelnego sposobu oceny jakości demokracji, starając się pokazać ją w całej złożoności, subtelności i jakościowym wymiarze. Szeroko też angażują w swoje badania uczestników systemów politycznych, wskazując na to, że ważniejsza jest subiektywna ocena, a nawet emocje tych, którzy uczestniczą w tym systemie „od środka”, aniżeli chłodny, zobiektywizowany i rzetelny pomiar. Przeciwnym ekstremum są takie próby pomiaru, które opierają się na wąskim zestawie bardzo prostych, czysto ilościowych kryteriów, jak np. T. Vanhanen oceniający demokratyczność systemów

na podstawie odsetka osób głosujących w społeczeństwie oraz odsetka poparcia wyborczego dla największej partii, albo oceny dychotomiczne, oparte na wąskim kryterium wyboru bądź alternacji władzy, tak jak np. u S. Huntingtona.

Większość koncepcji pomiaru demokracji idzie jednak swoistą drogą środka, omijając owe dwa skrajne podejścia i próbując te sprzeczności w jakiś sposób godzić. Najczęściej czynią to albo poprzez stosowanie rozbudowanych kryteriów, głównie proceduralnych, czasami łącząc je z pogłębionymi wskaźnikami społecznymi, jak zaufanie obywateli do władz, poziom zainteresowania polityką w społeczeństwie czy nawet poziom analfabetyzmu. Drugim sposobem jest prowadzenie pomiaru poprzez oceny eksperckie, oparte na katalogu wytycznych i formułowane przez osoby, które uznaje się za znawców danego systemu.

Taka „ścieżka środka” wiąże się niemal zawsze z pojmowaniem demokracji w kategoriach jej modelu liberalnego. Skale oparte na rozbudowanych modelach proceduralnych odwołują się zwykle do takich kryteriów, które są związane nie tylko bezpośrednio z samymi procesami wyłaniania władzy i jej sprawowania, ale też takimi, które odpowiadają wprost takim ideałom liberalnym, jak ochrona różnego rodzaju wolności czy uprawnień (niekiedy nawet wprost w sferze gospodarczej), zasady podziału władzy i ochrona przed dominacją silnego przywództwa politycznego, instytucjonalne gwarancje praw mniejszości, rozdział państwa i kościoła, wolność prasy, zapobieganie korupcji władz itd. (zob. Meyer, 2020). Podobnie w tym uniwersum aksjologicznym demokracji liberalnej są zazwyczaj też modele oceny eksperckiej.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Można powiedzieć, że skale demokracji mają pewne problemy z jej mierzeniem, wynikające z immanentnych konfliktów i napięć między samą istotą demokracji a zamysłem jej pomiaru. Gdyby idąc tropem J.J. Rousseau, sprowadzić demokratyczność do realizacji zasady niezbywalnej i nieograniczonej suwerenności ludu, to byłaby ona praktycznie niemierzalna przy zastosowaniu zobiektywizowanych wskaźników ilościowych, strukturalnych czy instytucjonalnych. Dlatego używane

współcześnie narzędzia nie koncentrują się *de facto* na mierzeniu tak rozumianej demokracji (substancjalnej) samej w sobie, ale podążają raczej zwykle w stronę pomiaru poliarchii, jako specyficznej struktury instytucjonalnej, charakterystycznej dla współczesnych systemów demokracji liberalnej. Robert Dahl (1995), na którego koncepcji opiera się znaczna część indeksów, zaznaczał wprost, że sformułowane przez niego kryteria proceduralne nie odnoszą się wprost do demokracji, którą traktował jako projekt normatywny, zespół określonych zasad z zakresu aksjologii politycznej, takich jak zasada istotnej równości, presumpcja osobistej autonomii, zasada inkluzji itd. Procedury konstytuują poliarchię, czyli taki ustrój, który daje możliwość realizacji ideałów demokratycznych we współczesnych państwach narodowych, ale już nie gwarancję, że będzie ona miała miejsce. Poliarchia jest jego zdaniem owocem demokratyzacji, ale też i liberalizacji instytucji politycznych państw narodowych.

Dlatego m.in. w odczytywaniu i interpretacji wyników pomiarów należy – z punktu widzenia teorii demokracji – zachować pewną dozę ostrożności i wstrzemięźliwości. Żadne z przyjmowanych współcześnie podejść nie próbuje bowiem ilościowo zmierzyć samego sedna demokratyczności, ale co najwyżej jej zewnętrzne przejawy czy warunki wstępne. Nie próbuje, gdyż w swojej istocie nie może.

Powyższych stwierdzeń nie należy jednak traktować jako krytyki prób mierzenia demokracji. Podobnymi ryzykami i niedogodnościami jest w mniejszym lub większym stopniu obciążony pomiar niemal każdego zjawiska w rzeczywistości społecznej bądź politycznej. Mimo tego, takie próby są niemal nieustannie dokonywane, dotyczą one zresztą zjawisk coraz bardziej skomplikowanych i nieuchwytnych. Ostatecznie jednak, z punktu widzenia naukowego oglądu tych zjawisk, lepszym rozwiązaniem jest często wyciąganie wniosków ogólnych opartych na dużych zbiorach danych porównawczych i odkrywanie prawidłowości o charakterze statystycznym aniżeli poprzestanie jedynie na dogłębnej eksploracji pojedynczych przypadków, niejednokrotnie z narażeniem na ryzyko anegdotyzmu. Do tego zaś pomiar jest niezbędny, nawet więc jeśli daleko mu do doskonałości, to jest jak najbardziej użytecznym narzędziem badania naukowego, nawet gdy dotyczy zjawisk złożonych i głęboko jakościowych. Ważne jedynie, by patrzeć na wyniki pomiarów rozsądnie oraz stosować je zgodnie z ich przeznaczeniem,

a już z pewnością nie posługiwać się nimi do wyciągania daleko idących wniosków dotyczących pojedynczych przypadków.

BIBLIOGRAFIA

- Beetham, D., Carvalho, E., Landman, T., & Weir, S. (2008). *Assessing the Quality of Democracy. A Practical Guide*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Coppedge, M., Gerring, J., Glynn, A., Knutsen, C.H., Lindberg, S.I., Pemstein, D., Seim, B., Skaaning, S.-E., & Teorell, J. (2020). *Varieties of Democracy: Measuring Two Centuries of Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/9781108347860
- Dahl, R.A. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven–London: Yale University Press.
- Dahl, R.A. (1995). *Demokracja i jej krytycy*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.
- Gastil, R.D. (1990). The Comparative Survey of Freedom: Experiences and Suggestions. *Studies in Comparative International Development*, 25(1), 25–50.
- Kekic, L. (2007). The Economist Intelligence Unit's index of democracy. W: *The Economist. The World in 2007*. London.
- Marshall, M.G., & Gurr, T.R. (2020). *POLITY5. Political Regime Characteristics and Transitions, 1800–2018: Dataset Users' Manual*. <https://www.systemicpeace.org/inscr/p5manualv2018.pdf>
- Meyer, M. (2020). *Liberal Democracy: Prosperity Through Freedom*. Springer. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-030-47408-9.pdf>
- Munck, G.L., & Verkuilen, J. (2002). Conceptualizing and Measuring Democracy: Evaluating Alternative Indices. *Comparative Political Studies*, 35(1), 5–34. DOI: 10.1177/001041400203500101
- Szewczak, W. (2010). Jak zmierzyć demokrację? Teoretyczne i metodologiczne podstawy budowy skal demokracji politycznej w politologii porównawczej. *Przegląd Politologiczny*, 4, 97–108.
- Szewczak, W. (2011). Jak zmierzyć demokrację? Skale demokracji politycznej stosowane w politologii porównawczej. *Przegląd Politologiczny*, 1, 121–138.
- Szewczak, W. (2012). Budowa skali pomiarowej w politologii. *Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne*, 36, 45–68.
- Szewczak, W. (2013). Dylematy pomiaru w politologii. Na przykładzie skal demokracji politycznej. W: B. Krauz-Mozer & P. Ścigaj (Red.),

- Podjęcia badawcze i metodologie w nauce o polityce* (s. 119–137). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Szewczak, W. (2025). Ewolucja podejścia instytucjonalnego w naukach politycznych w czterech odsłonach. *Athenaeum Polskie Studia Polilogiczne*, 85, 141–158. DOI: 10.15804/athena.2025.85.08
- Vanhanen, T. (1997). *Prospects of Democracy. A Study of 172 Countries*. London: Routledge.

Piotr Mazurkiewicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0003-1079-9904>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.657>

Demokracja liberalna w katolickiej nauce społecznej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Spór między Kościołem katolickim a demokracją liberalną datuje się od czasów rewolucji francuskiej. Jego natężenie z czasem malało, ale ponowna aprobata względem demokracji ze strony Kościoła miała miejsce dopiero w trakcie drugiej wojny światowej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Encyklika *Quod aliquantum*, będąca reakcją na Konstytucję cywilną kleru, wyznacza jeden biegun w relacjach Kościoła katolickiego i zwolenników liberalnej demokracji. Nauczanie Leona XIII otwiera pole do spokojnej dyskusji o istocie i znaczeniu demokracji w nowożytnej polityce. Pontyfikat Jana XXIII jest czasem aprobaty, a nauczanie Jana Pawła II – czasem promocji „nowego ustroju” jako najlepiej odpowiadającego godności człowieka.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W nauczaniu Kościoła katolickiego demokracja jest jedynie narzędziem służącym osiągnięciu innych, ważniejszych celów życia społecznego. Prowadzi to do rozróżnienia między demokracją proceduralną i substancjalną. W konsekwencji naruszenie zasad demokracji może następować zarówno w zakresie zasad funkcjonowania demokratycznych instytucji, jak i w zakresie celów, jakim instytucje te winny służyć.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: W liberalnej tradycji możemy wyróżnić dwa nurty, które umownie możemy określić jako typ „a” (od: anglosaski) i „f” (od: francuski). Papieże odnosili się negatywnie zasadniczo tylko do typu „f”, pomijając aż do Leona XIII fakt istnienia alternatywnego modelu. Z punktu widzenia

trwałości i stabilności liberalnej demokracji istotne jest oparcie go na poprawnej antropologii, powrót do dualizmu politycznego oraz rezygnacja z prób ideologizacji państwa świeckiego.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społeczna, demokracja, liberalizm, błąd antropologiczny, odwrócony mesjanizm

Definicja pojęcia

Termin „liberalna demokracja” jest stosunkowo nowy w naukach społecznych. W literaturze anglojęzycznej został użyty po raz pierwszy w 1787 r. w dziele Johna Adamsa *A Defence of the Constitutions...* w kontekście krytyki ustroju panującego w Kraju Basków. Chodzi zatem o ostrzeżenie przed ustrojem, który wprowadzie miejscowi określają mianem liberalnej demokracji, ale w rzeczywistości jest on jedynie „arystokracją kontraktową”. „Americans, beware!” (Adams, *A Defence of the Constitution of Government of the United States of America, Letter IV. Biscay*, 1794, s. 19–20). W literaturze francuskiej zwrot *la démocratie libérale* występuje w tytule książki Etienne’a Vacherota z 1892 r., a także w nieco wcześniejszych jego artykułach (Vacherot, *La démocratie libérale*, 1892). Warto zauważyć, że Giovanni Sartori podaje znacznie późniejszą datę pojawienia się przymiotnika „liberalny”, stwierdzając, że został on ukuty w Hiszpanii w latach 1810–1811 i miał jednoznacznie negatywne konotacje. Rzeczownik zaś miał ujrzeć światło dzienne dopiero „trzy wieki po pojawieniu się samego przedmiotu” (Sartori, *Teoria demokracji*, 1994, s. 453).

Europejscy liberałowie negatywnie odnosili się do idei demokracji jako suwerenności ludu, która kojarzyła się z chaosem wywołanym w życiu społecznym i politycznym przez rewolucję francuską (B. Constant, F. Guizot, I. Kant, A. Tocqueville, G.W.F. Hegel, J.S. Mill). Zasadniczym wyzwaniem, któremu musieli stawić czoła liberałowie, była ich pogarda dla niewykształconych mas. Wybory demokratyczne oznaczały dramatyczny moment, w którym los oświeconej elity znajdował się przez chwilę w rękach zwykłych ludzi, motłochu (fr. *la canaille*), ci zaś nieustannie dowodzili swojej głupoty, głosując inaczej, niż rząd zagłosowałby w ich imieniu. Stąd różne pomysły francuskich liberałów na przejęcie kontroli nad wynikami wyborów, np. zniesienie ich tajności, dwie tury wyborów do parlamentu czy ograniczenie wolnych wyborów do 1/3 miejsc w parlamencie (Martin, *Rewolucja Francuska a natura ludzka. Od wieku Oświecenia po Kodeks Napoleona*, 2023, s. 251–260; Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenia*, 2018, s. 232–246). Liberalna krytyka demokracji dotyczyła dążenia do równości majątkowej zamiast do równości warunków gromadzenia bogactwa, przedkładania ogółu nad szczegół (G.W.F. Hegel), naruszania zasady wolności jednostki, zazdrości

wobec bogatych, „tyranii większości” (Tocqueville, 1996, t. 1, s. 256–259) i despotyzmu administracyjnego. Uważano zatem, że demokracja jest niezgodna z tak ważną dla myślicieli liberalnych zasadą wolności. Konflikt między głoszącymi pierwszeństwo wolności a tymi, którzy równość stawiają na piedestale, zdaniem Norberta Bobbio, ostatecznie ma swoje źródło w odmiennych koncepcjach antropologicznych. Dla liberała celem aktywności jest ekspansja indywidualnej osobowości, nawet ze szkodą dla osobowości słabszej i mniej zaradnej; dla egalitarysty celem życia społecznego jest rozwój wspólnoty jako pewnej całości, nawet kosztem ograniczenia zakresu wolności jednostek (Bobbio, 1998, s. 25). Krytyce demokracji towarzyszy odrębna liberalna dyskusja na temat wyborów i rządów przedstawicielskich (B. Constant, J.S. Mill), a na kontynencie amerykańskim – na temat instytucjonalizacji konfliktu społecznego (równowaga sił). Z reguły jednak wyrażenie „liberalna demokracja” nie było używane w tych debatach. Opisane wyżej zagadnienie jest bardzo szerokie; bardziej szczegółowo proces kształtowania się liberalnej demokracji opisuje np. Giovanni Sartori (Sartori, 1994, s. 453–460).

Termin „liberalna demokracja” stał się popularny dopiero po II wojnie światowej, kiedy reżimy komunistyczne opisały swoje systemy jako „demokracje ludowe”. Zachód w reakcji na to zdefiniował swoje systemy jako „liberalne demokracje”, co zgodnie z etymologią miało oznaczać demokrację wolnościową. Wyrażenie weszło na dobre do codziennego języka dopiero w latach 80. XX wieku, a Francis Fukuyama, uznając upadek reżimów komunistycznych za zwycięstwo liberalnej demokracji, wzmocnił jego popularność, ogłaszając liberalną demokrację ostatnią formą rządów i zapowiadając „koniec historii”.

Analiza historyczna pojęcia

Dyskusję na temat stosunku Kościoła do liberalnej demokracji na ogół rozpoczyna się od stwierdzenia, że „bronił [on] monarchii ze ślełą determinacją” i z tego powodu „wystąpił przeciw republice, demokracji i prawom człowieka” (Flis, 2011, s. 265). Na dowód cytuje się brewe Piusa VI *Quod aliquantum* z 1791 r. Podejście o tyle jest błędne, o ile sugeruje, że Pius VI potępił ustrój podobny do współczesnych

zachodnich demokracji oraz indywidualną wolność jako taką. Towarzyszy temu osąd głoszący, że były to decyzje nie tylko błędne, ale również sprzeciwiające się przyrodzonym prawom człowieka, a więc odrażające. Na szczęście po ponad dwustu latach Kościół wycofał się z tych pozycji, przyznając się do niewybaczalnego błędu. Niekiedy towarzyszy temu ogólne stwierdzenie, że do potępienia nowożytnych zasad i instytucji doszło, „zanim jeszcze zdążyły się [one] na dobre uformować” (Flis, 2011, s. 265). Samo to sformułowanie sugeruje jednak, że potępione zostało coś innego niż republika, demokracja i prawa człowieka. Pius VI odnosił się bezpośrednio do sytuacji we Francji w okresie rewolucji. Na temat celów rewolucji oraz porewolucyjnej sytuacji w kraju Franków krąży w literaturze wiele mitów. Celem rewolucji, jak podkreśla Eric Voegelin, nie było ustanowienie państwa świeckiego. „Rewolucja francuska miała charakter antychrześcijański i zmierzała do ustanowienia ceszaropapistycznego reżimu religii niechrześcijańskiej” (Voegelin, 2011, s. 235). Po drugie celem tym nie było również wprowadzenie demokracji we współczesnym rozumieniu, ale zastąpienie monarchii oligarchią. „Obrazilibyśmy pojęcie republiki, określając tym mianem oligarchię, która panowała we Francji w 1793 roku” (Tocqueville, 1996, t. 1, s. 226–227). „Rewolucja francuska nie była rewolucją społeczną, a terroru nie wprowadzono z litości dla biednych, lecz dla zapewnienia «bezpieczeństwa publicznego», bezpieczeństwa reżimu” (Himmelfarb, 2018, s. 253). Ogłoszeniu Deklaracji praw człowieka i obywatela natomiast towarzyszyło ludobójstwo na szeroką skalę (Escande, 2008; Cochin, *La Machine révolutionnaire*, 2018; Gaxote, *Rewolucja francuska*, 2001; Secher, *Ludobójstwo francusko – francuskie. Wandea – departament zemsty*, 2003; Secher, *Vendée: du génocide au mémoricide*, 2012; Souchal, *Wandalizm rewolucji*, 2016). Francuska przygoda z demokracją kończy się dyktaturą Napoleona, który między innymi pragnął uprowadzić papieża do Paryża, zwołać sobór i ogłosić się nadpapieżem (Voegelin, 2011, s. 233). Tocqueville jednak dostrzegał ryzyko „demokratycznego despotyzmu” również w kontekście demokracji amerykańskiej. Jeśli ten skrótowy opis potępianego reżimu uznamy za jednostronny i niesprawiedliwy, to i tak musimy przyznać, że demokracja liberalna jeszcze do niedawna kojarzyła się z cenzusem majątkowym (Wielka Brytania znosi cenzus majątkowy w 1918 r. dla mężczyzn, a dla kobiet w 1928 r.), rasizmem (dyskryminacja rasowa została ostatecznie

zakazana w Stanach Zjednoczonych w 1964 r.) i dyskryminacją kobiet (kobiety otrzymały prawa wyborcze we Francji w 1944 r., a w kantonie Appenzell Innerrhoden w Szwajcarii w 1990 r.). Była zatem istotnie odmiennym ustrojem od współczesnego ideału.

Pius VI zareagował na politykę wobec Kościoła we Francji, wystosowując list do francuskich biskupów ze Zgromadzenia Narodowego 10 marca 1791 r. Znajdujemy w nim m.in. sławne słowa:

Zgromadzenie Narodowe przyznało sobie władzę duchową, wprowadzając wiele nowych przepisów sprzecznych z dogmatem i dyscypliną kościelną, próbując zmusić biskupów i wszystkich duchownych do zobowiązania się przysięgą do wykonania tych dekretów. Jednak takie postępowanie nie zaskoczy tych, którzy rozumieją, analizując samą treść konstytucji uchwalonej przez Zgromadzenie, że jej celem i jedynym zamierzeniem jest zniszczenie religii katolickiej, a wraz z nią posłuszeństwa należnego królom. W tym celu ustanawia się, jako prawo człowieka w społeczeństwie, tę absolutną wolność, która nie tylko zapewnia prawo do niebycia prześladowanym za swoje poglądy religijne, ale ponadto przyznaje prawo do myślenia, mówienia, pisania, a nawet drukowania według własnego uznania w sprawach religii wszystkiego, co może podpowiedzieć najbardziej niepojętą wyobraźnię: prawo potworne, które wydaje się jednak Zgromadzeniu wynikać z równości i wolności naturalnej dla wszystkich ludzi. Ale czy może być coś bardziej bezsensownego niż ustanowienie wśród ludzi tej równości i niepojętej wolności, która całkowicie tłumi rozum, najcenniejszy dar, jaki natura dała człowiekowi, i jedyny, który odróżnia go od zwierząt? (Pius VI, 1791; tłum. P.M.).

Papież nie występuje w tych słowach przeciwko wolności jako prawu człowieka, ale przeciwko takiemu rozumieniu wolności, które czyni ją nierozumną, a więc w istocie nie ludzką, ale przypominającą swobodę właściwą zwierzętom. Cały list nie jest jednak rozważaniem na temat praw człowieka, w szczególności prawa do wolności religijnej, ani nawet na temat monarchii. Monarchia pojawia się tu jedynie jako ustrój, w którym można w danych okolicznościach poszukiwać ratunku wobec ekscesów zdziczałej wolności (nastroj tamtych dni dobrze oddają słowa piosenki *Ah! Ça ira!*, będącej od 1790 r. aż do powstania *Marsylianki* swoistym hymnem rewolucji). W szczególności jest to reakcja na uchwaloną 12 lipca 1790 r. Konstytucję cywilną kleru. Jej celem, jak zauważa Pius VI, była likwidacja Kościoła rzymskokatolickiego we Francji i wprowadzenie w jego miejsce nowego, państwowego Kościoła. Nie chodziło zatem wyłącznie o kwestię konfiskaty majątku kościelnego czy zniesienie stanu duchownego (13 lutego 1790 r.). W nowym Kościele

biskupi i proboszczowie mieliby być wybierani przez lud, biskupi podlegaliby zakazowi kontaktowania się z Rzymem, a w szczególności dążenia do uznania przez papieża ważności ich święceń. Zobowiązani byliby do przysięgi na wierność „narodowi, prawu, królowi i Konstytucji uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe”. We Francji w okresie rewolucji zniesiono zakony i zgromadzenia zakonne, zlikwidowano 52 diecezje i około 4000 parafii, deportowano duchownych odmawiających złożenia przysięgi. Krwawe prześladowania duchowieństwa, w ramach których zgładzono około 8 tysięcy księży, a około 20 tysięcy zmuszono do opuszczenia stanu kapłańskiego, wybuchają latem 1792 r. Likwidacja zakonów zaczyna się jednak jeszcze latem 1790 r. Komisarze delegowani przez Zgromadzenie wymuszają na zakonnikach i zakonnicach opuszczenie klasztorów, uznając ich za „więźniów klasztornych Bastylii”, których należy zmusić do bycia wolnymi (Viguerie, 1986, s. 45–113; Viguerie, *La persécution antireligieuse*, 2008, s. 222).

Celem rewolucyjnych prześladowań było „ostateczne rozwiązanie” problemu Kościoła katolickiego i zastąpienie katolicyzmu nową „religią obywatelską”. Zgodnie z koncepcją Jeana-Jacques’a Rousseau każdy, kto się jej zapierał, powinien być karany śmiercią (Rousseau, 2002, s. 105). Może się wydawać dziwne, że prześladowania religijne nastawione na unicestwienie nie tylko poszczególnych osób, ale całego katolicyzmu miały miejsce w kraju, który oficjalnie głosił prawa człowieka, wolność i tolerancję. Tolerancja nie obejmowała jednak tych, których państwo uznało za nietolerancyjnych, a za takich uważano każdego gorliwego katolika. Hasło absolutnej wolności służyło zatem za „młot na katolików”. Zasada „wolność albo śmierć” (*liberté ou la mort*) w codziennej praktyce jednak przekładała się na „wolność i śmierć” (*liberté et la mort*) (Viguerie, 2008, s. 213–225; Viguerie, 1986). Aby łatwiej zrozumieć sens „potępienia wolności” przez Piusa VI w imię prawa naturalnego i swobody działania Kościoła, warto w wyobraźni przenieść się w czasy Związku Sowieckiego, który w swojej polityce religijnej bardzo wiernie naśladował wzorce francuskiej rewolucji (Escande, 2008; Talmon, 2015; Riegel, *Marxism-Leninism as political religion*, 2012).

Wyzwaniem dla katolickich teologów była demokratyczna zasada głosząca, że „wszelka władza pochodzi od ludu”. Stała się ona problematyczna dla Kościoła dopiero od pewnego historycznego momentu. Święty Tomasz z Akwinu w dziełku *O władzy* wśród rządów sprawiedliwych

wymienia zarówno republikę, której przeciwstawia demokrację jako zdeprawowaną formę rządów, jak i arystokrację, mimo iż sam jest zwolennikiem monarchii, uznając, że „bardziej pożyteczne są rządy jednego niż wielu” (Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, 1999, s. 227–229; Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie. Summa teologii I-II*, q. 90-97, 2014, s. 128). Rządy wielu nie są jednak żadnym wyzwaniem intelektualnym dla katolickiego teologa odwołującego się do Arystotelesa. Nie dostrzegano także konfliktu między zasadą demokracji a stwierdzeniem św. Pawła zanotowanym w Liście do Rzymian, że wszelka władza pochodzi od Boga (Rz 13,1: „nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga”). W ramach dualizmu politycznego oczywiste było, że wszelka władza: duchowa i świecka, w sensie absolutnym pochodzi od Boga, natomiast od ludzi tylko w znaczeniu względnym. Ludzie zatem mogą podejmować decyzje w zakresie spraw doczesnych, w tym decydować o ustroju państwa, zakresie kompetencji przysługującej ustanowionej nad sobą władzy, wybierać bądź też legitymizować konkretne osoby sprawujące władzę. Jak ujmie to Leon XIII w encyklice *Diuturnum illud*, na drodze demokratycznych wyborów nie ustanawia się władzy zwierzchniej, a jedynie decyduje o tym, kto ma ją sprawować (Leon XIII, 1881). Problem pojawił się wraz z Marsyliuszem z Padwy, który w dziele *Defensor pacis* (1324 r.) dokonuje powrotu do myślenia o polityce w kategoriach monizmu. Powyższe stwierdzenie uzyskuje wówczas sens: nie ma innej władzy niż pochodząca od ludzi. W konsekwencji nie tylko odmawia on papieżowi i biskupom jurysdykcji wykonawczej, ale również stwierdza, że skoro wszelka władza pochodzi od ludzi, to także władza kościelna, co oznacza konieczność jej podporządkowania władzy świeckiej. Kościół zostaje uznany za część państwa działającą na mocy licencji otrzymanej od władcy świeckiego. Ostatecznie – stwierdza Marsyliusz – z uwagi na dobro wiernych konieczne jest, aby Kościołem nie kierował papież, ale władca świecki (*imperator*) (Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*. 2025, s. 376–381). Z argumentem tym dyskutuje na przestrzeni wieków wielu papieży, łącznie z Piusem VI. Istotą tego sporu nie jest jednak stosunek do demokracji jako ustroju politycznego, ale kwestia tożsamości Kościoła katolickiego, jego hierarchicznego ustroju oraz autonomii w stosunku do państwa. Pośród praktycznych zagadnień związanych z pochodzeniem wszelkiej władzy od ludzi pozostawała

tw. kwestia rzymska, tzn. prerogatywa papieża do politycznej suwerenności w Państwie Kościelnym (Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, 2001, s. 86).

Negatywne nastawienie papieża w stosunku do ustroju zainicjowanego we Francji trwało mniej więcej do czasu papieża Leona XIII. W jego wypowiedziach spotyka się tezę, że narody mają swobodę w wyborze ustroju politycznego państwa i każdy ustrój może być dopuszczalny, jeśli rzeczywiście zapewnia rozwój dobra wspólnego. Wyrażnie zostaje to wyartykułowane w encyklikach *Diuturnum illud* z 29 czerwca 1881 r., *Libertas* z 20 czerwca 1888 r. i *Au milieu des sollicitudes* z 15 lutego 1892 r. Papież nie opowiada się jednoznacznie po stronie demokracji, lecz sygnalizuje dystans Kościoła wobec problemów ustrojowych. Wprawdzie w encyklice *Graves de communi* z 18 stycznia 1901 r. używa on pojęcia „demokracji chrześcijańskiej”, ale nie oznacza ono określonego ustroju politycznego, lecz inspirowaną nauczaniem Kościoła działalność społeczną (Leon XIII, 1901). Za moment zwrotny w ewolucji papieskiego nauczania na temat ustroju państwa można uznać orędzie Piusa XII na Boże Narodzenie 1944 r. W reakcji na wyniszczającą wojnę i reżimy totalitarne papież stwierdza, że nie wystarcza już zachowanie przez Kościół neutralności w sprawach ustrojowych.

Zwracamy uwagę – głosi Pius XII – na problem demokracji, analizując formy, w jakich powinna ona funkcjonować, aby była prawdziwą, zdrową demokracją odpowiadającą aktualnym potrzebom. (...) zainteresowanie i troska Kościoła nie skupiają się tak bardzo na jej zewnętrznej strukturze i organizacji – które zależą od szczególnych aspiracji każdego narodu – ile na samym człowieku, który nie jest przedmiotem i (...) biernym elementem życia społecznego, ale przeciwnie, jest i musi być jego podmiotem, fundamentem i celem (Pius XII, 1944; tłum. P.M.).

Tak rozumiana demokracja może być urzeczywistniona zarówno w monarchiach, jak i w republikach. Nauczanie to rozwinie Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* (PT). Godność osoby wiąże on z czynnym udziałem w życiu publicznym, co obejmuje prawo do wybierania osób sprawujących władzę w państwie, decydowania o formie rządów oraz określania zasad i zakresu władzy. Papież wyraźnie stwierdza: „Widać więc, że przedstawiona tu przez Nas nauka jest zgodna z zasadami każdego prawdziwie demokratycznego ustroju” (PT, nr 52). Demokratyczne w treści postulaty muszą znaleźć prawne zabezpieczenie

w demokratycznych instytucjach. „Za zgodny z ludzką naturą uchodzi zatem taki ustrój, w którym działają trzy rodzaje władz, odpowiadające trzem głównym zadaniom władzy publicznej” (PT, nr 68). Pierwszym postulatem dotyczącym prawnego ustroju państw jest skodyfikowanie, w zwięzłej i jasnej formie, podstawowych praw człowieka, które powinny stanowić ośnowę całego ustroju państwowego (PT, nr 75). „Konieczne jest również sporządzenie w każdym państwie konstytucji, ujętej w odpowiednie terminy prawnicze” (PT, nr 76) oraz szczegółowe określenie praw i obowiązków wiążących obywateli z władzami państwowymi (PT, nr 77). Podobną naukę odnajdziemy w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (GS):

Na pochwałę zasługuje postępowanie tych narodów, w których jak największa część obywateli uczestniczy w sprawach publicznych w warunkach prawdziwej wolności. (...) Ażeby zaś wszyscy obywatele byli skłonni uczestniczyć w życiu różnych grup, z których składa się organizm społeczny, konieczne jest, by mogli w nich znaleźć wartości, które by ich pociągały i skłaniały do służenia drugim (GS, nr 31).

W pełni odpowiadają naturze ludzkiej takie struktury prawno-polityczne, które by zawsze i coraz lepiej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych współdziałania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz (GS, nr 75).

Kościół potępia zaś jednoznacznie

wszelkie formy ustroju politycznego, panujące w niektórych krajach, które krępują swobodę obywatelską lub religijną, mnożą ofiary namiętności i przestępstw politycznych, a sprawowanie rządów przedstawiają ze służby dobru wspólnemu na dogadzanie jakiemuś stronnictwu lub korzyść władzy państwowej (GS, nr 73).

Ujęcie problemowe pojęcia

Nauczanie Jana Pawła II sprawiło, że Kościół znalazł się na pierwszej linii walki o demokrację w komunistycznych krajach Europy, jak również w rządzonych przez dyktatorów państwach w Afryce, Ameryce Środkowej i Łacińskiej oraz w uprzemysłowionych krajach Azji o archaicznych

strukturach politycznych (Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, 1995, s. 92).

Narody [biedne] – według Jana Pawła II – potrzebują reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych instytucji politycznych, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami demokratycznymi i dopuszczającymi uczestnictwo (*Sollicitudo rei socialis*, nr 44).

W encyklice *Centesimus annus* (CA) papież z sympatią wyraża się o demokracji. „Kościół docenia demokrację” – pisze (CA, nr 46). Ustrój ten postrzegany jest przez niego jako alternatywa dla totalitaryzmu. Widzi on świat po komunizmie w sposób binarny. Po jednej stronie jest totalitaryzm i autorytaryzm, najprawdopodobniej jako forma posttotalitarna (CA, nr 29), po drugiej demokracja. W encyklice nie padają nazwy innych form ustrojowych. Totalitaryzm i demokrację łączy ich masowy charakter. Ustrój totalitarny nie jest możliwy bez zaangażowania po jego stronie szerokich rzesz ludzi.

Dojście Hitlera do władzy było legalne z punktu widzenia zasady rządów większości i ani on, ani Stalin nie potrafiliby utrzymać władzy nad wielkimi zbiorowościami ludzkimi, przetrwać kryzysów zewnętrznych i wewnętrznych oraz stawić czoła wielorakim niebezpieczeństwom, związanym z bezwzględną walką toczącą się w łonie partii, gdyby nie cieszyli się zaufaniem mas (Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, 1989, t. 2, s. 31).

Zarazem – zaznacza Jan Paweł II – to właśnie „rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu” (CA, nr 23). Różnica między totalitaryzmem a demokracją nie zasadza się na liczebności grupy legitymizującej władzę. Dotyczy ona przede wszystkim sposobu jej sprawowania. Arendt zwraca uwagę, że totalitaryzm wiąże się z umiejętnością mobilizacji mas, tzn. „ludzi pozornie biernych, których wszystkie inne partie uznały za zbyt apatycznych albo zbyt głupich na to, aby się nimi interesować” i którzy w związku z tym „nigdy przedtem nie pojawili się na scenie politycznej” (Arendt, 1989, t. 2, s. 38). Demokracja zaś powinna się opierać na mobilizacji dobrze poinformowanych obywateli przy „milczącej aprobachie i tolerancji obojętnych i niemych warstw ludzi” (Arendt, 1989, t. 2, s. 39). Kłopot w tym, że aby totalitaryzm mógł sięgnąć po władzę, niezbędne jest, aby do niewykształconych mas przyłączyli się także „ukąszeni” ideologicznie

przedstawiciele elit społecznych, budując „chwilowy sojusz elity z motłochem” (Arendt, 1989, t. 2, s. 66). Różnica zatem między tymi ustrojami nie zasadza się na tym, że elity intelektualne są po stronie demokracji, a doły społeczne, motłoch, po stronie totalitaryzmu.

W *Centesimus annus* czytamy: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (CA, nr 46). Oznacza to, że do „zdrady demokracji” może dojść zarówno za sprawą naruszenia formalnych zasad funkcjonowania demokratycznego państwa prawnego, jak i za sprawą oderwania demokracji od poprawnej wizji człowieka i prób budowania jej na fundamencie „błędu antropologicznego” (CA, nr 13). W pierwszym zakresie papież wypowiada się bardzo ostrożnie. „Kościół – pisze – respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym” (CA, nr 47). Stąd uwagi na temat instytucjonalnego wymiaru demokracji w nauczaniu społecznym Kościoła są raczej skromne. Jan Paweł II, udzielając poparcia demokracji, uwzględnia jednak także ten aspekt:

Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi (CA, nr 46).

Wybór, kontrola i możliwość zmiany rządu należą do istoty demokracji. Akceptacja pokojowej zmiany oznacza, że „demokraci”, utraciwszy władzę w wyniku demokratycznych procedur, nie spiskują, ale spokojnie, choć zarazem aktywnie, oczekują na następne wybory. Przywołując naukę poprzedników, począwszy od Leona XIII, papież podkreśla wartość instytucjonalnego trójpodziału władzy.

Dlatego jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach. Na tym właśnie polega zasada „państwa praworządnego”, w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi (CA, nr 44).

W cytatach tych wymienione jest pięć zalet demokracji:

- udział obywateli w podejmowaniu decyzji politycznych,
- możliwość wyboru władz,

- możliwość kontroli władz,
- możliwość pokojowej zmiany rządu,
- utrzymywanie władzy we właściwych granicach.

Oprócz listy zalet mamy u Jana Pawła II także listę zasad, którymi powinna kierować się demokratyczna władza. Píše on w *Veritatis splendor* (VS):

W odniesieniu do dziedziny polityki należy podkreślić, że uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę – to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło, a jednocześnie uzasadnienie swej szczególnej ważności, w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych, dotyczących funkcjonowania państw (VS, nr 101).

Ostateczna racja przemawiająca za trójpodziałem władzy ma charakter antropologiczny. „Ten porządek odzwierciedla realistyczną wizję społecznej natury człowieka, która wymaga odpowiedniego prawodawstwa dla ochrony wolności wszystkich” (CA, nr 44). Realistyczna antropologia nakazuje uwzględnienie równej i nienaruszalnej godności każdej osoby, naturalnej inklinacji człowieka ku dobru oraz powszechnej skłonności do wyboru zła. Pierwszy element związany jest z biblijną wiarą w stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże, przez co jest on podmiotem pewnych przyrodzonych i nienaruszalnych praw. Dwa ostatnie – z wiarą w grzech pierworodny, który „uszkodził”, ale nie zniszczył całkowicie skłonności do dobra natury człowieka. Konsekwencje społeczne i polityczne tego faktu dobrze wyrażają w języku „świeckim” słowa Jamesa Madisonsa: „Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne. Gdyby aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby konieczna ani zewnętrzna, ani wewnętrzna kontrola nad władzą” (Madison, *Dalej na ten sam temat z tego samego punktu widzenia oraz wnioski*, 1999, s. 151).

Następstwem postrzegania człowieka jako istoty stworzonej jest uznanie podwójnego ograniczenia antropologicznego (antropologia ograniczona): poprzez fakt bycia stworzeniem, które musi liczyć się

z wolą Stwórcy, oraz poprzez uznanie skłonności do zła, będącej konsekwencją grzechu pierworodnego (wszystko, za co zabiera się człowiek, skażone jest niedoskonałością). Prowadzi to do idei władzy ograniczonej ze swej istoty, a nie tylko na skutek woli społeczeństwa wyrażonej, oraz do uznania konieczności istnienia mechanizmów kontroli, które mają ograniczać społeczne skutki ludzkiej skłonności do zła. Przeciwny pogląd na ludzką naturę, na ogół ufundowany na przesłankach materialistycznych, zakłada brak zewnętrznej, pozaświatowej instancji, wobec której człowiek musiałby się rozliczać ze swoich działań, oraz brak wewnętrznych, wbudowanych w naturę ludzką ograniczeń, które stanowiłyby zaporę dla samowolnych ludzkich decyzji (antropologia nieograniczona) (Mazurkiewicz & Gierycz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, 2017, s. 445–455).

Aspekty instytucjonalne demokracji, choć ważne i stanowiące część dobra wspólnego, nie są celem samym w sobie. Demokratyczne procedury mają charakter wyłącznie instrumentalny. Są środkiem służącym społeczeństwu do osiągnięcia zamierzonych przez nie celów.

W rzeczywistości demokracji nie można przeceniać, czyniąc z niej namiastkę moralności lub „cudowny środek” na niemoralność. Jest ona zasadniczo „porządkiem” i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter „moralny” demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje; jeśli wartość demokracji jest dziś prawie powszechnie uznawana, to należy w tym widzieć pozytywny „znak czasów” (...). Ale wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera (...) (*Evangelium vitae*, nr 70).

Podstawą demokracji jest poprawna koncepcja osoby. Jeśli według Jana Pawła II „demokracja to prawa człowieka” (Huntington, 1995, s. 92–93), możliwość ich rzeczywistej obrony zakłada, że wiemy, kim jest człowiek i jakie z natury przysługują mu prawa. Za punkt wyjścia należy uznać absolutną i nienaruszalną godność każdej osoby ludzkiej. Pojęcie przyrodzonej i niezbywalnej godności oznacza, że żaden człowiek nie podlega bez reszty władzy innego człowieka czy ludzkiej społeczności. W każdym jest coś, co „wymyka się” państwu. Państwo zatem nie nadaje praw człowieka, a jedynie zobowiązane jest do ich respektowania. Mówiąc inaczej, każda władza natrafia na nieprzekraczalną

granicę, którą stanowi obowiązek poszanowania godności człowieka. Rozpoznanie nienaruszalności godności równoznaczne jest z uznaniem jej transcendentnego charakteru (Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 2005). Żadna władza i żadna większość nigdy i nigdzie nie ma prawa przekraczania tej granicy. Uznanie istnienia takiej granicy należy do istoty demokracji rozumianej jako ograniczone rządy większości (Sartori, 1994, s. 49–52). Zaprzeczenie otwiera drogę do totalitaryzmu. Tu właśnie – zdaniem Jana Pawła II – przebiega linia demarkacyjna między demokracją a totalitaryzmem.

Nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, Naród lub Państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić (CA, nr 44).

Antropologia ograniczona prowadzi zatem do przekonania o konieczności istnienia władzy ograniczonej, zaś antropologia nieograniczona do idei władzy z istoty nieograniczonej, choćby miała zewnętrzną postać republiki proceduralnej.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Aprobując liberalną demokrację, Kościół wciąż zgłasza konkretne postulaty odnośnie do sposobu jej funkcjonowania. Demokracja w sensie ogólnym nie oznacza bowiem żadnej określonej formy państwa czy rządu, a jedynie podmiot i sposób sprawowania władzy (Böckenförde, *Etos nowoczesnej demokracji a Kościół*, 1994, s. 31). Należy zauważyć, że historyczne potępienie dotyczyło zasadniczo ustroju zainicjowanego we Francji. Czy można go określić mianem liberalnej demokracji, zdając sobie sprawę – jak przedstawia to Sartori – z anachroniczności tego podejścia? Pierre Manent podaje ważny argument na poparcie tej tezy:

Liberalizm wieku dziewiętnastego (...) uznaje i aprobuje rewolucję francuską, nie tylko jej „rezultaty”, ale również sam akt, a nawet, o ile mogę powiedzieć,

wszystkie jej akty. Ten aspekt problemu zasługuje na podkreślenie. Burke, którego również można zaliczyć do liberałów, nie miał żadnych następców wśród wielkich francuskich liberałów w dziele potępiania rewolucji (Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, 1994, s. 119).

Inaczej mówiąc: rewolucję francuską można uznać za liberalną, ponieważ francuscy liberałowie nigdy się od niej i dokonanych w jej ramach zbrodni nie odcięli. Takie postawienie sprawy domaga się jednak wprowadzenia wyraźnego rozróżnienia między dwoma tradycjami liberalnej demokracji: francuską, którą możemy określić mianem typu „f”, oraz anglosaską, którą możemy określić mianem typu „a”. Ich ambicje, cele i sposób działania różniły się zasadniczo. Zaproponowana typologia koresponduje z podziałem przedstawionym przez Jacoba L. Talmona na demokrację liberalną (nazwijmy ją typem „l”) i demokrację totalitarną (nazwijmy ją typem „t”), choć nie jest z nim tożsama (Talmon, 2015). Papieże „polemizowali” właściwie wyłącznie z tradycją typu „f”, typu „a” właściwie nie zauważając – głównie z tej racji, że rozwijała się ona w krajach, w których katolicyzm albo był prawnie zakazany, albo słabo obecny. Istotnym powodem był także fakt, że wyzwania, którym Kościół katolicki w tym czasie musiał stawić czoła w Wielkiej Brytanii czy Stanach Zjednoczonych, były nieporównywalnie mniejsze niż prowokowane przez kontynuatorów tradycji „f”. Myśl tę Leon XIII wyartykułuje w encyklice *Longinqua* z 1895 r., w której analizuje okoliczności pomyślnego rozwoju Kościoła katolickiego w Ameryce:

Głównym czynnikiem, który bez wątpienia przyczynił się do osiągnięcia tego szczęśliwego stanu rzeczy, były rozporządzenia i dekrety waszych synodów, zwłaszcza tych, które w ostatnim czasie zostały zwołane i potwierdzone przez władze Stolicy Apostolskiej. Ponadto (co z radością przyznajemy) podziękowania należą się sprawiedliwym prawom obowiązującym w Ameryce oraz zwyczajom dobrze zorganizowanej republiki. Kościół wśród was, nieograniczony przez konstytucję i rząd waszego kraju, nieskrępowany żadnymi wrogimi przepisami, chroniony przed przemocą przez prawo powszechne i bezstronność sądów, może swobodnie funkcjonować i działać bez przeszkód (Leon XIII, 1895, nr 6).

Nie oznacza to uznania amerykańskiego modelu relacji państwo – Kościół za wzorcowy. Niemniej w encyklice nie odnajdujemy silnego polemicznego nastawienia.

Jednakże, mimo że wszystko to jest prawdą, błędem byłoby wyciąganie wniosku, że w Ameryce należy szukać modelu najbardziej pożądanego statusu Kościoła lub że powszechne oddzielenie i rozdział państwa i Kościoła, jak ma to miejsce w Ameryce, byłoby zgodne z prawem i celowe. Fakt, że katolicyzm w waszym kraju ma się dobrze, a nawet cieszy się pomyślnym rozwojem, należy bez wątplenia przypisać płodności, jaką Bóg obdarzył swój Kościół, dzięki której, o ile nie przeszkadzają ludzie lub okoliczności, Kościół spontanicznie się rozrasta i propaguje; ale przynosiłby on obfitsze owoce, gdyby oprócz wolności cieszył się przychylnością prawa i patronatem władz publicznych (Leon XIII, 1895, nr 6).

Czy konflikt między Kościołem a liberalną demokracją był efektem nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, czy też między tymi dwiema rzeczywistościami istnieje nieusuwalne napięcie? Jeśli na liberalną demokrację spojrzymy poprzez tradycję typu „f”, musimy powiedzieć, że mają one charakter antytetyczny. Symbolem nieusuwalności konfliktu może być wpisanie do francuskiej konstytucji w 2024 r. tzw. prawa do aborcji. Niezmienna odpowiedź Kościoła na tradycję typu „f” została sformułowana w formie przestrogi w encyklice *Centesimus annus*: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA, nr 46). W tym kontekście słowa o potępieniu przez Piusa VI liberalnych wartości, „zanim jeszcze zdążyły się [one] na dobre uformować”, można rozumieć jako odrzucenie nie do końca ukształtowanej demokracji typu „t”. Nie chodzi tu o potępienie francuskiej kultury politycznej obecnej także poza granicami Francji, ale o zauważenie, że linie „f” i „t” w pewnych okolicznościach mogą się zbiegać.

Pozostaje pytanie: czy linie „a” i „l” zawsze są ze sobą zbieżne? Odpowiedź wymaga określenia tego, czym w ogóle jest liberalizm. Mark Lilla stwierdza, że:

Jednym z fundamentalnych spostrzeżeń Hobbesa, leżących u podstaw tradycji liberalno-demokratycznej, było to, że zakres myśli politycznej, a tym samym życia politycznego, może być samoograniczający się poprzez skupienie się na problemie namiętności. Dla niego polityka była niebezpieczną sprawą, dymiącym polem bitwy, na którym skromne dobra życia – spokój ducha, dobrobyt, prosta przyzwoitość – były nieustannie zagrożone przez tych, którzy pod wpływem boskiej inspiracji dążyli do wyższych dóbr i narzucali swoje przekonania innym. Polityka [według Hobbesa] nie polega na osiągnięciu najwyższego dobra; problem ten można rozwiązać tylko wtedy, gdy przestrzega się właściwych granic polityki, namiętności trzymane są w ryzach, a szalone marzenia o przemianie ludzi w anioły czy budowaniu boskich miast pozostają jedynie

marzeniami (Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, 2008, s. 300–301).

Można się zastanawiać, czy ta interpretacja Hobbesa jest całkowicie poprawna, biorąc pod uwagę, że napisał on swoje dzieło z wyraźnie antypapieską intencją, proponując jednocześnie skupienie wszystkich instrumentów władzy, zarówno świeckich, jak i duchowych, w rękach Lewiatana. Znajduje to odzwierciedlenie nie tylko w ilustracji zdobiącej oryginalną okładkę jego książki, ale także w dokonanej przez niego filozoficznej racjonalizacji istniejącej struktury Kościoła anglikańskiego i uzasadnieniu jej wyższości nad presbiteriańską. Fakt, że Rousseau cytuje go jako jednego z głównych autorytetów w dziedzinie myśli politycznej, nie jest przypadkowy (Rousseau, 2002, s. 101). Niemniej jednak, jeśli usuniemy nazwisko inicjatora współczesnego monistycznego kontraktualizmu z powyższego fragmentu, aby uniknąć niepotrzebnych kontrowersji, słowa te będą wiernie odzwierciedlać istotę tradycji „a”. Innymi słowy, tradycja liberalno-demokratyczna typu „a” polega na samoograniczeniu, umiarkowaniu w zakresie celów i środków ich osiągnięcia, na rezygnacji z politycznego mesjanizmu. Taki był pierwotny sens liberalnego oddzielenia religii i polityki. Dziś w ramach liberalnej demokracji doszło do ponownego połączenia religii i polityki za sprawą rozmaitych ideologicznych mesjanizmów. Bóstwo tym razem jest immanentne, a mesjanizm doczesny. Zdaniem Lilla ten immanentny mesjanizm jest dziedzictwem żydowskiej apokaliptyki, która – w odróżnieniu od chrześcijańskiej – oczekuje spełnienia w tym świecie. Towarzyszy temu oświeceniowe przeniesienie uwagi z Boga stwórcy człowieka na człowieka jako wierzącego w Boga. Odtąd przedmiotem studiów „teologicznych” nie jest Bóg, ale człowiek i jego przeżycia religijne. Lilla zauważa, że europejscy myśliciele, uważając się za sekularystów, w rzeczywistości często wierzą w nieosobowe siły historyczne, które miałyby dać początek naszemu światu. Mówiąc o „nowoczesności”, posługują się quasiapokaliptycznym językiem tak, jakby była ona dziejową koniecznością, a nie efektem przypadkowego zbiegu okoliczności. Historyczna konieczność jest jedynie inną nazwą na określenie Bożej Opatrzności, która czyni świat możliwym do zrozumienia. Postrzeganie jednak nowożytnej myśli i praktyki politycznej jako skutku większych, bezosobowych sił jest jedynie

rodzajem „odwróconego mesjanizmu” (*an inverted messianism*) (Lilla, 2008, s. 305–306).

Liberalizm niesie w sobie wewnętrzną sprzeczność. Głosi tolerancję i pluralizm w odniesieniu do zachowań jednostek, a jednocześnie otwarcie głosi nietolerancję w sferze politycznych postulatów. Mamy tu do czynienia z niekonsekwencją co do statusu wartości. Zdaniem liberałów wszystkie wartości są względne z wyjątkiem wartości liberalnych. Wszystkie powinny być tolerowane, pod warunkiem że są liberalne. „Dla liberała (...) społeczeństwo liberalne nie jest po prostu jedną z dostępnych ludzkim istotom opcji, ale moralną koniecznością” (Gray, 2001, s. 6). Uniwersalistyczne uroszczenie prowadzi do prób delegitymizacji wszelkich nieliberalnych form ustrojowych, uznając co najwyżej ich względną prawomocność z racji bycia niezbędnymi etapami na drodze do formy życia posiadającej prawomocność uniwersalną. W tym zakorzenione jest traktowanie pewnych parlamentarnych rozstrzygnięć niczym nieomylnych decyzji bogów, piętnowanie przeciwników jako heretyków i strach przed „nieodpowiedzialnymi” decyzjami wyborców.

Liberalne zasady wolności i tolerancji są dogmatami i niczego im to nie ujmuje. Taki jest paradoks liberalizmu, że musi być coś ciasnego w otwartości umysłu i coś sztywnego w tolerancji. Liberalizmu nie stać na nadmierną liberalność w odniesieniu do własnych podstaw i między innymi dlatego Zachód jest rozdarty, nie wiedząc, czy traktować swoich nieliberalnych przeciwników sprawiedliwie, czy raczej zmiażdżyć im jądra (Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, 2010, s. 136).

Stanowisko takie można nazwać pozornym relatywizmem.

Liberalizm – pisze Gray – od samego początku zawsze i zawzięcie odrzucał to banalne spostrzeżenie, ponieważ siłą rzeczy podważało ono roszczenia liberalizmu jako politycznej religii do powszechnego panowania – roszczenia, które obrazują strukturalne podobieństwo liberalizmu do zaangażowanego w ewangelizację chrześcijaństwa, którego liberalizm jest nieprawym potomkiem (Gray, 2001, s. 5; Hazony, *The Dark Side of the Enlightenment*, 2018).

W rzeczywistości społeczeństwo liberalne „posiada jedynie lokalną legitymizację” (Gray, 2001, s. 7). Wartości liberalne z racji bycia liberalnymi nie są ugruntowane ani w religii, ani w rozumie. Są jedynie kwestią autorytatywnego wyboru w konsekwencji dziedziczenia pewnych instytucji i tradycji, podobnie jak konserwatyzm, który głosi to otwarcie.

Liberalizm, tak jak konserwatyzm, jest owocem historycznych praktyk w określonym kręgu kulturowym i nie powinien rościć sobie prawa do nieomyślności i uniwersalnej obowiązywalności. Jego legitymizacja jest jedynie lokalna i bezpośrednio powiązana historycznie z chrześcijańskim kontekstem kulturowym. Stąd „ochrona historycznego dziedzictwa liberalnej praktyki przed ekscesami wysuwającej nadmierne roszczenia liberalnej ideologii” jest jednym z ważniejszych zadań stojących przed tymi, którzy cenią sobie liberalne praktyki i wolności (Gray, 2001, s. 50). Gdyby liberalizm zdefiniować jako polityczną religię mającą za cel zaprowadzenie powszechnego liberalnego „rządu dusz”, konflikt z chrześcijaństwem jako konkurencyjną religią były nieuchronny.

Upadek komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej spowodował istotną zmianę w polityce na Zachodzie. Liberalna demokracja jest dzisiaj ustrojem powstałym ze zmieszania się tradycji liberalizmu i komunizmu. Wydawało się, że po upadku sowieckiego imperium dawni członkowie komunistycznej kasty mogą być dokooptowani *en masse* do elity politycznej zachodniego świata, przekwalifikowując się na liberałów, zielonych czy chadeków. Przyjmowano to przejście jako przejaw triumfu liberalizmu. Z czasem okazało się, że na skutek połączenia elit postkomunistycznych i zachodnich lewicowych doszło do przechylenia szali w kierunku nowego ustroju. Jedni postrzegają to jako ryzyko pojawienia się demokracji nieliberalnej, drudzy mówią o liberalnym komunizmie, podkreślając zmiany w zachodniej polityce mające na celu wprowadzenie takich komunistycznych osiągnięć jak inwigilacja obywateli, cenzura prewencyjna, upolitycznienie mediów, ideologizacja systemu edukacji, centralne sterowanie procesami gospodarczymi pomimo dominacji prywatnej własności. Upatrywano *homines sovieticos* w dołach społecznych, tymczasem Zachód ryzykuje dziś rozbiecie od wewnątrz przy znaczącym udziale przedstawicieli postkomunistycznej elity. Towarzysząca temu radykalizacja konfliktu politycznego ma miejsce także w krajach będących kolebką liberalizmu typu „a”. Rzutuje to na stosunek Kościoła katolickiego do niektórych przejawów zachodniej polityki.

W obliczu radykalizacji zachodniej polityki ważne wydaje się przypomnienie o roli cnoty umiarkowania w polityce oraz obowiązku tolerowania poglądów i postaw uznawanych za błędne „w imię wyższego i bardziej ogólnego dobra” (Pius XII, *Ci riesce. Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna*, 2004, s. 11–13). Łączy się to z rezygnacją

z prób ideologizacji państwa, a tym samym z odrzuceniem „odwróconego mesjanizmu”. W obszarze fundamentów polityki wiązałoby się to z powrotem do myślenia w ramach dualizmu politycznego i opartego na nim modelu świeckości państwa. Ponieważ za każdą teorią polityczną ostatecznie ukrywa się przyjęta wizja człowieka, którego dobru polityka miałaby służyć, niezbędny jest świadomy powrót do myślenia w kategoriach antropologii ograniczonej.

„Istotą kryzysu naszej kultury jest destabilizacja etosu” (Ratzinger, 2021, s. 461). Skoro wartości liberalnej demokracji nie uzasadniają się same, konieczny jest dzisiaj powrót do korzeni, z których one wyrastają. Państwo liberalnej demokracji musi zatem uznać, że fundamentem jego istnienia jest podstawowa struktura zakorzenionych w chrześcijaństwie wartości, nawet jeśli zostały one w ramach liberalizmu jakoś przetworzone. Joseph Ratzinger wskazuje na pojawiającą się praktyczną aporię:

Jeśli Kościół zrezygnuje z roszczenia [do bycia reprezentantem przekraczającej państwo, absolutnej prawdy], to również państwu nie daje tego, czego ono od niego potrzebuje. Jeśli jednak państwo roszczenie to akceptuje, to wtedy unieważnia się jako państwo pluralistyczne, a prowadzi do zatyraty zarówno państwa, jak i Kościoła (Ratzinger, 2021, s. 463).

Aporia oznacza nierozwiązywalne napięcie, które obie strony muszą nauczyć się właściwie znosić dla dobra wspólnego, pamiętając, że

rzeka oddzielająca filozofię polityczną od teologii politycznej jest wąska i głęboka; ci, którzy próbują płynąć po jej wodach [mogą] być porwani przez siły duchowe, nad którymi nie mają kontroli (Lilla, 2008, s. 308).

BIBLIOGRAFIA

- Bobbio, N. (1998). *Liberalizm i demokracja*. Przeł. P. Bravo. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Escande, R. (2008). *Le livre noir de la révolution française*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gray, J. (2001). *Po liberalizmie*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jan Paweł II (1991). Encyklika *Centesimus annus*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan XXIII (1964). Encyklika *Pacem in terris*. Paris: Société d'Éditions Internationale.

- Leon XIII (1895). *Longinqua. Encyclical of Pope Leo XIII on Catholicism in The United States*. Watykan.
- Pius VI (1791). *Quod aliquantum*. Watykan.
- Pius XII (1944). *Radio Message of His Holiness Pius XII to The People of the Entire World*, 24.12.1944, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19sde441224_natale.html (dostęp: 9.05.2026).
- Ratzinger, J. (2021). Chrześcijańska orientacja w demokracji pluralistycznej? O niezbędności chrześcijaństwa we współczesnym świecie. W: J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Opera omnia*. T. III/1. Tłum. J. Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rousseau, J.-J. (2002). *Umowa społeczna*. Przeł. A. Peretiatkowicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Sobór Watykański II (2002). Konstytucja *Gaudium et spes*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (s. 526–606). Poznań: Pallottinum.
- Talmon, J.L. (2015). *Źródła demokracji totalitarnej*. Przeł. A. Ehrlich. Kraków: Universitas.
- Tocqueville, A. (1996). *O demokracji w Ameryce*. Przeł. B. Janicka & M. Król. Kraków: Znak.
- Viguerie, J. de (1986). *Christianisme et révolution: cinq leçons d'histoire de la Révolution française*. Paris: Nouvelles Éditions Latines.
- Voegelin, E. (2011). *Od oświecenia do rewolucji*. Przeł. Ł. Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Wykaz autorów

Andrzej Antoszewski, Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego
we Wrocławiu

<https://orcid.org/0000-0002-8970-4471>

Jacek Bartyzel, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0003-1193-8515>

Filip Biały, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0001-5093-9081>

Maciej Chmieliński, Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0003-3664-0854>

Arkadiusz Górnisiewicz, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-5569-5215>

Piotr W. Juchacz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-1570-4831>

Zdzisław Krasnodębski, Uniwersytet w Bremie

<https://orcid.org/0000-0002-2063-2879>

Anna Krzynówek-Arndt, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-5293-6829>

Piotr Mazurkiewicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0003-1079-9904>

Piotr Musiewicz, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-8725-7412>

Leszek Nowak, Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0002-7022-5817>

Michał Rupniewski, Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0002-1701-5204>

Piotr Sawczyński, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4115-2978>

Wiktor Szewczak, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0001-7842-475X>

Bogdan Szlachta, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

Piotr Szymaniec, Akademia Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa
w Wałbrzychu

<https://orcid.org/0000-0002-5415-9215>

Tomasz Tulejski, Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0001-9466-1173>

Andrzej Waśkiewicz, Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0002-2192-0418>

Anna Winkler, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-8721-9157>

