

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 jedyne 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 niezmienniej 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

środku. 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.