

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 despotcja 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 skorzy 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 niezorientowanych, 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 jedolitość 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 upelnomocniającą 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 miłałość, 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, gwoli 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 wzmaganie 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 legislatywy 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 hegomom (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.