

Wstęp

1.

Gdy na przełomie lat 80. i 90. xx w. rozpadał się „blok komunistyczny”, powtarzano, że upowszechnienie tego, co zwie się demokracją liberalną lub demokracją¹ (w „domyśle” liberalną²), to kwestia czasu; że odzyskujące wolność ludy budować będą zręby sprawdzonego i skutecznego rozwiązania, które zapewnia zarówno wzrost ekonomiczny, jak i pokojową alternację rządzących, a zwłaszcza prawa i wolności jednostkom, określające pole prywatności (cywilne) i pozwalające brać udział w decydowaniu politycznym i swobodnie wybierać przedstawicieli (polityczne). Wspominano o „końcu

¹ Greckie pojęcie *demokratia* ('ludowładztwo', od *demos* – 'lud' i *kratos* – 'władza') jest dzisiaj łącznie z „momentem” liberalnym, uznaje się bowiem *państwo demokratyczne* za *państwo prawa* gwarantujące *prawnie i instytucjonalnie podstawowe wolności polityczne i indywidualne*, oparte na *równości wobec prawa wszystkich objętych jurysdykcją danego państwa* (M. Kuniński, *Demokracja* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 116). Już w tym stwierdzeniu pojawia się zapowiedź kłopotu wynikającego z „nieokreśloności” *podstawowych wolności politycznych i indywidualnych*. Ich ochrona nie zawsze wspominana jest w wykazach „instytucji” określających demokrację liberalną (Robert Dahl, który wymienia sześć zasad: rząd przedstawicielski, wolne wybory, powszechne prawa wyborcze, wolność słowa, dostęp do informacji i swoboda zrzeszeń, wiąże prawa jednostki trzykrotnie z wyborami lub reprezentacją, a także z dwiema wolnościami i jednym uprawnieniem, nie znajdując miejsca dla prawa własności – R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995, s. 310–311). Zob. również Ch. Tilly, *Demokracja*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, s. 20–21.

² O ile do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia określenia „demokracja” i „demokracja liberalna” używane były na ogół zamiennie, o tyle od tego momentu przymiotnik „liberalna” nabrał szczególnego, wartościującego znaczenia, a jej określenia uwzględniają największą liczbę atrybutów. W połowie lat 90. xx w. Larry Diamond wiązał demokrację liberalną z czterema tylko cechami: rywalizacyjnymi wyborami, absencją obszarów władzy zarezerwowanych dla instytucji politycznych nielegitymujących się mandatem wyborczym, odpowiedzialnością „poziomą” oraz ochroną politycznego i obywatelskiego pluralizmu, o tyle po kilku latach do listy tej dodał: *wolność przekonań, ekspresji, organizacji i demonstracji (której towarzyszy ochrona obywateli przed terrorem politycznym i nieuprawnionym uwięzieniem), zasadę rządów prawa oznaczającą równe*

historii”, jakby demokracja liberalna miała spełniać nie tamten ideał, ale ideał tamten w pewnym zakresie przypominający, także zapowiadający świat bez konfliktów, niemal niezakłóconej współpracy, przyjaznych sobie ludzi i ludów, zatem „pojednany”. Mimo zachowania podziału na wiele państw ufano, że zanik dwubiegunowego, rozczłonkowanego i pozostającego w napięciu świata „zimnej wojny” umożliwi otwarcie granic dla swobodnego przepływu kapitału i osób oraz wpłynie na rozwój gospodarczy pozwalający zaspokoić coraz więcej potrzeb, czyli pojednanie przeciwników, którzy uznają, że warto raczej się bogacić niż walczyć o idee, religie czy przewagę nad innymi³. Jeden świat, mimo mnogości narodów i kultur, religii

traktowanie i prawo do należytego procesu sądowego, niezależność i neutralność władzy sądowniczej oraz innych instytucji ograniczających władzę (bank centralny, audyt, administracja wyborcza), prawo mniejszości do wyrażania swej tożsamości kulturowej i politycznej oraz cywilną kontrolę nad armią (A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, Warszawa 2016, s. 125). Inaczej niż Dahl w swej koncepcji poliarchii (we współczesnej demokracji nie lud włada, on tylko wybiera i ewentualnie obala rządzących jako pluralistyczne, dynamiczne społeczeństwo – R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, s. 366), Diamond kładzie akcent nie na aktywność obywateli, lecz na rolę konstytucji, ograniczenia arbitralności władzy wykonawczej, bezstronność sądów, przestrzeganie zasady rządów prawa czy jakość regulacji odnoszących się do swobód obywatelskich. W związku z tym Andrzej Antoszewski zauważa, co szczególnie należy podkreślić, że demokracja oznacza zespół wzajemnie ze sobą powiązanych urządzeń instytucjonalnych, wyznaczających cel i ramy działań podejmowanych przez rządzących, konkludując, że kierując się tymi kryteriami, Freedom House uznawała w 2014 roku 89 spośród 195 krajów świata za demokracje liberalne, zarazem zastrzegając w przypisie, że w badaniach tej instytucji nie występuje kategoria demokracji „liberalnej” (A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, s. 125–126 oraz przyp. 95 na s. 126; zob. tamże, analiza debaty dotyczącej relacji demokracji i rządów prawa, s. 127–131). W zajmujących nie tylko badaczy, ale także instytucje globalne, choćby Międzynarodowy Fundusz Walutowy, rankingach „rodzajów demokracji” (*Varieties of Democracy, V-Dem*, prowadzony przez szwedzki uniwersytet, badający stopień realizacji pięciu „zasad demokracji”: elektoratności, liberalności, partycypacji, deliberatywności i egalitarności) lub „demokracji” (*Democracy Index*, prowadzony przez Economist Intelligence Unit, grupę związaną z brytyjską gazetą „The Economist”, uwzględniający aż 60 kryteriów mierzących pluralizm, wolności cywilne i kulturę polityczną), znajdujemy kryteria, których problematyczność ukażemy w wywodach. Zachęcając do krytycznej analizy zestawień prezentowanych przez twórców tych (i innych im podobnych) rankingów, zauważmy, że wiążą one demokrację z różnymi elementami, które są kontrowersyjne; nieodmiennie wspominają o „liberalności” (lecz jak pojmowanej?) oraz „wolnościach cywilnych” i „pluralności”.

³ Chantal Mouffe, której propozycje wspomniemy w szkicu szóstym, zauważa, że w debacie przełomu XX i XXI w. w obliczu końca dwubiegunowego świata wiele mówi się o możliwości ustanowienia kosmopolitycznego porządku światowego w nawiązaniu do projektu „wieczystego pokoju” sformułowanego przez Immanuela Kanta dwa wieki wcześniej, w dobie uniwersalizującego, racjonalistycznego oświecenia (Ch. Mouffe, *Polityczność: przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 107). Nadzieja nabudowana na tezie o możliwości ustanowienia

i partykularnych interesów politycznych⁴, miał być podtrzymywany przez instytucje wspomagające wzrost, usuwające przeszkody, pomagające zmieniającym się narodom kroczyć drogą szybkiego rozwoju. Lecz właśnie w tym świecie, w którym istotną rolę odgrywają już nie tylko państwa, ale także instytucje ponadpaństwowe, sprawujące *global governance*, w którym ma istnieć „społeczność międzynarodowa” ostrzegająca albo nawet wpływająca na bieg spraw w poszczególnych państwach, w świecie, w którym demokracja liberalna miała być powszechna, narastał sprzeciw ze strony radykalnych ruchów („anty-” i „alter-globalistycznych”), a akademicy formułowali sądy o kryzysie oczekiwanego i niosącego nadzieję ładu demokratyczno-liberalnego. Coraz częściej wszczynano spory już nie tylko o to, czy demokracja liberalna może zostać zrealizowana w kulturach różnych od zachodniej, ale i o to, czy zagrażają jej bardziej „populistyczni” politycy, czy właściciele globalnych mediów społecznościowych. Dyskusje te toczą publicyści i akademicy różnie widzący „rzeczywistość” i rozmaicie ją opisujący, zwykle uznający, że jednostki korzystają w demokracji liberalnej z jednakich, deklarowanych i gwarantowanych przez konstytucje praw i wolności, że decyzje polityczne podejmuje w niej lud/naród bezpośrednio lub za pośrednictwem reprezentantów, że możliwie

porządku powszechnego wiąże się z przekonaniem o wyższości liberalnej demokracji, której zasady „liberalni kosmopolici” pragną rozciągnąć na sferę stosunków międzynarodowych celem zapewnienia prymatu prawa nad siłą i sprawowaniem władzy (tamże, s. 108). Zobaczymy, że nadzieję tę porzuca Mouffe w imię demokracji, która ma być środowiskiem pozwalającym realizować się wielu jednostkom i wielu społecznościom, niepodporządkowywanym „zasadom powszechnym” nakierowanym na ograniczenia. Demokracja (czy zachowująca określenie „liberalna”?) ma się realizować w skali globu, co wymaga ustanowienia wielobiegunowego porządku światowego (tamże). Pośród „kosmopolitów” czy „kosmopolitystów” są i tacy, którzy wciąż wspominają o prawach i wolnościach (uprawnieniach?) jednostek, i tacy, którzy domagają się nie tyle respektowania praw (co pozostaje ważne m.in. w związku z „interwencjami humanitarnymi”), ile umacniania społeczeństwa globalnego jako „ponadnarodowego”, kosmopolitycznego. Powiedzmy również, że odróżnia się podejścia kosmo/polityczne (wymagające rozszerzania i rozwoju demokracji w skali globalnej, wzmacniania demokracji w państwach „od zewnątrz”, spoza nich, przez mnożenie instytucji globalnych) i kosmopolityczne (zapowiadające ustanowienie „kosmopolitycznego prawa demokratycznego”) (tamże, s. 114–116).

⁴ Odróżnia się zwykle demokrację proceduralną (zespół procedur umożliwiających pokojową zmianę władzy politycznej jakiejś zorganizowanej politycznie społeczności, zatem konkurencję) i substancjalną (odwołującą się do wartości określonej zwykle jako dobro wspólne, w niektórych zaś koncepcjach jako interes ogółu lub interes publiczny lub społeczny). Drugie ujęcie bywa krytykowane z powodu niejasności pojęcia dobra wspólnego czy interesu ogółu, a zwłaszcza z powodu zróżnicowania interesów jednostek i grup w różnych społecznościach, co utrudnia bądź nawet uniemożliwia ich uzgodnienie (M. Kuniński, *Demokracja*, s. 116).

liczni winni brać udział w akcie elekcyjnym, by piastuni organów władzy publicznej uzyskali możliwie mocną „legitymację demokratyczną”, że – wreszcie – między jednostkami a państwem występują partie polityczne i rozliczni aktorzy współtworzący społeczeństwo obywatelskie. Teza, że tak opisywana „rzeczywistość” znajduje się w „kryzysie”, a nawet, że zbliża się kres opisującej lub fundującej ją demokracji liberalnej, stawiana jest coraz częściej, tak samo jak wspomina się o pojawianiu się w niej już nieliberalnej demokracji⁵.

„Demokracja liberalna” to złożenie przyjęte stosunkowo niedawno, obejmujące dwa „momenty” – demokratyczny i liberalny⁶. Ten truizm skrywa

⁵ Tak już w 2003 r. Fareed Zakaria, którego praca *Przyszłość wolności. Nieliberalna demokracja w Stanach Zjednoczonych i na świecie* ogłoszona została po polsku w 2018 r. (przeł. T. Bieroń, Warszawa). Unaoczniając tę tendencję, Antoszewski powiada, że w literaturze poświęconej analizie procesów politycznych zachodzących w ramach tzw. trzeciej fali demokratyzacji wciąż eksponuje się kwestię bezalternatywności demokracji liberalnej jako najbardziej atrakcyjnego projektu politycznego dla państw pozbywających się gorsetu autorytaryzmu i to mimo coraz bardziej wyraźnych oznak kryzysu demokracji liberalnej: w 2007 r., krytycznie analizując sytuację polityczną w Polsce za pierwszych rządów Prawa i Sprawiedliwości, Krastev pisał o „dziwnej śmierci liberalnego konsensu”, uznawał jednak, że w XXI w. demokracja liberalna *nie ma żadnej ideologicznej alternatywy*, osiem lat później Philippe Schmitter, dostrzegając i potwierdzając symptomy kryzysu demokracji liberalnej, takie jak *spadek zaufania do wybieralnych instytucji, obniżenie poziomu frekwencji, wzrost chwiejności wyborczej, zanik identyfikacji partyjnej czy też problemy z formowaniem rządów*, podtrzymywał tę tezę, podobnie jak inni, zwracając uwagę na ugruntowanie liberalnych instytucji, np. sądów, niezależnych mediów czy też rzeczników praw obywatelskich, albo na rosnącą przewagę postaw postmaterialnych nad materialnymi, powodującą *rosnącą presję na przestrzeganie i rozszerzanie zakresu wolności człowieka, dla którego kwestią podstawową staje się nie tyle zabezpieczenie podstaw egzystencji, ile realizacja najszerzej rozumianej potrzeby samoekspresji* (Ronald F. Inglehart). Jednak w drugiej połowie drugiej dekady XXI w. identyfikuje się już alternatywę zwłaszcza dla społeczeństw, w których demokracja liberalna *nie ma głębszych tradycji, wiązaną z jednej strony z próbami przywrócenia ściślejszych więzi między rządzonymi i rządzącymi, z drugiej zaś ze wzrostem skuteczności działania tych ostatnich. Taką alternatywną wizję, potraktowaną nie jako zaprzeczenie, ale przywrócenie sensu demokracji, prezentuje koncepcja demokracji nieliberalnej, która – jako pożądany projekt polityczny – została uznana przez premiera Węgier Viktora Orbána jako optymalne rozwiązanie dla społeczeństwa i państwa węgierskiego. W ten sposób pojęcie demokracji nieliberalnej przeszło z języka doktryny, w którym pierwotnie używane było dla opisu rzeczywistości politycznej, do języka polityki, w którym stało się normatywnym postulatem, obliczonym na skuteczną mobilizację opinii publicznej przeciwko demokracji liberalnej jako koncepcji szkodliwej dla społeczeństwa i państwa narodowego* (A. Antoszewski, *Demokracja nieliberalna jako projekt polityczny* [w:] *Zmierzch demokracji liberalnej?*, red. K. Wojtaszczyk, P. Stawarz, J. Wiśniewska-Grzelak, Warszawa 2018, s. 52–53).

⁶ Zakaria ukazuje umacnianie „momentu” demokratycznego aż do lat 70. XX w., gdy *regulacja kapitalizmu przekroczyła wszelkie rozsądne miary*, oraz umacnianie „momentu” liberalnego deregulującego demokrację aż do ustanowienia *niesprawnego systemu, który uniemożliwia rządzenie*,

istotny problem wstępny: złączenie obu zmusza do ich rozpoznania, uchwycenia tego, co stanowi ich „punkty centralne”, by nie rzec ich „istoty”, by możliwe było ustalenie, co oznacza złożenie obu oraz co każdy z nich wnosi do niego, czy istota każdego z nich zostaje w złożeniu zachowana oraz czy w związku z różnymi przemianami ulegają one zmianom tak „w sobie”, jak i w złożeniu z drugim „momentem”⁷. Wiemy, że termin „demokracja” znali już starożytni Grecy, uczestnicy debat na ateńskiej agorze, określający przy jego pomocy swój ustrój. Ponadto wiadomo nam, że „liberalizm” to nazwa sposobu politycznego myślenia kształtującego się dopiero od XVII w. po Chr., o wiele stuleci później od greckich państw-miast i od Imperium Rzymskiego, które porzuciło republikę, ale nie demokrację (o ile kojarzoną z dostępem do udziału w pewnym zakresie w rządzeniu), na rzecz pryncypatu i dominatu, później od debat zachodnich chrześcijan wieków średnich i od renesansu nawiązującego do ujęć „klasycznych” i wczesnochrześcijańskich, od sporów humanistów o różnym nastawieniu i spierających się z „absolutystami” w XVI w. „konstytucjonalistów”. Pierwszy „moment” występujący w złożeniu (demokracja) znany jest znacznie dłużej niż drugi, który określa ją przymiotnikowo (liberalizm), nadając jej cechę bądź cechy odróżniające od innych „rodzajów” demokracji kojarzonej z „rządami ludu”⁸, stwierdzaną

by orzec, że choć nikt nie odważy się otwarcie mówić źle o dzisiejszej demokracji, [to] większość ludzi instynktownie czuje, że coś jest z nią nie w porządku (F. Zakaria, *Przyszłość wolności...*, s. 274–275).

⁷ Norberto Bobbio przekonywał, że choć liberalizm i demokracja są koncepcjami indywidualistycznymi – teza ta, jak zobaczymy, okaże się wysoce kontrowersyjna – to jednostka w liberalizmie nie jest tym samym co jednostka w demokracji; ściślej rzecz biorąc, jednostkowy interes, jaki liberalizm chce chronić, nie jest tym samym, jaki chroni demokracja. To m.in. sprawia, że kombinacja liberalizmu i demokracji jest tylko możliwa, a nie – konieczna. Nie przywołując orzeczenia autora, że żadna indywidualistyczna koncepcja społeczeństwa nie pomija faktu, że człowiek jest istotą społeczną, zobaczymy i takie próby w rozległej i zróżnicowanej tradycji liberalnej. Uznając, że przyjął to orzeczenie, by odciąć liberalizm od filozoficznego anarchizmu Maksa Stirnera, dostrzeżmy, że Bobbio zakłada, iż liberalizm postrzega stosunek między jednostką a społeczeństwem inaczej niż demokracja: wyrwa jednostkę z organizmu społecznego i powołuje ją do życia, [...] rzuca ją w nieznaną świat, w pełną zasadzek walkę o przetrwanie. Demokracja zaś 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 (N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, przeł. P. Bravo, Kraków 1998, s. 31).

⁸ Sartori wymienia sześć sensów terminu „lud” w znaczeniach: (1) dosłownie wszyscy; (2) nieokreślona duża część, *bardzo wielu*; (3) klasy niższe; (4) nierozdzielny byt, *organiczna całość*; (5) większa część wyrażona poprzez zasadę *absolutnej większości*; wreszcie (6) jako większa część wyrażona poprzez zasadę *ograniczonej większości*, uznając ostatni za najwłaściwszy, skoro pisze,

głównie w doświadczeniu „zachodnim”, wspólnym Europie (być może nie-calej) i Północnej Ameryce.

W niniejszym opracowaniu nie będą mnie interesować Azja czy Afryka. Sięgnę po debaty prowadzone w zachodniej filozofii polityki uznawanej niemal powszechnie za zdominowaną przez refleksję nad zajmującym nas złożeniem, by w nich odnaleźć diagnozy kryzysu, który nie wynika z „odmienności uwikłania temporalnego” obu składowych, lecz – najczęściej – z deprecjacji „momentu” wyróżniającego ten „rodzaj” demokracji, który miał być realizowany na Zachodzie najpóźniej po zakończeniu II wojny światowej⁹. Jeśli powiada się, że *zadaniem systemu liberalno-demokratycznego jest połączenie wolności z równością*, to teza o deprecjacji „momentu” wyróżniającego demokrację liberalną odnosi się zasadniczo do tego, co nazwane zostało wolnością, ponieważ *liberalizm* – jak rzekł Giovanni Sartori za wieloma poprzednikami i współczesnymi – ma nawoływać *do wolności*, a demokracja *do równości*¹⁰.

Przywołuję słowa Sartoriego, by odpowiedzieć, że w tekście ogłoszonym przed obradami okrągłego stołu w PRL-u, upadkiem muru berlińskiego, rozpadem Związku Sowieckiego i spopularyzowaniem tezy o końcu historii w następstwie obalenia przerażającego systemu komunistycznego uznaje on *fakt, że systemy zachodniego typu*, które wyznaczały wzorzec dla ludów wyzwalających się z okowów tego systemu, są *i liberalne, i demokratyczne* niczym kłębki włóczki *dwojakiego rodzaju*: gdy pozostają *w spoczynku, wszystko wydaje się w porządku, jednak gdy tylko pociągniemy za koniec, różne nici oddzielają się od siebie*. Nić liberalizmu, nawet w spleceniu z nicią demokracji, ma eksponować wolność, a przez to domagać się *demokracji jakościowej*, negując przy tym rozwiązanie deprecjonujące lub marginalizujące

że zasada ograniczonej większości okazuje się być właściwą, demokratyczną zasadą demokracji, bo zgodnie z nią żadna większość nie może mieć absolutnych praw. Dla Sartoriego demokracja to system rządów większości ograniczonych prawami mniejszości (G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 39; podkr. w oryginale).

⁹ Zakaria np. ogłasza, że dopiero od 1945 roku *ustroje zachodnie obejmują zarówno demokrację, jak i liberalizm konstytucyjny*, dwa elementy zajmującego nas złożenia identyfikowanego przez niego, występujące już wcześniej, lecz „rozłącznie”. *Przed XX wiekiem większość krajów Zachodniej Europy była liberalnymi autokracjami, a w najlepszym razie półdemokracjami*, gdyż udział w wyborach brała udział niewielka grupa obywateli, a legislatury miały *ograniczone kompetencje* (F. Zakaria, *Przyszłość wolności...*, s. 17).

¹⁰ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 470.

pozycję „arystokracji”¹¹. Jednak nie tej dawnej, rodowej lub ziemiańskiej, lecz nowej, pieniądza lub „wiedzy naukowej”, arystokracji obejmującej właścicieli mediów i przywódców rozmaitych struktur działających w ramach społeczeństwa obywatelskiego, która spychana jest na margines przez wzgląd na realizację egalitarnych dążeń. Domaganie się *demokracji jakościowej*, a nie egalitarnej, demokracji uwzględniającej zróżnicowanie, a nawet istnienie i zapewne większą rolę elit, naprowadza na uwagi formułowane już w starożytnych Atenach przez Peryklesa w słynnej mowie z 431 r. przed Chr., a zwłaszcza przez Arystotelesa. Ten ostatni dostrzegł, że demokrację cechuje napięcie między bogatymi i biednymi, że jest ona nazwą dla ustroju, w którym liczniejsi (zwykle są nimi biedni) dominują nad mniej licznymi (zwykle bogatszymi). Gdy wspomina się dzisiaj o *demokracji jakościowej*, uznaje się za znamię jej współczesnej wersji napięcie między nią (o ile jest pojmowana jedynie ilościowo) a raczej oligarchią niż arystokracją. Stagiryta znał oba te ustroje i miał je za zwyrodniałe, a mówiąc o *politei* jako ustroju najlepszym, łączył je w jedno, spletał dwie „nici” – tę, którą wiązał z bogatymi (oligarchia), i tę łąconą z ubogimi (demokracja¹²). Nie była to jednak demokracja, nawet

¹¹ Tamże.

¹² Tzw. demokracja bezpośrednia, przewidująca wykonywanie czynności władczych przez wszystkich obywateli, ich bezpośredni udział we władzy, ciągłe uczestnictwo ludu w wykonywaniu czynności prawodawczych, sędziowskich lub wykonawczych, była właściwa już Atenom przed reformami Solona. Wówczas zgromadzenie (rada – *bule*) było ciałem sędziowskim i politycznym, noszącym nazwę *areopagu* od miejsca urzędowania na wzgórzu Aresa (*Arejos págos*). Skład zgromadzenia ulegał zmianie – w czasach panowania arystokracji jego członkami byli przedstawiciele rodów arystokratycznych, później składało się z *archontów* (dziewięciu najwyższych urzędników, którzy zakończyli urzędowanie, wybieranych spośród ogółu obywateli na rok). W 594 r. przed Chr. Solon, pragnąc ograniczyć wpływy *areopagu*, ustanowił radę czterystu, w której skład wchodziłoby obywateli z wszystkich klas; kilkadziesiąt lat później Klejstenes powiększył *bule* do pięciuset członków wybieranych po pięćdziesięciu z każdej *fyli* (jednostki mającej początkowo strukturę rodową, później zaś warstwowo-terytorialną). Obok *bule* istniała *helijaia*, czyli wielki trybunał (sąd przysięgłych) o kompetencjach odwoławczych, który stał się najwyższą władzą sadowniczą; po wprowadzeniu ustroju demokratycznego zasiadali w nim sędziowie wybierani ze wszystkich klas społecznych, a ich liczba w czasach Peryklesa sięgała nawet sześciu tysięcy. Rzadko gromadzili się oni równocześnie, byli bowiem podzieleni na dziesięć trybunałów (*dikasteria*) o różnych kompetencjach. W ówczesnych Atenach zgromadzenie ludowe (*ekklesia*, *eklezja*), zrzeszające wszystkich obywateli mających prawo zabierania głosu (już wówczas częściej występowali przywódcy partii), sprawowało najwyższą władzę, kontrolując politykę wewnętrzną i zewnętrzną, ogłaszając wojnę, decydując o pokoju, wybierając urzędników, wysłuchując przygotowanych przez nich sprawozdań i nadzorując ich, a także przygotowując dekryty. W praktyce, choć uczestnictwo w sprawowaniu władzy nie polegało na udziale w niej wszystkich równocześnie, to zarówno

„jakościowa”, lecz ustrój inny niż ona i odmienny niż oligarchia. Współcześni autorzy nie wspominają już o *politei*, z którą w starożytności skojarzono republikę obejmującą w Rzymie nie dwie, lecz trzy „nici”, znajdując w niej – obok oligarchii forującej bogatych, czyli patrycjuszy, oraz demokracji forującej ubogich, plebejuszy – także „nić monarchiczną”. Gdy z czasem „moment” monarchiczny stracił znaczenie, a na miejsce „absolutyzmu monarchów” wkroczył „absolutyzm demokratyczny”, gdy pełnię władzy przejął lud-naród, pewna całość społeczna, która wchłonęła również króla, czyniąc go ledwie swym „woźnicą”, znów wydobywane są tylko dwa elementy – „arystokracja” (lub raczej oligarchia) i dążąca do osłabienia jej pozycji „demokratyczna reszta”, nastawiona nie na umacnianie najbogatszych, lecz na zrównywanie¹³, nie na proces wytwarzania dóbr, lecz na zwiększanie udziału w zasobach publicznych możliwie wielu.

Niekiedy zwraca się uwagę nie tylko na kluczowe znaczenie prymatu „ekonomii” nad „polityką”, ale także na utrzymywanie się demokracji liberalnej dzięki temu, że oligarchia nie jest znoszona przez demokrację, że zasobniejsi nie są sprowadzani do pozycji ubogich i że nie rezygnują z wytwarzania dóbr, mnożenia bogactw, którymi dzielą się z „resztą”. Pojawiają się bowiem głosy, że demokracja traci liberalne dookreślenie, gdy rządzący uwzględniają

system licznej reprezentacji, jak i częsta zmiana urzędników w wyniku wyborów (lub w drodze losowania) zapewniały faktyczne uczestnictwo w sprawowaniu władzy każdemu obywatelowi. Obok *isotimii*, oznaczającej równe prawo do zajmowania stanowisk publicznych, fundamentami demokracji antycznej były *isonomia* (równość wobec prawa) i *isegoria* (wolność słowa, równe prawo do zabierania głosu przed sądami i zgromadzeniem ludowym). Zob. M. Kuniński, *Demokracja*, s. 119–120.

¹³ Napięcie to eksponuje choćby Jacques Rancière, gdy mówi, że współcześnie *inteligenci dominującego nurtu* [...] o wszystkie nieszczęścia ludzkości oskarżają pojedyncze zło zwane demokracją. Autor ten, powołując się na Raymonda Arona, uznanego za teoretyka *opozycji między demokracją i totalitaryzmem*, przyjmuje, że *nie da się wymyślić ustroju, który w jakimś sensie nie byłby oligarchiczny*, by wreszcie orzec, że w tym przez siebie analizowanym *oligarchia daje demokracji więcej lub mniej miejsca*, jakby oba rozwiązania mieściły się w nim i w jego ramach „konkurowały” ze sobą, „przepychały się” lub raczej były „przepychane” zapewne przez tych, którzy korzystają z oligarchii, i tych, którzy korzystają z antyoligarchicznej demokracji. Zamiast terminów „oligarchia” i „demokracja”, zaczerpniętych ze „słownika Arystotelesa”, Rancière mógłby mówić o liberalizmie w bliskim greckiemu filozofowi skojarzeniu z bogatymi, czyli z oligarchiami, i o demokracji w takżemu bliskim skojarzeniu z ubogimi. Gdyby to czynił, uznałby *istnienie systemu przedstawicielskiego za kluczowe kryterium nie demokracji jako nietrwałego kompromisu czy rezultatu zderzenia przeciwstawnych sił*, lecz demokracji liberalnej (J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 88–89).

głównie potrzebujących, zgłaszających roszczenia, żądających większych udziałów jako większościowa grupa elektorów. Ostrzega się, że „moment” liberalny może zaniknąć, gdy demokracja będzie realizować „sprawiedliwość społeczną”, której spełnienia oczekują socjaliści 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 (z którą dopiero w nowożytności skojarzono „moment” liberalny) a demokracją. Jeśli bowiem „moment” demokratyczny wiąże się z dążeniem nie tylko do równego podziału, ale także do społecznej spójności, zatem z *dążeniami horyzontalnymi*, z kolei „moment” liberalny łączy się z *pędem w górę*, ze *spontaniznością i wybitnością*, to wykracza się poza „horyzont majątku” – idzie teraz o „więcej”, o napięcie między jednorodnością i pluralnością. Nie chodzi już o możliwość równego partycypowania w zasobach wspólnych, lecz o możliwość realizowania się postulatywnie przez każdą z jednostek na różnych polach, o jej spełnianie się kosztem tego, co wspólne, choćby wspólnej kultury. Gdy powiada się z jednej strony, że demokracja *wyказuje małe zrozumienie dla „pluralizmu”*, bo uwypukla nie tyle jednostkę, ile społeczeństwo jako całość, być może nawet homogeniczną, z drugiej zaś orzeka się, że liberalizm czyni ją właśnie punktem oparcia¹⁴, bo kładzie akcent na prawa i wolności każdej jednostki, to zapowiada się, że całość, czyli społeczeństwo, winna takie prawa i wolności honorować, a nawet pomagać każdej jednostce w ich realizacji, nawet kosztem swej spójności. W ten sposób schodzi się z pola dystrybucji dóbr materialnych, wkracza zaś w obszar różnic kulturowych; odchodzi od refleksji o „polityce dystrybucji”, by podjąć refleksję na temat „polityki kultur”, ich wielości i różnorodności znajdowanej wewnątrz tego, co stanowi jedność i całość, *demos*, być może również odnosi się do utraty kryteriów ich wartościowania, orzekania, która z nich chroni, a która neguje liberalny walor demokracji. To, co ongiś dominowało w demokracjach liberalnych, a co znał już Arystoteles, to refleksja o dystrybucji. Ustępuje ona pola refleksji o tożsamości, która ma być budowana przez każdą jednostkę wyjętą z otaczającej ją zbiorowości, pierwszą wobec znanych jej wzorców postępowania, przynoszących wspólne jej członkom reguły, przyjmowane przez nich w procesie socjalizacji. To sprawia, że wzorce właściwe

¹⁴ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 471.

danemu społeczeństwu stają się lub mogą się stać krytycznymi dla realizującej swoje prawa i wolności jednostki, czego doświadczamy w sporach, w których często podnosi się tezę o „zniewalającej” mocy kultury „narzucającej się” lub nawet „narzucanej” przez zbiorowość jednostkom mimo ich praw lub wolności ekspresji własnej subiektywności, partykularności czy podmiotowości. Demokracja liberalna jako zbiór wzorców jakościowych bywała kontestowana przez ubogich, z kolei demokracja liberalna jako zbiór wzorców kultury zachodniej jest coraz częściej krytykowana przez przedstawicieli innych kultur, nieuczestniczących wcześniej w doświadczeniu „demokratyczno-liberalnego świata zachodniego”. Najistotniejsze wydaje się jednak to, że zasady, na których wzniesiona jest demokracja liberalna jako zarówno jakościowa (uwzględniająca „moment arystokratyczny”, najczęściej oligarchiczny), jak i zachodnia (zbudowana w oparciu o kulturę kształtującą się w długim okresie), nie znają „etyki państwowej” (używając terminu Carla Schmitta) lub przestają ją znać, znają natomiast grę o kontrolę nad *instrumentalną maszynerią*, zwaną państwem, toczoną przez różne grupy, coraz wyraźniej identyfikujące się nie jako wyznaniowe, klasy czy nawet narody, lecz jako kultury, grupy odwołujące się do niespójnych z innymi tożsamości zbiorowych¹⁵.

W proponowanych dociekaniach nie zapowiadamy odsłonięcia wszystkich stron tych sporów czy źródeł wszelkich napięć; pragniemy jedynie przedstawić źródła i wymiary toczących się kiedyś i dzisiaj debat, pokazać, że oceny demokracji liberalnej realizowanej w danej zbiorowości mogą być używane w debacie przekraczającej jej granice, dotyczącej jej wzorców oglądanych z perspektywy innej kultury niż ta, w której debata jest prowadzona. Spostrzeżenie to staje się ważne (w związku z odejściem od uniwersalistycznego projektu na rzecz projektu właściwego „zachodniej kulturze liberalnej” lub kulturze „liberalnego Zachodu”) dla dyskusji toczonych w społeczeństwach zachodnich, coraz bardziej wielokulturowych, uwzględniających perspektywy właściwe przedstawicielom innych kultur niż jakoby homogeniczna

¹⁵ *Liberalizm próbuje – używając kategorii Schmitta* (bliskiego dzisiaj wielu „lewicowym” autorom, których wspominąć będziemy głównie w szkicu szóstym) – „zrelatywizować” państwo, ograniczyć aktywną część jego działania do tego, co pozostanie, gdy „pozbawi się” je wszelkich „treści” [scalających zbiorowość]. Państwo zostaje wtedy utożsamione z *instrumentalną maszynerią*, której kontrola jest przedmiotem sporu pomiędzy grupami walczącymi o władzę (D. Dyzenhaus, *Przywrócić wiarę w państwo*, przeł. T. Leśniak [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, Warszawa 2011, s. 101).

kultura zachodnia¹⁶, która wypracowała to, co zwiemy demokracją liberalną. W dyskusjach tych wybrzmiewa już nie tyle „wertikalność” wolnościowego liberalizmu zapowiadającego „pęd w górę”, która zestawiana bywa z „horyzontalnością” demokracji proklamującej równość podziału czy raczej społeczną spójność, ile problem wynikający z istnienia stanowisk odwołujących się także do racji religijnych, od których miała być wolna sfera publiczna zachodniej demokracji liberalnej. Pojawiają się w nich już nie tylko wymiary dystrybucji materialnych zasobów wspólnych oraz pluralności postaw, ale także pytania o zasadność „radykalnej separacji” wyrzucającej poza sferę publiczną próby uzasadniania roszczeń racjami opieranymi na przeświadczeniach religijnych. To jednak sprawia, że problematyczne staje się też odwrócenie w demokracji „do góry nogami” oryginalnego związku wyznaczonego przez liberalizm między jednostką a społeczeństwem, wskazującego, że całość kształtuje tylko pewne reguły, niedotykające wszystkich sfer funkcjonowania jednostek kulturowo różnych, w przeciwnym bowiem razie neguje się „moment” liberalny¹⁷. Problemатyczne staje się też kontestowanie treści właściwych temu społeczeństwu lub tej całości, dyskutowanie o kojarzeniu „momentu” liberalnego z „oligarchizacją” usuwającą wymiar demokratyczny jako „populistyczny”, kładący akcent raczej na całość i jej tożsamość niż na jednostki ją tworzące. Dyskutuje się zatem nad oboma wymiarami w związku z zarówno relacją praw podmiotowych do prawa przedmiotowego, jak i z tezą, że prawo przedmiotowe jest wolne od uzasadnień religijnych.

Diagnozowane zagrożenia dla demokracji liberalnej, które postaramy się przedstawić, obejmują kwestię kojarzenia liberalizmu z kapitalizmem, który ma zagrażać równości demokratycznej, a także daleko bardziej zajmujące zagadnie wielokulturowości, naruszającej „spójność zbiorowości” jakoby

¹⁶ Zob. w związku z tym artykuł Arenda Lijpharta o funkcjonowaniu demokracji w społeczeństwach o głębokich podziałach kulturowych, zawierający zestaw rekomendacji odnoszących się do optymalizacji konstytucji i praktyki politycznej, zwłaszcza w „młodych demokracjach”; rekomendacje te zawierają propozycje instytucjonalne, które mają zapewnić udział mniejszości we władzy i ich „grupowe autonomię” (A. Lijphart, *Constitutional Design for Divided Societies*, „Journal of Democracy” 2004, vol. 15, nr 2, s. 96–109).

¹⁷ Carl Schmitt zwracał uwagę nie tyle na napięcie między *liberalną, świadomą jednostką a demokratyczną jednorodnością*, ile na *zasadniczą, głęboką sprzeczność*, której nie da się przezwyciężyć. Orzekł zarazem, że w demokracji masowej nie da się uzasadnić istnienia instytucji [parlamentu], której istota polega na dyskusji niezależnych przedstawicieli (C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu* [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków 2000, s. 130, 132).

(względnie) homogenicznej, oraz najbardziej interesujący problem normatywnego kontekstu, który mógłby określać wybory woli „demokratycznego suwerena”. To znaki sporów wiodących ku rozważaniu „uniwersalnej racjonalności” w zestawieniu z „relatywizmem” eksponującym odmienności kulturowe lub różnorodność „hierarchii wartości” grup bądź jednostek; dyskusji prowadzących ku refleksji o reprezentacji oraz jej zakłócaniu skutkiem dominacji partii politycznych w demokracji liberalnej, a także ku dociekaniom o przyczynach zaniku jej liberalnego znamienia, zatracania przez demokrację tego „momentu” odróżniającego ją od innych jej „rodzajów”, zwłaszcza od „demokracji nieliberalnych” albo przemieniania się jej w taką właśnie, czyli „nieliberalną”¹⁸. Dla jednych demokracja liberalna znalazła się w stanie kryzysu, bo nie chroni już wspólnego dziedzictwa, być może niosącego członkom homogenicznej jakoby całości tę samą racjonalność czy rozumność, choćby uzasadniającą zakaz legalizacji pewnych zachowań, lecz prowadzi do jej rozczłonkowania i poddania wykorzenionych jednostek dominacji oligarchów pieniądza oraz przywódców wiodących partii. Dla innych znalazła się w tym stanie, bo zbyt mocno eksponuje homogeniczność, degraduje *człowieka do roli żywego instrumentu* zbiorowości, jakby ta miała „wspólną treść”, i to „mocną”, przestaje zaś szanować wynikającą z *dyscypliny wolnego społeczeństwa nienaruszalność wszystkich jednostek jako podstawę społecznego zobowiązania*¹⁹. Taki sąd pojawia się często w ocenach „populizmu”, jaki możemy znaleźć w niektórych państwach środkowej Europy (i nie tylko w nich²⁰), gdzie ma się już realizować „demokracja nieliberalna”²¹.

¹⁸ Warto na tym etapie odnotować symptomy rezygnacji liberalizmu z jego oświeceniowej pretensji do pewności moralnej kojarzonej bądź to z prawem natury czy też rozumu Locke’a, bądź to z koncepcją zmysłu moralnego szkockich filozofów, być może pod wpływem krytyk m.in. Friedricha Nietzschego i jego następców (zob. choćby S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2009; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996).

¹⁹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 471, z powołaniem na wywody Guida de Ruggiero i Waltera Lippmanna.

²⁰ Zob. choćby J. Zielonka, *Kontrrewolucja. Liberalna Europa w odwrocie*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2018.

²¹ Przywołajmy po raz kolejny spostrzeżenia Antoszewskiego, który wiąże demokrację nieliberalną z problematyzowaniem elementów składających się na *komponent liberalny* zajmującego nas złożenia, takich jak *ochrona wolności i praw obywatelskich, uznanie praw mniejszości, idea rządów prawa, instytucje antywiększościowe* bądź też *akceptacja pluralizmu*. Dostrzega on, że *przywódcy polityczni odwołujący się do koncepcji demokracji nieliberalnej nie postulują wprost odrzucenia*

Dostrzeżmy jednak już teraz, że kryzys dotyka nie tylko te państwa, a jego symptomy mogą mieć walor bardziej ogólny, niż zwykliśmy sądzić, skoro niekiedy wskazuje się, że w demokracji liberalnej nie chodzi już o zróżnicowanie jednostek, lecz o zróżnicowanie grup, w których jednostki są zakorzenione i z których wywodzą swą tożsamość. Wystarczy przecież przypomnieć po raz kolejny uogólnienia formułowane przez Schmitta między wojnami światowym, by dostrzec „strukturalne”, jeśli nie „istotowe”, napięcia czy sprzeczności między oboma „momentami” zajmującego nas złożenia. Pierwszy z nich, czyli demokracja, zakłada z konieczności homogeniczność i wiąże się z *wykluczeniem* elementów heterogenicznych, drugi zaś – liberalizm – charakteryzuje nie tylko *wiara w parlamentaryzm, w rządzenie przez dyskusję*, ale także konflikt sprzecznych interesów dzielących aktorów, zatem współwystępowanie zróżnicowanych graczy²².

tych elementów. Nie negują rządów prawa, nie nawołują do łamania praw obywatelskich, nie dążą do likwidacji instytucji antywiększościowych. Proponują w zamian reinterpretację reguł gry politycznej, która prowadzi do ich zasadniczej zmiany. Obejmuje ona redefinicję podstawowych zasad składających się na tradycyjne rozumienie demokracji (suwerenność narodu, reprezentacja, podział władzy) czy też szczególne cechy demokracji liberalnej (rządy prawa, ochrona mniejszości), ustanowienie na nowo ich hierarchii oraz modyfikację wzorców zachowań politycznych w sposób umożliwiający pozbycie się liberalnego gorsetu (A. Antoszewski, Demokracja nieliberalna jako projekt polityczny, s. 53 oraz wywód dotyczący takich redefinicji).

²² C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, s. 123, 129. Zrywając więź między demokracją a parlamentaryzmem uznanym za „instytucję liberalną”, a nie demokratyczną, Schmitt krytykował (podobnie jak wielu polskich myślicieli, również międzywojennych) współczesny parlamentaryzm także z innych względów. Zauważał bowiem, że *partie polityczne [...] nie reprezentują ścierających się ze sobą poglądów*, czego zapewne oczekują liberałowie eksploatujący pluralizm poglądów i potrzebę dyskusji na argumenty, *lecz są w praktyce grupami wpływu zorganizowanymi wokół społecznych i gospodarczych interesów. Zawierają ze sobą praktyczne kompromisy i koalicje, kierując się własnym interesem i rozważając nowe możliwości poszerzenia sfer wpływu. Poparcie mas zdobywają dzięki aparatowi propagandy, który odwołuje się przede wszystkim do konkretnych, namacalnych interesów i emocji. Argumenty, charakteryzujące prawdziwą dyskusję, zanikają zastąpione kulturą negocjacji oraz celową kalkulacją interesów i szans poszerzenia zakresu władzy [...]*. Nie tylko te uwagi są wciąż aktualne w demokracji liberalnej naszych czasów, chociażby wobec „partii populistycznych”, ale także inne, jak ta oto: *partiom politycznym wcale nie chodzi o to, by przekonać oponentów o słuszności i prawdziwości głoszonych przez nie poglądów, lecz o zdobycie poparcia większości, dzięki której można sprawować władzę* (tamże, s. 120–121). Uwagi te odgrywają istotną rolę zwłaszcza w przypadku rozważań przedstawianych w szkicu szóstym.

2.

Na początku omówimy „moment” demokracji, fundujący interesujące nas złożenie, by „w pierwszym przybliżeniu”, które zawdzięczamy starożytnym Grekom (jak Arystoteles) i Rzymianom (jak Ciceron), zdać relację z zasadniczego wiążącego się z nią kłopotu. Sięgnijmy po opinie dwóch myślicieli, by wraz z nimi pokazać nie tylko to, że już dla nich demokracja to nazwa ustroju, w ramach którego działa zbiorowość określana mianem „ludu” lub „narodu” (pojmowanego raczej politycznie niż etnicznie, stanowiącego bardziej „wspólnotę polityczną” niż homogeniczną całość zakorzenioną w doświadczeniu „przodków”, wspólnej, kształtującej się w długim okresie kulturze, odmiennej od innych kultur czy podobnie ujmowanych wspólnot²³), ale także to, że całość ta wydaje się zwierchnikiem legitymizującym swoje organy. Teza ta ma kluczowe znaczenie dla dziejów kształtowania się namysłu, który z czasem został skojarzony z demokracją uznawaną jakże często za niedoskonałą przeciwieństwo, lecz jednak najlepszy z możliwych ustrojów, uchylający dominację konkretnej osoby na rzecz dominacji całości nad nią samą. Być może lud – całość – będzie zrazu dzierżył monopol prawodawczy, egzekwował prawo i wyrokował, czy zostało ono naruszone. Być może będzie on również dzierżył monopol w zakresie stosowania przemocy przemienianej w przymus uzasadniony przez pochodzące od niego prawo, czyli samolegitymizował jego stosowanie. Być może będzie on dzierżył pełnię „władztwa przedmiotowego” niczym „podmiot zbiorowy”, od którego mogą ewentualnie wywodzić legitymację jego przedstawiciele (czy reprezentanci) ustanawiający za niego normy prawne, zarządzający na tej podstawie zbiorowością w ramach wyznaczanych przez te zasady, a wreszcie orzekający. Taka konstrukcja, wciąż często przywoływana w rozważaniach o demokracji, rodzi do dzisiaj problemy wynikające nie tylko z potrzeby wskazania mechanizmu, w oparciu o który udzielana jest legitymacja piastunom poszczególnych organów, ale także z ewentualnych ograniczeń normatywnych wiążących prawodawcę, czyli lud lub jego przedstawicieli. Konieczne wydaje się przeto omówienie (choćby pobieżne) „wymiaru instytucjonalnego” jako dopełniającego istotniejszy „wymiar normatywny”. Nie będziemy jednak

²³ Stwierdzenie to jest jednak problematyczne, jeśli zważymy, że i Grecy, i Rzymianie rozprawiali o sobie jako nosicielach kultury zestawianej z „barbarzyńskim” otoczeniem.

podejmowali refleksji zajmującej badaczy systemów politycznych, lecz – zaznaczając wspomniane problemy – ukażemy dwa sposoby pojmowania ludu, wyrastające ze (starszej) tradycji, zwanej republikańską, i z tradycji znacznie od niej młodszej, zwanej liberalną. Dotkniemy obu wymiarów, bo dopełnienie „liberalna” odsyła do analizy demokracji w związku z każdym z nich. „Wymiar instytucjonalny” ujawnia nade wszystko relację podmiotu władzy w demokracji do jej wykonawców, a także „mechanizmy” władzy, ewentualnie podzielonej, sprawowanej za lud legitymizujący ją sprawujących, lecz także w jego imieniu. Z kolei „wymiar normatywny” ujawnia granice, których legislatura nie powinna przekraczać; w zajmującym nas złożeniu zdają się one oddzielać uprawnienia czy prawa przysługujące obywatelom od sfery podlegającej normowaniu przez legislatora, niezależnie od tego, czy będzie nim cały lud, czy jego większość albo poszczególne organy.

O pojmowaniu demokracji przez starożytnych autorów wspomnimy w pierwszym szkicu, by zarysować kluczowy dla „wymiaru normatywnego” problem powiązania ustroju, także tego, który zwie się demokracją, z prawem pojmowanym nie jako następstwo uchwał ludu, lecz jako zespół norm wiążących także lud jako prawodawcę. Już w pierwszym szkicu dostrzeżemy to, co wydaje się niezwykle istotnym problemem również dla pojmowania demokracji liberalnej, a co bardziej lub mniej wyraźnie zestawiali starożytni autorzy, ukazując, że „rzeczpospolita” złożona jest z dwóch części, bogatych i biednych, a demokracja stanowi nazwę ustroju, który w istocie wyklucza pierwszych, promuje zaś drugich jako bardziej licznych. W ich mniemaniu większa liczba nie uzasadnia jednak negowania prawa przez ubogich. Jeśli bowiem większość wywodzi je wyłącznie ze swoich uchwał, to podważa ustrojowy walor demokracji. Analizę dociekań Arystotelesa i Cyncerona – obu zaliczanych do tradycji republikańskiej, krytycznych wobec demokracji jako ustroju lub nazwy tego, co przestaje już nim być – dopełnimy w kolejnych szkicach rozważaniami o podejściach późniejszych, wpływających na refleksję o demokracji liberalnej. Przedstawimy pewne ujęcia średniowieczne i renesansowe, by unaocznic późniejsze napięcia między rozwiązaniami, które decydują o odróżnianiu przez część badaczy demokracji zwanej republikańską od tej określanej mianem liberalnej²⁴. Napięcia te wyznaczają tło

²⁴ Zapewne dzięki oddziaływaniu prac przedstawicieli tzw. szkoły z Cambridge (John G.A. Pocock, Quentin Skinner i ich współpracownicy), kontynuujących zmagania Johna Dunna i Herberta Butterfielda z lat 60. XX w., z dominującym podejściem wymagającym odczytywania „klasycznych prac”

dla kwestii nieobecności ograniczeń (poza ewentualnym „interese” całości lub większości) władzy sprawowanej dla siebie przez całość (o czym marzył choćby Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778) albo przez większość (co ujawni Arystoteles, a co stanie się ważnym elementem rozważań Emmanuela-Josepha Sieyès’a, 1748–1832). Ograniczenia, które uznawane są za istotowe dla demokracji o liberalnym dopełnieniu, kojarzonej z ludem jako całością albo jego większością, wskażą twórcy pierwszych projektów liberalnych z XVII w., zwłaszcza John Locke (1632–1704), który wspierał się na koncepcjach zyskujących w jego czasach popularność, mających jednostkę za niezakorzoną – wbrew otaczającemu światu znajdującemu hierarchie społeczne oraz różnice kulturowe i religijne – w żadnej grupie, za pierwszą wobec nich, a także względem „struktury politycznej” określanej już mianem „państwa”. Choć Locke opierał się na empirystycznym projekcie epistemologicznym, wspominając i o tym, że podmiot poznający jest zrazu „czystą tablicą” i tworzy nazwy (idee proste) dla wrażeń uchwytywanych przez zmysły, następnie zaś tworzy idee złożone, jakby kreował swój język nie tylko „subiektywnie”, ale i w odniesieniu do tego tylko, czego doświadcza zmysłami, to – paradoksalnie – przejął on w projekcie politycznym elementy ujęcia wypracowanego przez Kartezjusza (1596–1650), choć porzucił wspominaną przez niego „moralność tymczasową”, by wywieść z umysłu każdej jednostki ten sam (nader ograniczony) ład normatywny i odnaleźć w nim jedną normę prawa natury lub prawa rozumu. Kluczowe jest jednak to, że Locke wyposaży taki „przedspołeczny” i „przedkulturowy”, a nade wszystko „przedpolityczny” podmiot w uprawnienia przyrodzone, przypisze mu możliwości, które „sztuczna zbiorowość”, powstająca na mocy umowy ustanawiającej „społeczeństwo cywilne”, winna chronić, umacniając je przez siebie stanowionym prawem (ledwie interpretującym znaną każdemu jej członkowi normę prawa natury lub prawa rozumu) jako uprawnienia, możliwości nienaruszalne. Za sprawą tego angielskiego filozofa pojawi się rozwiązanie, które nie tylko wskaże uprawnienia jednostek jako pierwsze wobec normy znanej umysłowi każdego

dla zachodniej refleksji politycznej z pominięciem ich „wielorakich kontekstów”, popularne stały się rozważania o tradycji republikańskiej, zwanej „atlantycką” dla podkreślenia wspólnego dziedzictwa całego „świata zachodniego”, uwzględniającego dokonania Europejczyków i północnych Amerykanów. Niekiedy powiada się, że tradycję tę należy zestawiać krytycznie z tradycją liberalną, jakoby charakteryzującą myślenie polityczne po obu stronach Atlantyku od kilku stuleci. Kiedy indziej wskazuje się, że obie tradycje przeplatały się, a teza o ich wykluczaniu się przerysowuje istniejące między nimi napięcie.

człowieka i względem dalszych, licznych „norm społecznych”, ale także ustali postulatycznie nienaruszalne granice swobody prawodawcy.

Locke nawiązał w pewnym zakresie do ujęć wspomnianych przez nas dwóch myślicieli starożytnych, Arystotelesa i Cyserona, podobnie jak oni zapowiadając, że istnieje ład prawny umożliwiający współżycie jednostek. Nie ograniczał się jednak do konwencji ani „uchwał ludu”, lecz odwoływał się do normy prawa rozumu lub prawa natury znanej każdej jednostce już przed zawarciem umowy konstytuującej bezstronne „społeczeństwo cywilne”. Jego i ich ujęcia eksponują osobliwy „wątek uniwersalistyczny”, który odnajdujemy też u często dzisiaj przywoływanego w dyskusjach o demokracji Hansa Kelsena (1881–1973). Twórca normatywizmu prawniczego odwoływał się częściej do ujęcia Locke’a niż do koncepcji Arystotelesa i Cyserona. Także dla wspomnianego austriackiego filozofa jedność społeczną formują świadomie jednostki, a nie wyrasta ona z naturalnej skłonności mającej powodować każdym człowiekiem. Odwołanie do kontraktualnego rozwiązania zyskującego znaczenie w nowożytności nie uchyliło jednak zainteresowania istnieniem „jakiegoś ładu normatywnego” jako pierwszego wobec jednostek, konstytuującego nawet taką „jedność społeczną”. Kelsen przyjmował wszak, że państwo, jak nazywał „jedność społeczną”, to specyficzny związek jednostek określany przez ład regulujący ich wzajemne zachowania, konstytuujący je wręcz jako porządek prawny. W jego ujęciu państwo nie ustanawiało tego ładu, lecz stawało się nim jako porządkiem prawnym. Jest ono właśnie nim, a nie zespołem instytucji przekraczającym lub dopełniającym „ciało społeczne” – to teza, która rozślawiła Kelsena wśród współczesnych nam konstytucjonalistów²⁵. Skoro system norm prawnych wręcz konstytuuje wspólnotę polityczną, określaną mianem „państwo”, lub jest nawet nim samym, to przed jego pojawieniem się wspólnota taka, państwo, nie istniała

²⁵ Konstytucjonalisci często wspominają o ograniczeniach i rozproszeniu w odmiennych kierunkach czy na różnych poziomach władzy, o prawach podmiotowych, których wola władających nie powinna naruszać itd. Wszystkie ich analizy są niezwykle istotne, rzecz w tym jednak, że historycy myśli politycznej, nawet je znając, dostrzegają potrzebę ich dopełnienia przez namysł dotyczący w szczególności choćby dwóch sensów terminu „konstytucjonalizm”, z których jeden odsyła do obowiązującego z woli różnie pojmowanego prawodawcy systemu prawnego, a drugi do „porządku normatywnego” poprzedzającego tę wolę i ukształtowany przez nią system. Zob. szerzej B. Szlachta, *Konstytucjonalizm* [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, t. III, Warszawa 2007, s. 378–389.

ani istnieć nie mogła²⁶. Jego istnienie warunkowane jest przez porządek prawny albo – jak mawia się częściej – przez „wolę państwa”, antropomorficzne określenie idealnego porządku społecznego wyrażającego się

²⁶ Kelsen, który sympatyzował z socjaldemokratami, analizował w „czystej teorii prawa” (*Reine Rechtslehre*) prawo pozytywne, abstrahując od „pozaprawnych” kategorii i kryteriów, przy użyciu których niekiedy je wartościowano. Jego teoria zestawiana bywa z ujęciem zwanym „jurisprudencją analityczną”, wypracowanym przez Johna Austina (współpracującego z wyznającymi filozofię utylitarną liberałami połowy XIX w., szczególnie z Johnem Stuartem Millem), choć nie podzielał on tezy w nim zawartej, jakoby prawo stanowiło wyłącznie „regułę” ustaloną w „rozkazie suwerena”, jakoby powinność w nim określana miała wynikać z prostej eksplikacji woli suwerena. Krytykując Austina, Kelsen zwracał uwagę, że norma określana przez rozkaz suwerena obowiązuje, dopóki trwa jego wola, a przecież normy prawne są wiążące nawet wówczas, gdy taka „wola psychologiczna” ustała (ustawy uchwalane przez legislaturę, która ujawnia w nich swą „wolę prawodawczą”, nie są wtedy w istocie jej rozkazami, skoro obowiązują nawet po śmierci wszystkich członków ciała prawodawczego, które ją ustanowiło, a zatem wówczas, gdy treść ustawy nie stanowi już czyjejkolwiek woli, a w każdym razie woli nikogo, kto jest kompetentny do jej wyrażenia). Choć „akt woli” okazuje się konieczny dla tworzenia prawa, to ustawy, mające ostatecznie inne uzasadnienie niż akt dokonywany choćby przez większość ciała prawodawczego, wiążą zarówno mniejszości tych ciał sprzeciwiających się ich uchwaleniu, jak i wszystkich ich adresatów, niezależnie od trwania tego aktu. Abstrahując od rozkazu suwerena jako elementu rzeczywistości, od trwania „woli psychologicznej prawodawcy” jako podstawy obowiązywania norm prawnych i od faktycznej skuteczności prawa (interesującej zwolenników jurisprudencji zorientowanej socjologicznie), wskazywał, że podstawę norm prawnych wyznaczać musi inna norma prawna. Choć normy zyskują walor prawny z woli organu je stanowiącego, to jego kompetencja musi przecież opierać się na „normie upoważniającej go do normodawstwa”, zakładanej jako ostatnia i najwyższa, nieustanawiana już przez żaden „autorytet” (przez żadną „instancję władczą”). Taka „norma najwyższa” albo podstawowa (*Grundnorm*), o której podstawę normatywną nie można pytać, stanowić ma ostateczne źródło obowiązywania pozostałych norm składających się na system lub porządek normatywny, na zhierarchizowaną całość o walorze autonomicznym. W „planie praktycznym” normę podstawową miała jednak określać konstytucja oparta o zwyczaj lub ustanowiona, uchwalona lub okrojowana przez jakiś organ – „autorytet”. By uporać się z tym problemem, Kelsen rozróżniał dwa rodzaje systemów normatywnych określających relacje między normami – statyczny i dynamiczny. W pierwszym z treści normy wyższej miała być dedukowana treść normy niższej, w drugim zaś norma wyższa miała określać kompetencję normodawczą dla jakiegoś organu do wydania normy niższego rzędu. W systemie statycznym norma podstawowa miała obowiązywać z racji oczywistości i największej wartości dla rozumu praktycznego, z kolei w systemie dynamicznym podstawę jej obowiązywania wyznaczał akt ustanowienia przez kompetentny organ. Normotwórczą kompetencję organu, który wskazywał konkretną treść norm konstytucyjnych, wyznaczała zatem „czysto pomyślana” norma podstawowa jako „transcendentalno-logiczny” warunek istnienia i obowiązywania statycznego i każdego konkretnego dynamicznego systemu normatywnego. Nie miało przy tym znaczenia, czy konstytucja i oparty na niej porządek prawny, mające za podstawę „czysto pomyślaną” normę najwyższą, są sprawiedliwe i czy faktycznie gwarantują stan względnie pokoju społecznego; w założeniu normy podstawowej nie była bowiem stwierdzana żadna jej wartość poza oczywistością dla rozumu praktycznego. Szukając „czystych” powinności prawnych, Kelsen – podobnie

w mnóstwie aktów indywidualnych i decydującego o ich treści. Choć Kelsen twierdził, że państwo to działająca przez swe organy osoba prawna prawa publicznego (jako podmiot suwerenności) i prywatnego (jako skarb państwa),

jak pozytywiści i twórca jurysprudencki analitycznej – uchylał pytanie o istotę sprawiedliwości materialnej, z którą wiązano często kryteria wartościowania systemu prawnego, znajduwane niejako na zewnątrz niego; redukcja ta dotyczyła także istnienia prawa naturalnego. Wbrew stronnikom klasycznych jego uzasadnień, opierających powinności na rozpoznaniu skłonności przyrodzonych (dążeń lub inklinacji naturalnych) wpisanych we właściwą człowiekowi naturę gatunkową (formę, istotę gatunkową), ułatwiających każdej ludzkiej jednostce dążenie do celu gatunkowego, oraz otoczeniu ich „ochroną normatywną” przez rozum/wolę człowieka, przywołany myśliciel negował nie tylko celowościową naturę rzeczywistości niepełnej i niewystarczającej, ale także zasadność opierania lub wywodzenia powinności z rozpoznanej treści bytu, ograniczając się w istocie do ustalenia formalnych warunków systemu prawnego. Zrywając związek między dobrem a rzeczywistością (naturą), nie dostrzegał w bycie ludzkim ani skłonności kojarzonych z dobrem właściwym wszystkim przedstawicielom ludzkiego gatunku, ani nie czynił realizacji „publicznego dobra” czy „interesu” (albo i „użyteczności wspólnotowej”) obiektywnym celem poczynać podejmowanych przez prawodawcę. Zaznaczając sprzeciw polskich zwolenników tradycji prawno-naturalnej (jak Czesław Martyniak czy Ignacy Czuma) wobec takiego projektu, dopowiadamy, że wbrew ustaleniom Kelsena, wedle którego z immanentnego punktu widzenia danego systemu nie jest logicznie możliwe uznanie mocy obowiązującej jakiegokolwiek innego systemu poza systemem norm pozytywnych, zwolennicy koncepcji prawa naturalnego wywodzonej od św. Tomasza z Akwinu przekonywali, że prawo naturalne to nie zbiór pustych formuł wypełnianych treścią przez prawo pozytywne, lecz zestaw norm chroniących dobro obiektywne, niezależne od nastawień czy poglądów człowieka. Krytycy, tacy jak Martyniak, zarzucali Kelsenowi niedostateczne odróżnianie prawa w ogóle i konkretnego systemu prawnego mającego wartość względną, mogącego posiadać dodatnią lub ujemną wartość moralną. Wskazywali przy tym, że łatwo przechodził on od abstrakcyjnego pojęcia do konkretnego zjawiska, przenosił konkretne prawo pozytywne w dziedzinę oderwanych pojęć, czynił zeń rodzaj prawa w sobie, niemającego kontaktu z ludźmi ani z „wartościami politycznymi i moralnymi”, wreszcie przypisywał cechy prawa w ogóle konkretnemu systemowi. Co więcej, podnosili oni, że nie uważając prawa pozytywnego za zespół faktów z dziedziny rzeczywistości, lecz jedynie za system normatywny (zespół norm o mocy obowiązującej, ustanawiających pewną powinność), i czyniąc podstawą tego systemu, a zarazem granicą dociekań czystej teorii prawa, nie w pełni określoną i pozbawioną dostatecznego uzasadnienia mocy obowiązującej normę podstawową, naśladował on ujęcie imperatywu kategorycznego (zobowiązania bezwzględnego) zaproponowane przez Immanuela Kanta, uznając tę normę za metapozytywny i (w hipotezie rozdziału rzeczywistości i powinności) dowolny postulat. Kelsen miał popełniać wręcz błąd logiczny. To, co chciał uzasadnić (moc obowiązująca normy podstawowej), stanowić miało podstawę obowiązującego systemu prawnego, w następstwie czego jego koncepcje wyboru normy podstawowej przeczyły przyjętemu za podstawę rozdziałowi powinności od rzeczywistości (skoro, przekraczając granicę sfery powinności, jął wyjaśniać faktyczne jej przejawy, docierając do tezy, że podstawą mocy obowiązującej prawa jest siła większości wprowadzającej normę podstawową w konstytucji). Zob. szerzej *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, wyb. B. Szlachta, Kraków 2001.

niewykonująca woli innych instytucji (kościółów czy innych państw) ani narodu jako całości (Schmitt rzekłby „my”), a jedynie własną, sankcjonując choćby (i czyniąc prawnymi) normy prawa zwyczajowego, to stronił od „antropomorfizującej” konstrukcji anonimowej osobowości państwa, jaka miałaby stanowić podstawę woli i osobowości zbiorowej, odrębnej od woli i osobowości jednostek. Jego zdaniem ujęcie to typowe dla niemieckich prawników broniących koncepcji państwa prawa lub państwa prawnego było właściwe ustrojom zarówno autokratycznym (w których podmiotem władzy jest osobowo uchwytny władca), jak i demokratycznym. W przypadku tych ostatnich państwo jest podmiotem władzy, a zasłona personifikacji ukrywa fakt panowania jednych nad innymi. W myśl tych założeń obywatele są wolni tylko jako członkowie państwa – to nie ich wolność zostaje zachowana, lecz wolność „osoby” państwa, jako że na miejsce wolności indywidualnej wkracza jako podstawowy postulat suwerenność narodu albo raczej wolne państwo. Demokracja „upartyjnia” państwo, uznając wolę zbiorową za wypadkową dążeń różnych stronnictw lub rezultat toczonych przez nie zmagających, ale także ich kompromisów. Kelsen nie negował jednak procedur demokratycznych regulujących proces stanowienia norm prawnych, żądał honorowania zasady proporcjonalności w wyborach do legislatury, wprowadzenia procedur ułatwiających zawieranie kompromisów politycznych i stosowania zasady bezwzględnej, niekwalifikowanej większości w głosowaniach parlamentarnych. Wskazywał jednak zarazem, że w interesie zachowania własnej istoty zasada demokratyczna musi się zatrzymać u progu stadium kształtowania woli państwowej, które się zwie egzekutywą, nie może znajdować przedłużenia w odniesieniu do sądownictwa i administracji. Skoro każdy akt wykonawczy ma podlegać jedynie zasadzie legalności, to partie polityczne nie mogą w ciałach przedstawicielskich wkraczać w sferę wykonywania ustaw, lecz winny się ograniczyć do aktywności prawodawczej. Domagając się samoograniczenia demokracji przez zasadę legalności²⁷,

²⁷ Podejmując ten wątek, który wydaje się kluczowy dla rozważań o demokracji liberalnej, daleko ważniejszy niż rozważanie dotyczące – zróżnicowanego przecież – ładu instytucjonalnego z nią kojarzonego, Kelsen podzielał zapewne podejście odnajdowane u liberałów, choćby przez Johna H. Hallowella. Pisał on, że skoro przyjmują oni, że jednostka przypisuje sobie lub raczej przypisuje się jej *absolutne i równe prawa*, których nie może naruszać żadna *działająca kapryśnie i arbitralnie władza osobista*, choćby króla, ale równie dobrze większości podobnych jej jednostek, tedy *może się podporządkować wyłącznie władzy prawa; tylko prawo może narzucać [jej] ograniczenia*. Tym samym liberalizm bronił wolności od wszelkich form kontroli społecznej z wyjątkiem prawa. „Wolność

Kelsen żądał uniezależnienia systemu biurokratycznego od ingerencji partii, a także rozbudowania sądownictwa administracyjnego i konstytucyjnego.

Przywołany austriacki filozof natrafiał jednak na problem wynikający nie tyle z unieważnienia podejścia prawno-naturalnego²⁸, bliskiego Arystotelesowi czy Cyzeronowi, a nawet Locke'owi uchodzącemu za twórcę rozwiązania wykorzystywanego w pojmowaniu liberalnego aspektu nowożytnej demokracji, bo chroniącego uprawnienia jednostek, których państwo nie może naruszać w aktywności legislacyjnej (choć w jego przypadku nie szło o prawo chroniące naturę gatunkową, jak u Greka, ale – bardziej „w duchu”

polega na niezależności od wszystkiego oprócz prawa” – powiadał w XVIII w. Wolter (J.H. Hallowell, Moralne podstawy demokracji, przeł. J. Marcinkowski, Warszawa 1993, s. 71). Ale, na co również zwraca uwagę Hallowell, a o czym często zapominają krytycy i apologety demokracji liberalnej, liberalizm spójny jest z dwiema samoistnymi i logicznie od siebie niezależnymi koncepcjami prawa. [...] Zgodnie z pierwszą z nich, prawo jest wyrazem indywidualnej woli i subiektywnych interesów. Wedle drugiej – wywodzącej się ze średniowiecza – jest ucieleśnieniem wiecznych prawd i wartości odkrywanych przez rozum. W pierwszym przypadku za prawem stoi ostatecznie tylko przymus, któremu jednostka zmuszona jest ulec. W drugim – zobowiązanie posłuszeństwa narzuca rozumowe rozpoznanie słuszności przepisów prawa. Ważność prawa zasadza się w pierwszym przypadku na tym, że narzuciła je kompetentna władza, dysponująca siłą przymusu, w drugim zaś – na treści, czyli na jego słuszności i sprawiedliwości. Podstawą ważności są z jednej strony kryteria formalne, z drugiej zaś – treść przepisów. Dopóki liberalizm, powiedzmy również: demokracja liberalna, utrzymuje obydwie pojęcia, zachowuje swój integralny charakter. Wraz jednak z formalizacją koncepcji liberalnych i stopniowym porzucaniem treściowej koncepcji prawa na rzecz koncepcji formalnej, odnajdowanej także u Kelsena, liberalizm zaczyna się degenerować i torować drogę swemu upadkowi. Czysto formalne ograniczenia nie są bowiem żadnymi ograniczeniami (tamże, s. 72).

²⁸ Kelly zwraca uwagę, że Kelsen w głębszej warstwie najwyraźniej inspirował się spostrzeżeniami Hume'a, który zwrócił uwagę na bezzasadność wyprowadzania wniosków dotyczących powinności z twierdzeń dotyczących bytu albo – inaczej – wywodzenia norm etycznych lub im podobnych ze zwykłych zaobserwowanych faktów. Było to częścią jego argumentacji, która ostatecznie – jak postrzegano to wówczas – obalała stanowisko prawnonaturalne. Kelsen zaproponował, by system prawny badać po prostu jako strukturę norm, innymi słowy jako strukturę twierdzeń dotyczących powinności, które w ramach własnych kategorii mogą być ważne i pouczające, bez względu na moralny charakter tych norm, a w istocie niezależnie od zewnętrznych wartości etycznych, społecznych, ekonomicznych lub politycznych. [...] [S]kutkiem doktryny Kelsena było zatarcie dystynkcji prawa prywatnego i prawa publicznego (jak również każdej innej pary kategorii prawnych określonych przez ich obszary funkcjonalne), a także państwa i prawa. Czymże bowiem jest państwo, jeśli nie zespołem norm? Każda z norm, które łącznie są równoznaczne ze wszystkim, co rozumiemy, mówiąc słowo „państwo”, jest twierdzeniem dotyczącym powinności w stopniu nie mniejszym ani nie większym niż jakakolwiek reguła w jakiegokolwiek innej części systemu prawnego; sprowadzone do tej minimalnej właściwości, wszystkie normy są tego samego typu (J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. A. Krzynówek i in., Kraków 2006, s. 383).

stoicyzmu Rzymianina – o rozumność wspólną wszystkim ludziom)²⁹, ile z potrzeby wytłumaczenia relacji między tym, co faktyczne, a tym, co normatywne. Skoro normę podstawową ma określać *zasadniczo skuteczna, faktycznie ustanowiona konstytucja utworzona przez zwyczaj lub stanowienie*, to należało wyjaśnić, jaką rolę odgrywa wola prawodawcza (zwłaszcza gdy „sprawę” ograniczymy do „stanowienia” konstytucji, która ma być wszak „faktycznie ustanowiona”). Czy jest ona pierwsza i mieści się w polu „tego, co faktyczne” („polu faktyczności”), a nie w polu „tego, co normatywne” (zatem w „polu normatywności”)? Nawet gdy uznamy, że norma podstawowa (najwyższa) ma być ostatecznym źródłem obowiązywania wszystkich pozostałych norm składających się na system lub porządek normatywny – pewną całość o walorze autonomicznym i hierarchicznym ustalaną przez legislatywę – decydującym jakoby o jedności wielu norm prawnych, to ten, kto ustanawia konstytucję, jest przecież pierwszy wobec niej, jego wola ma w tym miejscu znaczenie decydujące. Ma je również wolitywny moment mieszczący się w „polu faktyczności”, moment „przednormatywny”³⁰. Odsyłając

²⁹ Warto odnotować dwa momenty istotne zawarte w przemówieniach papieża Benedykta XVI odnoszące się do ujęcia Kelsena: po pierwsze, w siedzibie ONZ w 2008 r. mówił on, że *doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel*. Papież podejmował w tej wypowiedzi wątek analizowany przez krytyków międzywojennych. Po drugie, w przemówieniu wygłoszonym trzy lata później w Bundestagu (*Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*) uznał on, że „chrześcijańskie myślenie o prawie” zostało na przełomie XX i XXI w. zepchnięte do rzędu stanowisk subkulturowych, gdyż zachodnia kultura została zdominowana przez podejście pozytywistyczne, z którym skojarzony został Kelsen.

³⁰ Kelsen negował tradycję naturalnoprawną jako – można by rzec – naruszającą autonomię systemu prawnego, problematyzującą samodzielność czy odrębność systemu prawnego od wszelkich innych systemów normatywnych, z moralnym włącznie. Problem wiąże się nie tyle z relacją czy relacjami między różnymi „systemami normatywnymi”, ile z uwikłaniem tworzenia normy podstawowej w „pole faktyczności”, wywodzeniem jej z czyjejś woli, choćby z woli „instancji”, zwanej konstytuanta. Oba problemy coraz wyraźniej łączą się dzisiaj w namyśle nad pozytywizmem i normatywizmem. Gdy prawodawstwo sprawuje „suweren”, zwany już nie „ludem” (termin ten dla wielu międzywojennych prawników był w istocie „fikcją personifikacyjną”), lecz „narodem” (myślanym raczej politycznie niż etnicznie jako zbiór obywateli pozostających w relacji do państwa, a nie jako zbiór jednostek lub „ludność”, jak w spopularyzowanym ujęciu Georga Jellinka, hołdująca tej samej „etniczności”, postulatywnie tej samej, jednej tożsamości kojarzonej bardziej z kulturą niż z krwią), a w jego zastępstwie i na jego rzecz (dla niego) legislatywa mająca reprezentować

do szkicu szóstego, w którym wspomnimy o sporze Kelsena ze Schmittem, zaznaczymy, że normatywizm pierwszego nie tyle uchylał „słabość pozytywizmu” (bo wprowadzał normę podstawową czy najwyższą), ile przenosił ją na „wyższy poziom” rozmyślań już nie tyle o legislatywie, ile o konstytucji.

Przyjmuje się często, że demokracja liberalna chroni równość jednostek za sprawą pierwszego „momentu”, a ich wolność dzięki drugiemu z nich, złożenie obu stwarza zaś szansę spełnienia tych „wartości”. Wiązana z demokracją równość ma dłuższą tradycję niż pojmowana na sposób liberalny wolność, lecz spełnienie obu stało się możliwe znacznie później, być może dopiero po II wojnie światowej. Jeśli przyjmiemy, że złożenie to zakłada, iż treść prawa chroniącego równość jednostek w zakresie posiadanych przez każdą z nich uprawnień czy praw, nienaruszalnych przez inne jednostki i państwo, ma być kształtowana w formule demokratycznej oraz że w demokracji liberalnej organy władzy publicznej – tak stanowiące i wykonujące prawo, jak i orzekające wedle niego – winny je chronić, to zrozumiemy, że dziewiętnastowieczna koncepcja państwa prawa lub państwa prawnego nakierowana była na tę ochronę, lecz zarazem nie tyle ograniczała legislaturę, ile egzekutywę. To jej działania miały być nade wszystko kontrolowane przez sądy stojące na straży praw/uprawnień obywateli. Jednak po uwzględnieniu sądowej kontroli konstytucyjności ustaw i uznaniu „konstytucjonalizmu liberalnego” za istotowy element demokracji liberalnej ochrona uprawnień warunkowana będzie ich uwzględnieniem w ustawie zasadniczej³¹. Kontrola konstytucyjności

naród, możliwie wiernie odzwierciedlać rozkład opinii w nim występujących, zadawane są pytania i o źródło „władzy prawodawczej” tak suwerena, jak i jego legislatury, i o ewentualne granice jego i jej swobody prawodawczej. Pytania te dotyczą też podstawy stanowienia norm prawnych i ich ewentualnej relacji do treści pozaprawnych, a jednak (jakoby?) obowiązujących.

³¹ Polski prawnik międzywojenny, Antoni Peretiatkowicz, zauważał, że Kelsen krytykował koncepcję ustaloną w *tradycyjnej nauce prawa, rozwijanej głównie przez cywilistów*, nadającą *pierwszorzędne znaczenie prawu subiektywnemu*, bo uznającą, że *najpierw powstają prawa subiektywne, przede wszystkim prawo własności, a dopiero potem przychodzi prawo obiektywne, przychodzi porządek państwowy, którego zadaniem jest ochrona owych podstawowych praw subiektywnych*. Kelsen łączył *pojęcie podmiotu prawa, pojęcie „osoby”* z takimi prawami subiektywnymi jakby niezależnymi od *porządku prawnego*, znajdując *istotę tej osobowości prawnej w wolności w znaczeniu samookreślenia*, choć czysta nauka o prawie stawiała na pierwszym planie, podobnie jak tradycyjne stanowiska filozoficzno-prawne, *pojęcie prawa obiektywnego, czyli pojęcie normy prawnej, sprowadzając pojęcie uprawnienia, czyli prawa subiektywnego do prawa obiektywnego, czyli normy prawnej* i czyniąc je *częścią składową porządku prawnego* (A. Peretiatkowicz, *Teoria prawa i państwa H. Kelsena* [w:] tenże, *Studia prawnicze*, Poznań 1938, s. 16–18). Ostatnie zdanie warto pamiętać w związku ze sporami o istnienie i charakter praw podmiotowych.

ustaw, które potencjalnie będą naruszać takie uprawnienia, wywoła problem ewentualnego wpływania przez sądy, choćby w sposób jedynie negatywny, na „demokratyczną legislację” ludu jako zwierzchnika albo jego przedstawicieli. Pojawi się wówczas kolejny interesujący problem legitymowania sędziów takiego sądu przez aktorów politycznych i jego działania jako organu ludu lub raczej większości niż państwa.

3.

Niektóre fragmenty prezentowanych w niniejszym tomie dociekań zostały ogłoszone już w periodykach bądź monografiach wieloautorskich. Opisy tamtych tekstów będziemy przywoływać, choć każdy z nich uzupełniono lub przebudowano, by prezentowany wywód był spójny lub odsłaniał kolejne kłopoty znajdujące w tym wzniosłym projekcie, skrywającym liczne i poważne problemy, być może nawet z racji – nie tylko przebudowy – dwóch „pokładów normatywnych” przyjętych przez Locke’a, trudnych do uchwycenia, a przez to również opisanie. Postaramy się pokazać źródła obu „momentów” składających się na demokrację liberalną związanych z wymiarem nie tyle „instytucjonalnym”, ile z „normatywnym”³², zajmującym także badaczy „konstytucjonalizmu liberalnego”, kojarzących demokrację liberalną i konstytucyjną, eksponujących normatywny kontekst określany przez konstytucję czy raczej konstytucje i „egzekwowalne prawa jednostek” jako jej lub ich element główny, znajdujący obok innych, takich jak wolne (niezakłócone przez rządzących) wybory, podział władz i sądowa kontrola konstytucyjności aktów normatywnych niższego rzędu niż „ustawa zasadnicza”. Demokracja ujmowana jako liberalna, bo konstytucyjna, nie odwołuje się już do prawa

³² Jesteśmy jednak świadomi popularności stanowiska neoinstytucjonalistów nawiązujących do oświeceniowych ujęć kładących akcent raczej na znaczenie reguł formalnych i prymat instytucji, a nie na *moralny indywidualizm i przetarg między sprzecznymi interesami*, realizujące się jakoby w ich ramach (J. March, M. Olsen, *Instytucje. Organizacyjne podstawy polityki*, przeł. D. Sielski, Warszawa 2005, s. 9). Mamy też świadomość trendów kojarzonych z „transpolityką”, która ma zastępować instytucje, zmieniać tryby politycznego działania, a nawet czynić dowolną aktywność czy dowolne zjawisko politycznym, tym samym problematyzując nie tylko namysł nad rolą instytucji, ale także nad dystynkcjami, z którymi wielokrotnie będziemy się stykać: tego, co publiczne, i tego, co prywatne, oraz tego, co polityczne, i tego, co politycznym nie jest (zob. choćby J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 5–57).

natury mającego chronić nienaruszalne uprawnienia, lecz do konstytucji jako „źródła” praw i wolności, z których jednostki, czyli obywatele, mogą swobodnie korzystać, gdy dotyczą one ich ciał i dóbr, a także udziału w wyborach, zatem gdy mają walor „praw człowieka” i „praw obywatela”. Choć zestaw takich praw i wolności wciąż ma wyznaczać granice dopuszczalnej aktywności prawodawcy, to jest on 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), który nie ma już honorować zakazu natury. Tak pojmowana demokracja konstytucyjna pomija dwa kluczowe elementy pojawiające się u liberała Locke’a, a mianowicie wywodzenie z natury uprawnień traktowanych jako „przyrodzone” (bo prawa i wolności takimi nie są, skoro wskazuje je czyjaś wola lub wyprowadza się je z określonych przez kogoś przepisów prawnych) i zakaz natury, który ma chronić tak pojmowane uprawnienia. Odwołania do ujęcia przywołanego angielskiego myśliciela będą się pojawiać, coraz częściej jednak będą obarczane niepewnością, a nawet zastrzeżeniami. Zrodzą się choćby pytania (obok licznych, które zarysujemy): Czy zbiorowy prawodawca, zwany ludem, jest homogeniczny i chroni swą homogeniczność, nie pozwalając na jej kwestionowanie przez posiadaczy przyrodzonych uprawnień? Czy należy „rozcłónkować” homogeniczną zbiorowość dla odsłonięcia i przydania ochrony wielu jej częściom o różnych interesach? Czy lud jest w stanie zaakceptować zestaw praw i wolności, skoro ich istnienie i rozległość zależy od jego woli? Czy, wreszcie, mimo zróżnicowania woli ludów („narodów politycznych”) jako „piastunów zwierzchnictwa” każda z nich przyzna identyczne i mające taki sam zakres prawa i wolności swym obywatelom, czy raczej – zgodnie z przewidywaniami Kelsena – różne wole różnych ludów w odmiennym zakresie uznają „roszczenia stanu faktycznego”³³?

Możliwe zróżnicowanie woli ludów bądź narodów co do istnienia i zakresu praw wiąże się z porzuceniem tezy Locke’a o istnieniu uprawnień przyrodzonych pojmowanych – co także istotne – w „sposób negatywny” oraz tezy innej, tamtą dopełniającej, o istnieniu znanego jakoby każdemu ludzkiemu umysłowi zakazu natury, uniwersalnej normy, w co wątpił już przed wystąpieniem myśliciela z Wrington m.in. Francis Bacon, wskazujący na przełomie

³³ H. Kelsen, *What is Justice?* [w:] *What Is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, Los Angeles–London 1971, s. 20; tegoż, *Czysta teoria prawa*, przeł. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014, s. 216.

xvi i xvii w., że w ludzkich umysłach występują treści różne, warunkowane choćby ich zakorzeniem w odmiennych kulturach³⁴. Nawet ludy wywodzące się z tej samej kultury, ze względu choćby na własny „interes”, mogą jednak mieć różne wole i wskazywać odbiegające od siebie prawa i wolności. Pretensje do uniwersalności, tak istotne w projektach „pierwszych” liberałów, mogą się okazać krytyczne dla demokratycznego „my” pozycjonującego się choćby w „egzystencjalnym” sporze z innym demokratycznymi „my”. Ten problem wskazywany jest przez Schmitta jako główny dla zajmującego nas złożenia. Czy w imię uniwersalności można zatem powoływać się na powszechną racjonalność lub zgoła na uniwersalnie ważną sprawiedliwość, nawet jeśli ta – jak u Kelsena z nim polemizującego – będzie wiązana z wzniosłymi hasłami *wolności, pokoju i tolerancji*? Może się okazać, że demokracja jako *metoda kształtowania porządku społecznego*, a nie nazwa ustroju pozwalającego odkrywać treść sprawiedliwości³⁵, nie będzie służyć ich realizacji czy utwierdzeniu. O ile dla liberałów, jak wielu zwykle przyjmować, metoda kształtowania porządku w demokracji (rozpoznawanie i honorowanie przez wszystkich) i w monarchii (rozpoznawanie i honorowanie przez króla) jest właściwa dla realizacji sprawiedliwości, która wymaga honorowania uprawnień każdej jednostki i stosowania przymusu w razie ich naruszania³⁶, o tyle dla demokratów, do jakich zalicza się Kelsen, członek

³⁴ To moment, który pojawia się także w refleksji politologów przełomu xx i xxi w., włączających się do debaty traktującej o problematyczności pozytywizmu. Ci spośród nich, którzy podążają w kierunku interpretacjonizmu w istocie nawiązują do dawnego, bo najpóźniej siedemnastowiecznego sporu między zwolennikami ujmowania idei czy norm w różnych kulturowych kontekstach i zwolennikami formułowania abstrakcyjnych idei, uprawnień i norm. Dość wspomnieć wezwania Davida Marsha i Gerry’ego Stokera do prowadzenia *jakościowej, tekstualnej analizy tradycji* (*Teorie i metody w naukach politycznych*, przeł. J. Tegnerowicz, red. D. Marsh, G. Stoker, Kraków 2006, s. 316) oraz Marka Bevira i Rodericka A.W. Rhodessa (*Teoria interpretacjonistyczna* [w:] *Teorie i metody w naukach politycznych*, s. 136) do kojarzenia „teorii normatywistycznej” z „teorią interpretatywistyczną”, by dostrzec wagę „kontekstualnego” uwikłania każdej idei, także takich, które prezentował Locke.

³⁵ H. Kelsen, *What is Justice?*, s. 24.

³⁶ Warto przypominać krytykę „metafizycznych” roszczeń liberałów odwołujących się do koncepcji „abstrakcyjnej jednostki”: *Nauka o rządzeniu jest praktyczna i ma służyć praktycznym celom, wymaga doświadczenia i to większego niż to, jakie w toku całego swego życia może zyskać nawet najmądrzejsza i najbardziej spostrzegawcza osoba; dlatego właśnie z najwyższą ostrożnością powinien postępować każdy, kto decyduje się na rozebranie budowli, która przez wieki w zadawalającym choćby stopniu służyła wspólnym celom społeczeństwa, lub chce ją zbudować od nowa, nie mając przed oczyma modeli i wzorów o potwierdzonej użyteczności. Te metafizyczne prawa,*

narodu doświadczonego katastrofą Holokaustu, właściwą była jednak już tylko „metoda demokratyczna” jako mająca umożliwiać, na co nie chciał zgodzić się Schmitt, kształtowanie „woli prawodawczej” zbiorowości przez kompromis zapewniający nie tylko równowagę sprzecznych interesów, ale także „wzmocnioną ochronę mniejszości”.

Porzucenie idei „wyższego prawa” (bliskiej zarówno starożytnym, jak i Locke’owi), a także idei niekwestionowalnych uprawnień przyrodzonych (o której wspominać będzie angielski autor u schyłku XVII w., uznając, że właśnie one chronione są przez uniwersalnie ważną normę, wpisaną w umysł każdej jednostki, wiążącą każdego prawodawcę), doprowadzi do zasadniczego problemu, z jakim od początku i wciąż zmagają się uczestnicy doświadczenia określanego mianem demokracji liberalnej. Jak bowiem sprawić, by we wszystkich *nowoczesnych konstytucjach parlamentarnych demokracji* mniejszości znajdowały ochronę dzięki przydaniu im zasadniczych praw wolnościowych, praw człowieka i obywatela³⁷? Jak to zapewnić, gdy treść „sprawiedliwości politycznej” wyznacza wola ludu podlegająca zmianom, a zwłaszcza wole różnych ludów, różnych „my” mających własne interesy, szczególnie zainteresowanych utrzymaniem niezależności? Czy w zróżnicowanych społeczeństwach o wielu aktorach zabiegających o realizację własnych interesów możliwa jest homogeniczność stanowiąca jakoby podstawową zasadę demokracji? Czy sądy konstytucyjne, którym Kelsen przyznawał już rolę „negatywnego ustawodawcy”, mogą być politycznie niezależne i chronić państwo przed „interesownością” aktorów mnożących się w społeczeństwach wielokulturowych?

wkraczając w życie społeczne, podobnie jak promienie światła wnikające w gęstą materię, za sprawą praw natury odchylają się od linii prostej. W splątanej i powikłanej materii ludzkich namiętności i interesów źródłowe prawa człowieka ulegają tak wielu załamaniom i odbiciom, że absurdalne jest ujmowanie ich w taki sposób, jakby nadal trzymały się swego pierwotnego kierunku. Natura ludzka jest zawikłana, elementy społeczeństwa w najwyższym stopniu złożone, dlatego żadna prosta strategia czy orientacja władzy nie może odpowiadać ani naturze człowieka, ani charakterowi jego spraw. Gdy widzę naiwność pomysłów, do jakich zmierzają i jakimi się chlubią twórcy nowych politycznych konstytucji, to nie waham się stwierdzić, że są oni kompletnymi ignorantami w swoim rzemiośle czy całkowicie lekceważą swoje obowiązki. Proste reguły rządzenia są z zasady co najmniej ułomne (E. Burke, *Refleksje o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem*, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentelmana w Paryżu, przeł. D. Lachowska, Kraków 1995, s. 78–79).

³⁷ H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa 1936, s. 72.

4.

Rozliczne przedstawiane w ostatnich dekadach i szeroko omawiane teorie demokracji mają częściej walor raczej opisowy niż normatywny, a próby łączenia obu tych wymiarów przez takich autorów, jak Giovanni Sartori, są – owszem – podejmowane, unaoczniając rangę obu tych perspektyw, ale łączą się z istotną tezą, że nie demokracja, lecz republika wybrana została jako „wzorzec” przez cywilizację zachodnią. Według Sartoriego, republika nie była dotknięta znamieniem, o którym będą nas informować myśliciele starożytni, nie czyniła „państwa” „czymś”, jak – zważmy – demokracja: *Jest [...] faktem, że gdy łączymy „demokrację” z „republiką”, tworzymy wrażenie fałszywej ciągłości historycznej, które nie pozwala nam dostrzec, że przyjmując za wzorzec „republikę”, cywilizacja zachodnia wybrała ideał o wiele bardziej umiarkowany i ostrożniejszy niż demokracja. Jest to – by tak rzec – ideał mieszaný, według którego państwo o najlepszym ustroju politycznym winno być nie czyjeś (czy to pojedynczego władcy, czy demos), lecz niczyje. A zatem beztraska terminologia ukrywa przed nami fakt całkowitego zerwania ciągłości między antycznymi demokracjami a ich nowoczesnymi ponownymi wcieleniami oraz powstrzymuje nas od zadania zasadnego pytania – jak było to możliwe, że ideał tak głęboko inspirujący jak demokracja mógł pozostawać w ukryciu przez tak długi okres dziejów?*³⁸. Sartori zauważa nie tylko długą nieobecność „ideału demokratycznego”, by zapowiedzieć, że ponownie miał się on „wcielić w «nowoczesności»”. Wskazuje również, że *upadek demokracji antycznych był [...] ostateczny, a powrót tego słowa do powszechnego użytku sugeruje, że w życiu społeczeństw pojawiło się coś nowego, co wzięło swój początek nie w Grecji, z której słowo „demokracja” się wywodzi, lecz spoza niej, i co opiera się na założeniach całkowicie pomijanych przez rzekomy ‘liberalny duch’ greckiej polityki: rzekomy, zatem nieobecny w dawnej, zapomnianej i przekroczonej demokracji greckiej*. W ten sposób współczesny nam autor przygotowuje tezę zbieżną w pewnym zakresie z naszą, o ile oprzemy ją na złożeniu demokracji homogenizującej jednostki i jej liberalne, nowożytne, nieobecne uprzednio, osobliwie w Grecji, dopełnienie. Głosi on bowiem, że *nowoczesne demokracje powstały wskutek odkrycia, że różnorodność, niezgoda, i istnienie części [parts], które później przekształciły się*

³⁸ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 354 (podkr. w oryginale).

w partię, nie stoi w sprzeczności z porządkiem społecznym i pomyślnością ciała politycznego³⁹.

Skoro mnogość i niezgoda mają być tym, co wpisane w nowoczesne demokracje, a co nie było obecne w doświadczeniu demokratycznym Greków, to pojawiły się one w związku raczej z dopełnieniem demokracji niż z nią samą, czyli z tym, co ją względem dawnej demokracji wyróżnia. „Źródłowo” „moment” liberalny niósł będzie zapowiedź mnogości i niezgody, która łączona będzie jednak z uwagami o jedności wyznaczanej przez ład normatywny ustanawiany przez „państwo” Thomasa Hobbesa (1588–1679) lub rozpoznawany przez umysły każdej jednostki „intelektualnie dojrzałej” Locke’a. Rzecz w tym jednak, że kategoria, której oni użyli, czyli „uprawnienie przyrodzone”, była znakiem prymatu możliwości jednostek wobec norm mających je zawęzić bądź czynić nienaruszalnymi. Kategoria ta otwierała drogę ku ujęciu osłabiającemu tę jedność, zapowiadającemu mnogość i niezgodę. Każda bowiem jednostka mogła korzystać ze swych uprawnień zrazu w „normatywnej pustce”, trwającej być może po zakwestionowaniu zasadności apeli do „rozumu” czy „natury”, wspólnych jakoby wszystkim jednostkom bez względu na ich ewentualne zakorzenienie w różnych kulturach czy „państwach” albo społeczeństwach czy Kościołach. Sartori nie zauważa tej kategorii; zwraca raczej uwagę na to, że porzucenie jednomyślności (zapewne wciąż kojarzonej z demokracją dawną, antyczną, grecką) i wprowadzenie różnorodności wzmacniały i ożywiały państwa, że ten punkt widzenia *zyskał popularność w wyniku reformacji*, lecz nie w XVI stuleciu, ale dopiero *pod koniec siedemnastego wieku*, bo pogląd ten *dojrzał powoli i z wielkim trudem*⁴⁰. Ci, których przywoływany autor ma za twórców koncepcji, głównie „protestanci”, a wśród nich nade wszystko purytanie angielscy, a następnie „amerykańscy”, po ucieczce z anglikańskiej

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 354–355. Sartori powtarza, że z pewnością nowe rozumienie, na czym polega dobre życie, pojawiło się wskutek reformacji, wiążąc je szczególnie z „sektą purytan”, mimo że – tym razem sięga po opinię Johna Plamenatza – jej członkowie sporadycznie jedynie wzywali do honorowania wolności sumienia i myślenia innych, zasadniczo bronili zaś takich swobód dla siebie. Przywoływany przez włoskiego politologa Plamenatz rzekł, że *nie ma nic szczególnie liberalnego i egalitarnego w protestantyzmie jako takim, w samym postulatcie wypowiedzenia posłuchu władzy z powodów sumienia. To, czego żądamy dla siebie, możemy odmówić innym* (tamże, s. 355). Zob. m.in. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, przeł. L. Kühn, H. Kühn, t. 2, Warszawa 1964, a także B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007.

Korony, nietolerującej ich odmienności, podobnie jak rzymskich katolików („papistów”), wciąż starali się narzucać własną perspektywę, własne ujęcie jako dominujące, trwali przy wcześniejszym krytycznym przeświadczeniu, że *różnorodność jest źródłem niezgody i bałaganu, powodujących upadek państw*, a jednomyślność stanowi *konieczną podstawę polityki*. „Odwrócenia” mieli dokonać w tym krytycznym dla katolików, anglikanów i purytanów zakresie liberałowie spoglądający podejrzliwie na jednomyślność, a nie na różnorodność. Oni zapoczątkowali proces kształtowania się *cywilizacji „liberalnej”*, wyznaczającej właśnie drogę wiodącą do *współczesnej demokracji*, odmiennej od wszystkich dawnych *jednobarwnych ustrojów*, bo – zważmy – *kolorowej. Nie demokracja antyczna, lecz liberalna, która oparta jest na niezgodzie i różnorodności*, otwiera drogę ku *uzgadnianiu rozbieżności*⁴¹.

Widzieliśmy już jednak, że ten „nowożytny ideał”, który określa się dawnym terminem, odnoszącym się do rzeczywistości raczej „jednorodnej” niżli „różnorodnej”, niekoniecznie prowadzi do „uzgadniania rozbieżności” pozwalającego docierać do tego, co ma być „sprawiedliwe” czy „rozumne”. Może zaś prowadzić do czegoś znacznie słabszego, do treści, na które godzimy się mimo ich niesprawiedliwości lub nierozumności. Chociaż podążymy w naszych dociekaniach ku różnym rozwiązaniom, warto jednak pamiętać po zaprezentowaniu źródeł ujęć dających nazwy obu członom interesującego nas „złożenia”, że przynajmniej jedno z nich jest względnie nowe (nie sięga nawet Hobbesa, lecz raczej Locke’a, skoro datowane jest na schyłek, a nie połowę XVII w.), lecz to właśnie ono nadaje mu charakterystykę radykalnie przemieniającą oryginalne znaczenie terminu głównego – demokracja (jak zobaczymy, wbrew opinii Arystotelesa) ma być nie „czyjaś”, lecz „niczyja” (mówiąc językiem Sartoriego), jako osobliwa neutralna struktura, jedyne lub osobliwe neutralne środowisko, w którym ujawnia się różnorodność. Teza, że w strukturze tej lub tym środowisku uzgadnia się rozbieżności, może jednak czynić problematyczną ich neutralność.

Warto odnotować już na wstępie często pojawiającą się w literaturze przedmiotu konstatację, że kryzys demokracji liberalnej jest znakiem erozji ukształtowanego po II wojnie światowej tzw. konsensu liberalno-demokratycznego, który – co oczywiste – nie obejmował ludów pozostających z woli Wielkiej Trójki za „żelazną kurtyną” oddzielającą „Zachód”

⁴¹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 355–356 (podkr. w oryginale).

od nieszczęsnego „Wschodu”, gdzie przeprowadzano okupiony wieloma ofiarami „eksperyment komunistyczny” czy „sowiecki”. Konsensu, który na Zachodzie został zaatakowany u schyłku lat 60. XX w., zyskał normatywne wyjaśnienie dzięki Johnowi Rawlsowi (1921–2002), a wreszcie został ujawniony jako problematyczny zarówno przez Nową Prawicę, jak i przez Nową Lewicę. Członkowie i sympatycy pierwszej z nich jęli coraz wyraźniej ujawniać „przeciążenie rządu”, a zwolennicy drugiej wskazywali na „kryzys legitymacji”. Pierwsi mieli zaproponować model „demokracji prawnej” jako nowy model demokracji, w pewnym zakresie nawiązujący do „źródłowej” wersji liberalizmu, z kolei drudzy głosili model „demokracji uczestniczącej” również jako nowy, choć i on nawiązywał do tego, o czym już wspomnieliśmy – do konkurencyjnego wobec niego ujęcia demokratycznego czy raczej republikańskiego⁴². Obie propozycje były krytyczne wobec wcześniejszych modeli demokracji liberalnej jako zarówno eksponującej prymat bardziej zasobnych, którzy zabezpieczali swą pozycję, korzystając z politycznych, a nawet kulturowych narzędzi, jak i gruntującej proces zmniejszania różnic między poszczególnymi grupami, naruszania praw należnych mniej licznym, wzmacniania i realizowania pretensji liczniejszych. W oczach lewicowych krytyków demokracja liberalna z wolna ustalała „społeczeństwo jednowymiarowe”, złożone z jednostek nastawionych na zysk. W ujęciu prawicowych krytyków zmniejszała zaś różnice między jednostkami i grupami, czyniła je coraz bardziej podobnymi do siebie, wracała do ujednolicenia, którego tak obawiali się de Tocqueville i Sartori, słowem: wracała do demokracji starożytnej, bo gubiła różnorodność – istotową cechę demokracji liberalnej. 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, umocnił jednak przekonanie, że „kwestie ideologiczne” w zwycięskiej demokracji liberalnej nie są już istotne, dotyczą *niewielkich przesunień w skali własności państwowej i planowania w gospodarce*, co sprawia, że poboczny staje się problem, która partia polityczna sprawuje rządy, *prowadzi wewnętrzną politykę tego czy innego kraju*⁴³. Autorzy takich opracowań orzekali, że *podstawowy konsens w kwestii ogólnych wartości politycznych – aprobujący*

⁴² Zob. m.in. D. Held, *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Kraków 2010, s. 241.

⁴³ S.M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, Warszawa 1995, s. 433.

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 niekwestionowanego⁴⁴; być może niedoskonałego jako ustroj, lecz za to najlepszego z możliwych, jakie może praktykować człowiek nawet w społecznościach, które dotąd nie znały lub nie praktykowały takiego ustroju, pozostając np. w bloku komunistycznym lub socjalistycznym⁴⁵.

5.

Bliskie wielu współczesnym politologom przywołane uwagi o kluczowym znaczeniu „wymiaru” czy nawet ładu instytucjonalnego, bardziej niż normatywnego, który okaże się ważny dla obrońców np. uprawnienia czy prawa do życia każdej jednostki jako człowieka, prowadzą niekiedy do wniosku, że *charakterystyczną cechą teorii normatywnych* [a nie – zauważmy – instytucjonalnych] *jest waga, jaką przywiązują one do instytucji politycznych, traktowanych jako wzorce zachowań, te ostatnie zaś – jako odzwierciedlenie rzeczywistości.* Z tymi teoriami zestawia się krytycznie teorie empiryczne, które z kolei wyrastają z przeświadczenia, że *analiza normatywnych aspektów polityki nie prowadzi do adekwatnego opisu ani tym bardziej*

⁴⁴ D. Held, *Modele demokracji*, s. 244.

⁴⁵ W związku z tą tezą warto wspomnieć z jednej strony o potrzebie wprowadzenia liberalnego waloru do demokracji budowanych w dawnych tzw. państwach bloku socjalistycznego przez prywatyzację (w oparciu o koncepcję Locke’a) niezwykle w nich rozbudowanych dóbr wspólnych (zob. nade wszystko H.-H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu moralnego*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 179–184), z drugiej zaś o gorzkich wyznaniach, że w sytuacji niezwykle w historii ugruntowania wiary w bezalternatywność demokracji w wielkich państwach, takich jak Chiny czy Rosja, w Afryce oraz w różnych miejscach Azji i Ameryki Południowej *nie doszło do ustanowienia podstaw demokracji* (A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, s. 5–6). Co więcej, podnosi się, że *stosunkowo wcześniej dojrzałe demokracje europejskie – takie jak Grecja czy Węgry – stopniowo przeistaczają się w nieliberalne demokracje populistyczne, odrzucające indywidualizm jako podstawę ładu społecznego i konieczność ograniczania władzy rządzących jako niezbędny składnik ładu politycznego* (A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, s. 6). Stan ten ma umacniać trend nie tyle wiodący do wydobywania świetlanej przyszłości demokracji (zapewne liberalnej), ile ujawniający *dyskurs o erozji jej ideałów* (tamże, z powołaniem na tekst S. Filipowicz, *Kryzys demokracji. Krok w kierunku diagnozy* [w:] *Demokratyczne i niedemokratyczne reżimy polityczne*, red. J. Otto, Warszawa 2015, s. 19–36).

do wyjaśnienia rzeczywistości politycznej, co powinno być głównym zadaniem nauki. Ponadto nie zajmują się one analizą idei, wartości ani norm, lecz zachowaniami politycznymi, a te nie są tożsame z ich wzorcami, które zawarte są w normach prawnych lub wypowiedziach. Inaczej mówiąc: o ile teorie normatywne koncentrują się na zasadności lub celowości rozwiązań, które mają zapewnić więzi między rządzącymi a rządzonymi, o tyle teorie empiryczne skupiają się na warunkach, które powodują, że więzi te są zróżnicowane. Możemy to ująć w odmienny sposób: o ile normatywne teorie odsłaniają standardy jako pożądane wzorce zachowań, o tyle teorie empiryczne mają je za wzorce najczęściej się powtarzające, czyli najczęstsze⁴⁶. Twórcy pierwszych teorii zwracają uwagę na ugruntowanie tego, co powinno, i przedstawienie wzorców czy standardów właśnie jako należyte ugruntowanych, niestanowiących uogólnień opartych na doświadczeniu, lecz wpisanych w bardziej rozbudowaną analizę instytucjonalną niż uwzględniającą choćby istnienie tzw. wyższego prawa, znajdowanego np. jako Boże, naturalne, natury czy kształtowane przez dłuższy okres jako fundamentalne, kardynalne albo zwyczajowe, które ma ograniczać („porządkować”) wolę prawodawcy: ludu lub jego większości, przedstawicieli ludu lub ich z kolei większości. Kwestia, nad którą będziemy szerzej dyskutować w dalszej części, czyli przedstawiania demokracji jako opartej na agregacji głosów lub deliberacji, wiązana będzie w tym ujęciu, określanym mianem normatywnego, z pomięciem podobnych uwikłań woli prawodawcy, który – owszem – będzie dostrzegany, wszelako jako uwikłany w relację z innymi instytucjami. Dla naszych dociekań istotniejsze okazuje się to, że pominięte zostanie w teoriach normatywnych zagadnienie kluczowe, zwłaszcza dla Locke’a, który wciąż odsyłał do prawa natury lub rozumu jako normy lub norm niekwestionowanych dla prawodawcy, wiążące się z ochroną uprawnień przyrodzonych posiadanych jakoby przed „akcją” prawodawcy przez każdą z jednostek. Jeśli bowiem „moment” liberalny w złożeniu „demokracja liberalna” wiążemy z istnieniem uprawnień mających w ujęciu angielskiego myśliciela zapewnić jednostce wyłączność w zakresie dysponowania swoim ciałem i zgromadzonymi przez siebie dobrami, to pominięcie normy je chroniącej skutkuje deprecjacją tego właśnie liberalnego „momentu”, wyrugowaniem go z interesującego nas złożenia. Nie usuwa ani nie zmniejsza

⁴⁶ A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, s. 21–23.

tego zagrożenia fakt, że w XX i XXI w. mniejsze znaczenie przypisuje się prawom majątkowym niż tym umożliwiającym ekspresję partykularności opartych na różnych, także subiektywnych, projektach kulturowych lub własnych, subiektywnych „wartościach” orzekanych przez jednostkę budującą sobie ich „hierarchię”. Fakt ten jednak unaocznia przemianę, jaka dokonała się w pojmowaniu liberalizmu, skutkującą abstrahowaniem od „dobra wspólnego”, kojarzonego choćby z ochroną uprawnień jednostek i traktowaniem norm prawnych jako „substancjalnie nieokreślonych”, bo stanowiących jedynie „układ formalny” czy „proceduralny”. O tym, jaką treścią zostanie wypełniona ta „forma”, mają decydować wyborcy lub ich przedstawiciele, piastuni organów nie zawsze mający „demokratyczną legitymację”, nieopierający się wprost na takim upoważnieniu. Dla normatywnego ujęcia eksponującego wyłącznie pokład instytucjonalny uwikłanie w dawny „wyższy plan normatywny” staje się nieistotne, co sprawia, że wszczęte przez Johna Rawlsa poszukiwanie „konstytucji dobrze urządzonego społeczeństwa liberalno-demokratycznego” mieć będzie także walor formalny czy proceduralny. W trakcie tego poszukiwania jednostki ustalą treść takiej konstytucji, miary oceny tego, co empirycznie dane, obowiązujących w poszczególnych państwach ustaw zasadniczych.

Dystynkcja normatywnych i empirycznych teorii demokracji będzie nas zajmować marginalnie; daleko bardziej interesuje nas bowiem problem uwikłania prawodawcy w normatywność niekojarzoną z instytucjami, jak u Diamonda⁴⁷ czy Antoszewskiego, lecz w treści szukane już w starożytności choćby przez Platona (424?–348 przed Chr.) czy Arystotelesa (384–322 przed Chr.), a w pewnej mierze także przez Cyncerona (106–43 przed Chr.), dla których „demokracja” może być nazwą ustroju (o ile honoruje prawo, lecz nie zawsze wywodzone z uchwał ludu) bądź stanu bliskiego anarchii, w którym jednostki, większość lub zgoła (niemal) cały lud rządzi poprzez uchwały. Słowem, głównym przedmiotem analiz będzie nie tyle „systemowo-instytucjonalna” normatywność, ile taka, która zajmuje już od kilku tysięcy

⁴⁷ Zob. jednak uwagę Barry’ego R. Weingasta o ograniczonym walorze przekonania Diamonda, podzielanego przez José Mariá Maravall i Adama Przeworskiego, o „motywacji do przestrzegania prawa” jako „interesie własnym” polityków aktywnych w demokracji liberalnej, który winien zostać dopełniony *nadzorowaniem państwa przez obywateli* (B. Weingast, *Postscriptum do „Political Foundations of Democracy and the Rule of Law”*, przeł. P. Kazimierczak [w:] *Demokracja i rządy prawa*, red. J.M. Maravall, A. Przeworski, Warszawa 2010, s. 110).

filozofów polityki. Świadomi, że ich poszukiwania zostały uznane w połowie XX w. (gdy miał zatem już istnieć „konsens liberalno-demokratyczny”) za „zbędne”⁴⁸, podejmujemy trud odsłonięcia kilku ujęć wykorzystywanych aprobatywnie bądź krytycznie w długo trwających poszukiwaniach, mimo że liczni autorzy analizujący stan współczesnej demokracji liberalnej zwykle zakładają (za pozytywistami), że o jej trwaniu decyduje trwałość właściwego dla niej ładu instytucjonalnego, a jego obrona wystarczy dla zachowania demokracji liberalnej. Ład instytucjonalny nie jest wyraźnie określony, o czym świadczą choćby analizy jednej z jego fundamentalnych „zasad”, jaką ma być „podział władzy”. Ma ona być kluczowa dla demokracji liberalnej, bo znosi dominację któregośkolwiek z „rodzajów władz”. Nie jest oczywista, skoro jej obrazy choćby w doświadczeniach francuskim, niemieckim i anglosaskim pozostają różne. Nie jest jedna dla wielu, choć należy do *kanonu podstawowych reguł ustrojowych demokratycznego państwa*⁴⁹. To, że jej odmienne kształty pojawiły się w sporach liberałów, republikanów i demokratów wiodących do ustanowienia demokracji liberalnej, która zna nie podziały stanowe, lecz obywateli relacjonowanych do państwa, nie może przesłaniać ocen formułowanych kiedyś, choćby przez Léona Duguita, że jest ona „nierealna”, jest *mitem ukrywającym rzeczywistą naturę władzy koncentrowanej w rękach jednej klasy bądź jej przedstawicieli*, przywołujących ją tylko gwoili *manipulacji w imię własnego interesu*⁵⁰. Jej krytyczne oceny należy dopełnić *podstawowym założeniem monteskiuszowskiej doktryny rozdziału* wyznaczanym przez *aksjomat jedności władzy realizowanej w drodze podziału prawnych sfer działania państwa*; jedność władzy zapewnia *efektywność funkcjonowania państwa*, nie znosi rozdziału zapewniającego z kolei *praworządność i demokrację*⁵¹. Demokracja wymagałaby tedy uznania rozdziału, podobnie jak praworządność; rzecz jednak w tym, że była ona pojmowana kiedyś jako nazwa ustroju, który nie zna rozdziału, lecz trwa o tyle, o ile honoruje „rządy prawa”. Takie ujęcie znał już Arystoteles,

⁴⁸ Zob. szerzej D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki* [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003, s. 7–30. Można tam znaleźć odesłania do orzeczenia Petera Lasletta o zbędności (lub nawet „śmierci”) filozofii polityki bądź politycznej i do prób jej obrony podejmowanych zwłaszcza przez Leo Straussa i Michaela Oakeshotta.

⁴⁹ R. Małajny, *Trzy teorie podzielonej władzy*, Katowice 2003, s. 9, 472.

⁵⁰ Tamże, s. 486–487.

⁵¹ Tamże, s. 492–493.

ale też Jean-Jacques Rousseau eksponujący nie dyskusję na ateńskiej agorze, lecz postulatywnie homogeniczną całość stroniącą od dyskusji, wzywającą każdą jednostkę, by w imię swej wolności identyfikowała swą partykularną wolę z wolą całości, z wolą „my”. Co więcej, ujmowana ona bywa wraz z określnikiem „liberalna” jako obejmująca wymiar zarówno „polityczny”, jak i „społeczny”, skoro przywoływany już Sartori przekonuje, że z *liberalizmem związana jest troska o więzy polityczne, inicjatywę indywidualną oraz formę państwa*, a z demokracją *opieka społeczna, równość i społeczna spójność*, uznając zarazem, że demokrację należy rozpatrywać *w ramach liberalizmu*, jak w złożeniu „demokracja liberalna”, albo *bez liberalizmu*⁵² jako demokrację innego „rodzaju”, która wymaga być może innego „określnika” czy przymiotnika (choćby – jak już widzieliśmy – „nieliberalna”).

6.

Korzystając z metod właściwych tak naukom społecznym, zwłaszcza o polityce, i prawnym, jak i naukom humanistycznym, zwłaszcza filozofii, a w pewnym zakresie także historii, będziemy zmierzać do wydobycia racji skłaniających do tezy, że projekt zwany demokracją liberalną znajduje się w kryzysie towarzyszącym mu zapewne od początku jego istnienia. Kryzys ten wynika „źródłowo” z erodowania koncepcji uprawnień jednostek i zakazu natury formułowanego przez Locke’a; nasila się, prowadząc do przemian w tradycji liberalnej unaoczniających znaczenie nie tylko historii i zmieniającej się kultury, ale także społecznego ukontekstowania i poczynañ jednostek oraz wciąż nowych instytucji. Niepodobna uznać, że wynika on z „istotowego” napięcia między niezmiennymi „momentami” składającymi się na interesujące nas złożenie, choćby tego, które wydobywane jest najczęściej – wolność jako istota liberalizmu lub podstawowa „wartość” chroniona przez niego a równość jako istota demokracji lub podstawowa „wartość” przezeń z kolei chroniona. Niepodobna, bo sposoby pojmowania obu „momentów” są różne, a ich złożenie, mające się spełnić dopiero po zakończeniu II wojny światowej, nie obejmuje już ani „pierwotnego” podejścia Locke’a, ani „abstrakcyjności” czy „neutralności” państwa podpowiadanych przez Hobbesa,

⁵² G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 473 (podkr. w oryginale).

ani formułowanego przez Rousseau wymagania dotyczącego identyfikowania woli partykularnej jednostki z wolą powszechną.

Wdzięczni wielu (również polskim) autorom, podejmującym podobne wątki w ostatnich dekadach⁵³, spróbujemy wykazać, że proces erodowania uprawnień skatalogowanych przez Locke'a i negatywnie ujmowanych jako wyznaczające „obszary niezależności” każdej z jednostek doprowadził do zmiany pojmowania tego, co jako „liberalne” mogło dookreślać demokrację. Choć podobny sposób myślenia, odsyłający do praw podmiotowych, stanie się podstawą kreślonej przez pozytywistów koncepcji państwa prawa (prawnego), to niestałość i nieokreśloność praw i wolności pojawiających się w miejsce uprawnień przyrodzonych, praw i wolności nieopieranych już na „naturze”, lecz wywodzonych z woli prawodawcy, wywołają niezwykle problem nie tylko w poszukiwaniach normatywistów w rodzaju Kelsena, ale także w debatach późniejszych, prowadzonych już w demokracji liberalnej. Normatywiści usiłowali ustalić normatywne ograniczenia woli prawodawczej również „legislatora demokratycznego”, nie odsyłali jednak ani do nienaruszalnych uprawnień jako przyrodzonych, posiadanych „z natury” przez każdą jednostkę, ani do zakazu natury znanego jakoby każdemu człowiekowi, choć zmagali się z problemem relacji być może homogenicznego „my” do jego składowych, do obywateli. Analizując dyskusje o stanie demokracji liberalnej, będziemy się zastanawiać, czy jej kształt wciąż określa troska o negatywnie ujmowane, nienaruszalne „obszary wolności” jednostki czy raczej o podtrzymanie wspólnotowości, a może już zmaganie wielu aktorów kontestujących zastany stan, identyfikujących na nowo sojuszników i przeciwników, zmieniających koalicje, pozbawionych już wiary w możliwość podejmowania działań w zbiorowości honorującej uprawnienia jednostek, jeden plan moralny, stały ład normatywny o walorze prawnym, kojarzony u zarania rozwoju tradycji liberalnej z prawem natury jako prawem rozumu, wskazywanym przez rozumne państwo Hobbesa lub rozpoznawanym przez każdą „intelektualnie dojrzałą” jednostkę Locke'a.

To racja, dla której przedstawimy nie tylko dociekania z zakresu filozofii polityki, ale także dotkniemy pewnych aspektów teologii polityki

⁵³ Zob. zwłaszcza prace Adama Chmielewskiego, Andrzeja Szahaja, Marcina Króla, Andrzeja Waśkiewicza i Stanisława Filipowicza przywoływane w spisie literatury dopełniającym niniejszy tom, nade wszystko zaś książkę: P. Dybel, Sz. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008.

znajdowanych w katolickiej nauce społecznej (w przypadku której kwestionowany jest nie tylko jej „naukowy walor”, a nawet zastosowanie na polu filozofii polityki), odsyłających do powszechnie ważnego planu moralnego kojarzonego z prawem naturalnym rozpoznawanym przez każdą osobę, chroniącego naturę (formę, istotę) gatunkową obejmującą przedświadczone, niekonstytuowane ani nieznoszone przez wolę człowieka, grupy lub zgoła całą ludzkość skłonności przyrodzone. Próba katolicka, nawiązująca wciąż do ujęcia trzynastowiecznego chrześcijańskiego arystotelika, św. Tomasza z Akwinu (niekiedy zestawiana z projektem Kanta), wydaje się krytyczna wobec tendencji, które będziemy śledzić. Bywa ona już traktowana jako jedna z wielu propozycji lub nawet jako próba naznaczona zasadniczym uchybieniem, bo odsyłająca do Boga, i to Boga jedyne, do – jak się często mawia – Transcendencji, której nie uznają wszyscy uczestnicy demokracji liberalnej. Jako taka próba – nieakceptowana przez wszystkich rozumnych uczestników demokracji liberalnej lub już tylko demokracji, traktowana jako „stronnicza” – ma wprowadzać jedno z wielu możliwych stanowisk do sfery publicznej, w której należy argumentować w oparciu o to tylko, co jest uznawane przez każdego jej rozumnego uczestnika. Postaramy się ukazać, że mimo sięgania przez twórców i apologetów katolickiej nauki społecznej po koncepcję kojarzącą się z ujęciem liberalnym, bo eksponującą prawa osoby ludzkiej (a nie jednostki), które w pewnym zakresie przypominają podmiotowe uprawnienia jednostki jako wymagające ochrony norm prawnych, ich próby nie ceni się w demokracji dopełnianej „momentem” liberalnym, niekoncentrującym się już na negatywnym, chroniącym niezależność każdej jednostki sposobie myślenia, lecz na ujęciu „pozytywnym”, czyniącym z uprawnień podstawę pozytywnych roszczeń. Zagadnienie to sytuje się dziś wprawdzie na marginesie szerszych sporów dotyczących zasadności trwania przy negatywnym „momencie”, odwoływania do stałych, choćby „spożytywizowanych” praw czy uprawnień jednostek lub osób ludzkich, jest ono jednak istotne dla dostrzeżenia napięć wśród tych, którzy ceniąc demokrację, wzywają do honorowania praw każdej osoby, także przed jej narodzeniem i mimo pozostawania w stanie terminalnym. Omówimy je również po to, by ukazać trwanie zwolenników rozwiązania katolickiego mimo „inwersji” dokonanej przez pierwszych liberałów, przy prymacie ujmowanego przedmiotowo prawa naturalnego wobec rozumianych podmiotowo praw czy uprawnień przyrodzonych dopełnianych już nie przez prawo naturalne, lecz przez prawo natury wywodzone z rozumu ludzkiego;

nadto by przedstawić, że ich pojmowanie prawa naturalnego nie ma waloru pozytywnego, nie stanowi podstawy „działań pozytywnych”, lecz – paradoksalnie, jak kiedyś w ujęciu liberalnym – raczej wskazuje granice działań odpowiadających dobru człowieka jako człowieka, a przez to miary jego „prawego sumienia”; granice i miary – powiedzmy raz jeszcze – nieustalane przez sumienia danej jednostki, wielu lub zgoła wszystkich jednostek, lecz kojarzone z „dobrem obiektywnym”, wymagającym poznania i uwzględnienia w podejmowanych czynach, a zarazem ochrony ze strony prawa stanowionego. Dopełnienie to mieć będzie jednak dodatkowy walor: pozwoli raz jeszcze uchwycić zasadnicze dla współczesnej filozofii polityki problemy relacji zbiorowości (zwłaszcza ludu jako całości być może homogenicznej, ale także innych wspólnot) i jednostki w związku z ich tożsamościami (zbiorową i indywidualną) oraz ugruntowania państwa i ładu normatywnego przez nie chronionego, uwzględniającego już jakiś „ład wyższego rzędu”, choćby moralnego, bądź nie, lecz budowanego przez jednostki pierwsze wobec wszelkich grup i właściwych im tożsamości zbiorowych (ujmowanych niekiedy jako „twarde” i decydujące o wyborach ich członków). Nie tylko te problemy pojawiają się w katolickim ujęciu, przywiązany m.in. do tezy o Boskim pochodzeniu każdej osoby ludzkiej i jej celu łączonym ze staraniami o ponowne spotkanie ze Stwórcą, ale także do tezy o uprzedniości tego, co społeczne, wobec tego, co polityczne czy państwowe, o moralnym uwikłaniu władzy, wreszcie o możliwości sprzeciwu sumienia w razie pogwałcenia przez nią człowieczeństwa, naruszenia prawa naturalnego ją chroniącego, wyznaczające pole realizowania praw osoby ludzkiej⁵⁴.

*

Autor wyraża wdzięczność Recenzentom jego opracowania, których cenne uwagi po części uwzględnił, a wszystkie zachował w pamięci.

⁵⁴ Powiedzmy na zakończenie, że Zakaria uznaje powstanie Kościoła chrześcijańskiego za pierwsze znaczące źródło wolności na Zachodzie – a tym samym na świecie. Oznacza to dla niego, że wolność pojawiła się na Zachodzie wiele stuleci wcześniej niż demokracja, oczywiście związana z powszechnym udziałem w wyborach. To wolność doprowadziła do demokracji, a nie odwrotnie (F. Zakaria, *Nieliberalna demokracja...*, s. 29).