



Horyzonty Polityki
2022, Vol. 13, N° 44



IWONA BARWICKA-TYLEK

<http://orcid.org/0000-0003-4482-9243>
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
i.barwicka-tylek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2294

Innowacyjność współczesnej teorii demokracji w perspektywie historycznej

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest zaproponowanie schematu metateoretycznego, pozwalającego uporządkować współczesne teorie demokracji i wskazać na ich wewnętrzne ograniczenia związane z przejściem Hobbesowskiej matrycy pojęć.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Problemem głównym jest identyfikacja intelektualnego źródła, które wpłynęło na opisywany m.in. przez Ch. Mouffę „paradoks demokracji” powiązany z niespójnością „liberalnego” (patronuje mu w artykule B. Constant) i „demokratycznego” (Rousseau) stosunku do wartości, takich jak wolność i równość. Przyjęta hipoteza głosi, że źródłem tym jest dokonany przez T. Hobbesa i zradykalizowany na wiele sposobów podział prywatne-publiczne. Narzędziem analizy jest propozycja rozumienia systemu politycznego autorstwa D. Eastona w wersji przypominanej przez C. Offe.

PROCES WYWODU: Zasadnicza część argumentacji ma charakter historyczno-filozoficzny. Przedstawia ona wpływ dominującego w nowożytności języka politycznego na rozumienie demokracji.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Badania prowadzą do wniosku, że współczesne teorie i innowacje demokratyczne umieścić można pomiędzy skrajnościami wyznaczonymi przez tzw. proceduralne ujęcie demokracji z jednej, a demokrację nieliberalną z drugiej strony. To jednak sprawia, że ich rzeczywistość „innowacyjność” jest mocno ograniczona.

Sugerowane cytowanie: Barwicka-Tylek, I. (2022). Innowacyjność współczesnej teorii demokracji w perspektywie historycznej. *Horyzonty Polityki*, 13(44), 71–84. DOI: 10.35765/HP.2294.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: W konkluzji autor artykułu wskazuje możliwość postrzegania demokracji jako granicy europejskiego doświadczenia politycznego.

SŁOWA KLUCZOWE:

teorie demokracji, liberalizm, wolność i równość,
Tomasz Hobbes

Abstract

INNOVATIVENESS OF CONTEMPORARY
DEMOCRATIC THEORY IN A HISTORICAL
PERSPECTIVE

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is to introduce a metatheoretical framework that allows to discuss contemporary theories of democracy and identify the limitations of democratic innovation.

THE RESEARCH PROBLEM AND SCIENTIFIC METHODS: The main research problem is the identification of the intellectual source of the so-called “paradox of democracy” (Ch. Mouffe) related to the inconsistency of the “liberal” (represented by B. Constant) and the “democratic” (Rousseau) approach to values such as freedom and equality. It is suggested that this source is the private-public division exposed by T. Hobbes and radicalized in many ways later on. The tool of analysis is the three-level model of the political system as described by C. Offe.

RESEARCH RESULTS: The analysis leads to the conclusion that contemporary democratic innovations can be placed between the extremes determined by procedural democracy on the one hand and illiberal democracy on the other. That is, however, what puts their innovative character into question.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The main part of the article is historical and philosophical analysis. The limitations of the modern political language in respect to the notion of democracy are presented.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The article advocates understanding democracy as the limit of the European political experience.

KEYWORDS:

democratic theory, liberalism, freedom and equality, Thomas
Hobbes

WSTĘP

„Opowieść o demokracji to nic innego jak opowieść o innowacji” pisze Michael Saward, dodając że definicyjną cechą demokracji jest otwartość na nowe idee (Saward, 2000, s. 3). Zgadzając się z tą opinią, chcę argumentować, że innowacyjność licznie pojawiających się w literaturze propozycji jest mocno ograniczona przez to, że są one osadzone w ramach pewnego kontinuum, którego krańce wyznacza odmienne rozumienie wolności¹. Celem analizy jest wykazanie, że dostrzegany (Mouffe, 2005) ideowy konflikt między klasycznym myśleniem liberalnym (tu symbolizowanym przez koncepcję Benjamina Constanta) i demokratycznym (reprezentowanym przez Jeana-Jacquesa Rousseau) jest wynikiem rozstrzygnięć teoretycznych, dokonanych na wczesnym etapie rozwoju tych nurtów, przy czym w obydwu przypadkach mamy tu do czynienia z odpowiedzią na ten sam problem polityczny. Problem sformułowany w XVII wieku przez Thomasa Hobbesa, a dotyczący nieuniknionej, zdaniem tego autora, wrogości między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Stawiana w tekście hipoteza głosi, że mimo zakwestionowania projektu państwa-Lewiatana zarówno liberalizm, jak demokratyzm przejęły Hobbesowską matrycę pojęć.

Za pierwszą demokrację europejską uchodzą dziś Ateny, a spory o to, czy mogą stanowić wzór dla naszych demokracji, trwają nieprzerwanie (Hansen, 1998). Zdaniem francuskiego liberała pierwszej poł. XIX wieku, B. Constanta, wzorcowym przykładem demokracji jest jednak Sparta, a nie Ateny (Constant, 1819/1992). Istotą demokracji jest bowiem, jego zdaniem, realizacja naturalnej wolności jednostki poprzez uczestnictwo we władzy. Tę wolność „starożytnych”, przypomnianą w wieku XVIII przez J.-J. Rousseau, we francuskiej praktyce politycznej zrealizował z tragicznym skutkiem największy jego admirator M. Robespierre. Przyszłość, przewiduje Constant, należeć będzie do ustroju przedstawicielskiego, ale niekoniecznie do demokracji. Żądający wolności człowiek współczesny, przekonuje, chce wolności „nowożytnej”, a konkretnie niezależności od władzy i swobody działania w sferze prywatnej. I tutaj Ateny są najbardziej nowożytną ze starożytnych *poleis*; nie z powodu ustroju, ale z uwagi

1 A także równości, której poświęcam tu mniej uwagi.

na jej „liberalne” społeczeństwo zorientowane na handel i korzyść indywidualną.

Skądinąd wartościowe rozróżnienie Constanta dowodzi, że optyka liberalna nie pozwoliła mu zrozumieć głębi myślenia Rousseau. Autor *Umowy społecznej* nie wyraża po prostu preferencji wobec odmiennej historycznej realizacji wolności; inny jest według niego desygnat tego pojęcia. Dla Constanta, podobnie jak wcześniej dla Johna Locke’a, wolność jest aspektem własności („mam” wolność), przejawiać się więc musi w konkretnych i respektowanych przez innych uprawnieniach do działania (Locke, 1992, s. 222). Rousseau argumentuje jednak, że tego rodzaju wolność, kierująca nas na zewnątrz, ku innym i światu, rodzi się dopiero w społeczeństwie, a zwłaszcza fetyszyzującym własność społeczeństwie liberalnym (por. Rousseau, 1956, s. 157–158; 1967, s. 95). Szkodzi ona prawdziwie ludzkiemu doświadczeniu wolności – doświadczeniu wewnętrznemu, kształtującemu tożsamość jednostki (Starobinski, 2000, s. 291). Wolność Rousseau jest aspektem jaźni („jestem” wolny), a jej realizacją, czy raczej aktualizacją, jest poczucie samowystarczalności osiągnięte przez skromność potrzeb (Rousseau, 1967, s. 96). To dlatego ideałem Rousseau jest ustrój demokratyczny, a jeszcze bardziej demokratyczne społeczeństwo, w którym zabezpieczeniem wolności jest równość, będąca efektem tyleż naturalnych procesów grupowych (konformizm), co aktywności władzy publicznej realizującej wolę powszechną. Sparta, nie Ateny, jest dla Rousseau wzorem i uzasadnienie tego wyboru jest takie jak u Constanta – celem politycznym jest obrona wolności jednostek, a ustrój (szerzej: cała nadana społeczeństwu struktura instytucjonalno-prawna) to tylko środek jego realizacji.

DEMOKRACJA DEMOKRACJI NIERÓWNA

O tym, że mimo odwołania do tych samych wartości zawarty po II wojnie światowej na Zachodzie mariaż między liberalizmem i demokracją jest pełen napięć z uwagi na różnice w odpowiedzi na pytanie o wolność, nie trzeba dzisiaj nikogo przekonywać (Zmierczak, 2019). Rzadko natomiast zwraca się uwagę, że symbolizowany tu przez koncepcję Constanta liberalizm i demokratyzm Rousseau mają ze sobą wiele wspólnego. Łącznikiem jest T. Hobbes.

Nawiązując do prostego schematu Clausa Offe, można widzieć uniwersum polityczne (tu w dużym uproszczeniu: państwo) jako złożone z trzech powiązanych, ale dających się koncepcyjnie odróżnić poziomów (Offe, 1997, s. 32 i n.). Na najgłębszym poziomie (1) mamy do czynienia z granicami kulturowymi wspólnoty politycznej: jej łącznikami, takimi jak wspólne wartości i tożsamość kulturowa. Nadbudowany nad poziomem granic poziom (2) to z kolei poziom nadający wspólnocie określoną – „publiczną” – strukturę instytucjonalną i prawną. I wreszcie poziom (3) to relacje między jednostkami występującymi jako osoby „prywatne”; jest to więc codzienne życie społeczne, będące domeną indywidualnej wolności.

Hobbesowski Lewiatan to państwo, w którym jedynym decydentem z poziomu granic (1) jest absolutny suweren, a jedyną wartością łączącą obywateli – obowiązek posłuszeństwa władzy uzasadniony troską o własne bezpieczeństwo (Hobbes, 2009, s. 353–354). Szczególnego znaczenia nabiera tu relacja między poziomem (2) i (3), skonstruowana jako radykalne jakościowe przeciwieństwo prywatnego i publicznego. To, co prywatne, jest według Hobbesa tym, co subiektywne, aktywne, podległe namiętnościom, zainteresowane wyłącznie własną korzyścią, naturalne i uprawnione do działania mocą wolności przyrodzonej (*ius*). Ale właśnie dlatego prywatne pozostaje groźne i rodzi chaos w obszarze spontanicznych relacji interpersonalnych na poziomie (3). Wyeliminować „wojnę wszystkich ze wszystkimi” (Hobbes, 2009, s. 206–207) może jedynie obdarzony pełnią uprawnień otrzymanych od jednostek na mocy umowy społecznej suweren, swobodnie (politycznie) decydujący o tym, co „publiczne” (racjonalne, stojące na straży ładu, sztuczne i tożsame z prawem stanowionym).

Wizja państwa o imieniu biblijnego potwora stanowiła wyzwanie dla wszelkich obrońców wolności. Późniejsza polemika z Hobbesem nie zakwestionowała jednak jego przekonania o całkowicie aspołecznej i głęboko egoistycznej naturze ludzkiej (Letwin, 2005, s. 326 i n.). To zaowocowało narastającą z czasem podejrzliwością wobec „prywatnego”, a w konsekwencji coraz większym zaufaniem pokładanym w tym, co jako „publiczne” da się regulować i kontrolować. Winą za powstanie wielkiej biurokratycznej maszyny współczesnego państwa liberalizm oskarża demokratyzm; i odwrotnie. Historyk natomiast dostrzec tu potrafi ukryty głęboko i, co ważne,

łącący obydwa stanowiska, bo logiczny w kontekście ich założeń teoretycznych wybór polityczny.

Rousseau próbował stępić pesymistyczny, hobbesowski opis człowieka, argumentując że wolność jest w gruncie rzeczy „nierobieniem tego, czego się nie chce robić” (Rousseau, 1967, s. 113), a więc promuje ona bierność (gnuśność) (Rousseau, 2001, s. 61), pozwalającą uniknąć wojny w stanie natury. Ale i on przyznawał jednak, że zlikwidować potencjalną szkodliwość „prywatnego” poziomu (3) może jedynie państwo, zachęcając, a nawet zmuszając jednostki do porzucenia wolności naturalnej i zastąpienia jej wolnością społeczną, a docelowo moralną (Rousseau, 1948, s. 22). Ta ostatnia jest posłuszeństwem prawu, które od posłuszeństwa Hobbesowskiemu Lewiatanowi różni się wyłącznie tym, że jest to prawo, które się sobie przypisało, rozpoznając (temu służy najlepiej ustrój demokratyczny) wolę powszechną (Rousseau, 1948, s. 22). Ostatni konstrukt jest dosyć tajemniczy, ale z racji swego nadrzędnego nad prywatnym i publicznym charakteru, umieścić należy ją na poziomie granic (1), jest to bowiem bardzo konkretna tożsamość wspólnoty politycznej, która docelowo powinna się przejawiać w działaniach jednostek na poziomie (3).

W starciu z Lewiatanem liberalizm wybrał inną drogę; a właściwie dwie drogi wywodzące się z tej samej hipotezy o istnieniu ładu spontanicznego w obszarze naszych relacji prywatnych na poziomie (3). Zwolennicy tradycji Grocjusza–Locke’a wiązali porządek z posłuszeństwem racjonalnemu prawu naturalnemu (Taylor, 2010, s. 12), które nadaje naszym relacjom charakter etyczny i skłania jednostki do poszanowania cudzej własności (życia, wolności, majątku). Inną podstawę ładu odkrył natomiast A. Smith w postaci „niewidzialnej ręki rynku”, która – wpływając na indywidualne działania analogicznie do siły grawitacji modyfikującej ruch obiektów fizycznych – gwarantuje uporządkowane, bo możliwe do przedstawienia w postaci praw, funkcjonowanie rynku (obejmującego lwią część poziomu (3) (Rassekh, 2017, s. 17–20). Odkrycie Smitha umożliwiło liberalizmowi twierdzenie – wbrew Hobbesowi, ale także Rousseau – że aktywność egoistycznych jednostek i ich swoboda działania nie zagrażają ani wolności „innego”, ani państwu, a proporcje między prywatnym i publicznym mogą zostać odwrócone bez szkody dla publicznego bezpieczeństwa. Rozwój kapitalizmu i umacnianie teorii liberalnej zaowocowało dominującym na Zachodzie do lat 90.

XX wieku (Elliot, 1994, s. 280) proceduralnym ujęciem demokracji (J. Schumpeter, A. Downs).

Rozpatrując model demokracji liberalnej na tle przyjętego schematu uniwersum politycznego, można wskazać na kilka jego cech. Pierwszą z nich jest marginalizacja znaczenia poziomu (1). Zgodnie z teorią liberalną granicą – poza którą nie powinna wykraczać żadna wspólnota polityczna – jest racjonalność i naukowa prawda, a jedynym wyborem aksjologicznym i tożsamościowym w pełni respektującym tę granicę jest sam liberalizm. Po drugie, kluczowy dla funkcjonowania liberalnego społeczeństwa jest poziom (3), „prywatny”, który powinien być, zgodnie z podpowiedzią Constanta, oddzielony od „publicznego” poziomu (2). Po trzecie, „konstytucja” poziomu (2) określana jest przez myślenie liberalne, skoncentrowane na stworzeniu takich warunków „zatrudnienia” dla polityków, by wymusić na nich traktowanie polityki jako „zawodu” i uniemożliwić zdominowanie „publicznego” przez jakikolwiek interes prywatny (por. Weber, 1998). Służą temu takie rozwiązania jak *rule of law* czy oparta na mechanizmie hamulców i równowagi zasada podziału władzy. Demokratyczny komponent liberalnej demokracji jest wąskim i czysto formalnym spoiwem między poziomem (3) i (2); ważniejszym obszarem „prywatnego” i niezbędnym, ale podejrzanym z punktu widzenia wolności obszarem „publicznego”, które jako sprawujące władzę powinno zostać maksymalnie zdepersonalizowane i zneutralizowane pod względem politycznym.

Aktualna krytyka modelu demokracji liberalnej jest krytyką demokracji sprowadzanej do mało poważnego i mało poważanego sposobu legitymizacji rządzących (ale już nie legitymizacji rządu, bo to uprawnomożnione miało być racjonalną i naukową wiedzą). Jest to również krytyka liberalizmu, który okazał się niezdolny do wypełnienia swych najważniejszych antyhobbesowskich obietnic. Nie udało się liberałom obronić niezależności „prywatnego” od „publicznego”; nie udało się tym bardziej zmienić proporcji między prywatnym i publicznym na korzyść wolności². O tym, że skutkiem długiego praktykowania liberalnej teorii politycznej stało się na

2 By zrozumieć, jak to możliwe, że aksjologiczne dowartościowanie „prywatnego” mogło współgrać z rozrostem „publicznego” wystarczy prześledzić historię rozwoju ważnego dla liberalizmu prawa prywatnego (Ribeiro, 2019).

Zachodzie wyprodukowanie Hobbesowskiego świata społecznego, w którym władza zarządza nawet indywidualną wolnością, piszą nie tylko zwolennicy Michela Foucault, ale i osoby, których koncepcje pozostają z ducha liberalne, tacy jak zaliczany do komunitarystów Michael Walzer.

Krytyka proceduralnego ujęcia demokracji owocuje innowacjami demokratycznymi, które dostrzegając nierównowagę w związku między liberalizmem a demokracją, chcą wzmocnić pozycję komponentu demokratycznego. Sięgają przy tym chętnie do myślenia o wolności, któremu patronuje Rousseau. Jest to wolność, jak słusznie wskazywał Constant, domagająca się uczestnictwa we władzy, ale nie to uznać należy za jej istotę. Cechą charakterystyczną „starożytnego” myślenia o wolności jest podkreślenie jej „pozytywnych” (w sensie nadanym temu słowu przez Isaiaha Berlina) aspektów. Nie przez przypadek Erich Fromm, reprezentant krytycznej wobec liberalizmu szkoły frankfurckiej, umieścił w tytule jednej ze swych książek pytanie: *Mieć czy być?* I nie jest przypadkiem, że M. Foucault zarzuca liberalizmowi u-*ja*-rzmianie obywateli (fr. *assujettissement*), chcąc wykazać niespójność między liberalną narracją a polityczną praktyką kapitalizmu. U obydwu tych autorów, jak w całym nurcie teorii krytycznej i postmodernizmu, pobrzmiewa wyraźnie pochodzące od Rousseau przekonanie, że „bycie wolnym” jest czymś ze swej istoty różnym od „posiadania wolności”, czyli szerokich liberalnych uprawnień do działania. To „bycie wolnym” jest też przez swój związek z jaźnią emocjonalne i z natury wspólnotowe – o wolności rozstrzyga tu poczucie wolności, na które wpływ ma otoczenie społeczne.

W myśleniu Rousseau kryje się jednak wskazywana już przez Constanta pułapka – doprowadzone do skrajności i przetłumaczone na język polityki owocuje ono demokracją całkowicie ujednociającą społeczeństwo i niszczącą indywidualność jednostki. Dzieje się tak, ponieważ rozstrzygnięcia tożsamościowe i wolność samą umieszcza Rousseau na poziomie granic (1), zobowiązując zarówno państwo, jak obywateli do ich uzewnętrzniania w działaniu. W ten sposób „prawdziwa” wolność jednostki w państwie polega na realizacji woli powszechnej – najlepiej realizacji niewymuszonej, pozostającej wyborem jednostki. To jednak, co dla Rousseau jest tryumfem wolności, z perspektywy liberalnej uznać należy za „erozję demokracji” (zob. Olender, 2021).

Większość współczesnych innowacji demokratycznych takiej skrajności unika, a wręcz stara się jej przeciwdziałać, przekonując że to, co spełnia rolę granic tożsamościowych, odradza się na poziomie (3), a nie (1). Wbrew klasycznemu liberalizmowi, który funkcjonowanie poziomu (3) uzależnia od relacji jednostka–jednostka, podkreśla się dzisiaj, że o dynamice tego, co chcielibyśmy postrzegać jako prywatne, decydują grupowe relacje polityczne. Tego rodzaju „polityczność” (niem. *das Politische*, ang. *the political*) odsuwa jednostki od siebie. Sprawia, że ich działania rozpatrywać należy nie tylko jako realizujące indywidualne, „prywatne” interesy, ale przede wszystkim jako środki służące zdobyciu przewagi przez daną postać grupowej „polityczności” (Schmitt, 2000). Przewagi, a więc władzy, czy to w postaci kształtowania poziomu (2), czy też obecnej na poziomie (2) i (3) przemocy symbolicznej. Demokracja, z racji przywiązania do idei równości, ma być sposobem przywracania równowagi całego „uniwersum politycznego”. Czyni to rozpoznając i uznając odmienne tożsamości grupowe oraz regulując warunki politycznej konkurencji tak, by zapobiegać niszczeniu wolności (w tym poczucia wolności) jednostek z poszczególnych grup. Choć konkretne rozwiązania pozostają różne, bo różni je zarówno proporcja „demokracja–liberalizm”, jak też głębokość proponowanej demokratyzacji – czy ma ona obejmować głównie poziom (2) (demokracja deliberatywna), czy również i w jakim zakresie (3) (demokracja uczestnicząca, stowarzyszeniowa) – rozszerzają one znacznie pojęcie demokracji. Nie jest już ona wąskim filtrem „pomiędzy”, spajającym z gruntu odrębne sfery życia – prywatną i publiczną. Służy rozprzestrzenianiu „publicznego” na wszystkich poziomach życia wspólnotowego, nie po to jednak, by stworzyć niezależnego od jednostek „potwornego” suwerena, ale po to, by zdecentralizować publiczne i uświadomić obywatelom polityczne znaczenie indywidualnego działania. Często tego samego, które z perspektywy jednostki wydaje się wyłącznie działaniem prywatnym i politycznie neutralnym.

Można jednak mieć wątpliwości, czy wykorzystanie „tożsamościowego” rozumienia wolności, proponowanego przez Rousseau i wymierzonego w liberalizm, jest możliwe bez zaakceptowania formułowanych przez niego wniosków politycznych, które legitymizują ograniczenia nakładane na indywidualną swobodę działania. Demokracja Rousseau w imię równości upodabnia jednostki do siebie,

i choć powinna czynić to wyłącznie za pomocą wzmocnień pozytywnych, nie można wykluczyć, że będzie się posługiwać przymusem. Z punktu widzenia wolności jednostki nie ma większej różnicy pomiędzy przymusem państwowym (obowiązkami wprowadzanymi przez władze publiczne działające na poziomie (2), a przymusem stosowanym wyłącznie w ramach węższej grupowej polityczności na poziomie (3). W tym sensie chętnie traktowany jako populistyczne kuriozum projekt demokracji nieoliberalnej należałoby raczej uznać za logiczną (inna rzecz, na ile innowacyjną) konsekwencję podążania intelektualną drogą wyznaczoną przez teorię krytyczną i postmodernizm³. Drogą, na którą notabene wkroczył także liberalizm, rozumiejący coraz lepiej, że i on jest bardzo konkretną politycznością, do swego trwania potrzebującą jednostek o liberalnej tożsamości.

WNIOSKI – W STRONĘ „RADYKALNEGO” UJĘCIA DEMOKRACJI

W książce napisanej dwie dekady po tej cytowanej we *Wstępie*, M. Saward przyznaje, że namysł nad demokracją nie może się ograniczać do opisu istniejących stanowisk i wyboru jednego lub dwóch po to, by je nieco rozszerzyć. Przekonuje, że należałoby raczej uczynić krok wstecz, by patrząc na istniejące teorie z dystansu, widząc jak są one tworzone, podjąć próbę budowy nowych ram dla myślenia o demokracji (Saward, 2021, s. XII). Tego rodzaju dystans może mieć nie tylko charakter teoretyczny czy normatywny, ale również historyczny.

Jeśli hipoteza wysunięta w tym artykule jest uzasadniona, to niektóre przynajmniej demokratyczne paradoksy da się wywieść z bardzo specyficznego Hobbesowskiego przeciwstawienia tego, co prywatne i wolne, temu, co publiczne i zawsze polityczne, bo związane z władzą. Spojrzeniu z dystansu na nasze aktualne problemy z demokracją może wówczas sprzyjać przyjęcie odmiennej perspektywy teoretycznej, na przykład starożytnej. Nie po to, by z przeszłości czerpać bezpośrednio inspiracje, ale po to, by – dzięki zachowaniu historycznego dystansu – zachować zdolność różnicowania między

³ Stąd wyrażana przez niektórych intuicja, że demokracja nieoliberalna jest swoistą „zemstą postmodernizmu” (por. Sulikowski, 2017).

tym, co nowe i adekwatne do bieżących wyzwań, a tym, co jedynie nowe.

W *Dziejach* Polibiusza znajduje się znane porównanie społeczeństwa Aten do bezpańskiego statku, na którym w czasie spokojnym panuje rozprężenie grożące katastrofą, natomiast w czasie sztormu załoga imponuje odwagą, zjednoczona pod rozkazami sternika. Czytając ten fragment trudno uniknąć anachronizmu. W opisie Polibiusza zdają się pobrzmiewać dwa niebezpieczeństwa związane z niestabilnością ustroju demokratycznego: zmierzającego zbyt łatwo w stronę anarchii i decyzyjnego chaosu albo też przeciwnie – wyrażającego się w jednoczącą obywateli, ale niszczącą wolność dyktaturę „sterników”. Sam Polibiusz nie używa jednak metafory statku, by skrytykować ustrój Aten. Otóż kondycja ateńskiej *polis* jest, jego zdaniem, od samego ustroju niezależna, wpływ na nią mają bowiem konkretni obywatele, zwłaszcza ci, za którymi podąża lud. To bardzo ciekawa obserwacja, zgodna zresztą z duchem słynnej pogrzebowej mowy Peryklesa. Inaczej niż to sugerują podręczniki do historii doktryn polityczno-prawnych, ateński „demokrata” uznaje Ateny za szkołę wychowania Hellady nie z uwagi na ustrój polityczny, ale ponieważ „u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem” (za: Tukidydes, 2003). Samodzielność, którą ma Perykles na myśli, pozwala na prywatność, ale ta prywatność nie domaga się niezależności od innych. Człowiek, jak pisał Arystoteles, to istota, która chce nie tylko żyć, ale żyć dobrze i żyć z innymi (Garver, 2014). Warto pamiętać, że choć miasto-państwo jest dla filozofa najdoskonalszą wspólnotą, powstaje ono w procesie łączenia węższych wspólnot i to one – a dokładniej: stymulowane przez nie relacje interpersonalne i międzygrupowe – tworzyły obszar określany przez Greków mianem *praxis*, będący przestrzenią publicznego działania „publicznego”, ale nie zawsze politycznego. Jednym z aspektów tego działania był bowiem nie przymus i obowiązek, ale wolność i interes prywatny (chęć zdobycia uznania w oczach pozostałych obywateli). Arystotelesowski *zoon politikon* to w dosłownym tłumaczeniu „zwierzę polityczne”, ale jeśli politykę i polityczność zdecydujemy się ujmować, jak to czynimy współcześnie, w kategoriach władzy, właściwszym określeniem byłoby w tym wypadku „zwierzę publiczne”.

Otwarty atak Hobbesa na myśl starożytną i samego Arystotelesa (Hobbes, 2009, s. 255–258) był w dużej mierze spowodowany jego chęcią obrony dyskretnego (w sensie matematycznym) podziału prywatne–publiczne, potrzebnego by dalej utożsamić publiczne z politycznym i stworzyć sztucznego Lewiatana. W XXI wieku przenikanie się prywatnego i publicznego jest faktem, a więc zamiast zastanawiać się nad tym, czy jest to bardziej prywatyzacja publicznego, czy publicyzacja prywatnego, warto poddać rewizji Hobbesowską podstawę i interpretację tego podziału. Bardziej adekwatne może się bowiem okazać odpowiednio zmodyfikowane podejście Arystotelesa (zob. Swanson, 2019), obecne zresztą także w jurysprudencji rzymskiej, gdzie prywatne od publicznego jest odróżnialne jedynie teoretycznie, ale już nie praktycznie.

Co godne podkreślenia, obszar publicznej *praxis* rozumieć można jako tożsamy z człowieczeństwem (byciem „ludzkiem”). Nie tylko w myśli Arystotelesa człowieczeństwo to przedział otwarty, którego krańce ciążyą w stronę dwóch nieludzkich ekstremów – bycia zwierzęciem i bycia bogiem. Dlatego znane z *Polityki* zdanie, że poza państwem żyć mogą wyłącznie zwierzęta lub bogowie, wiele mówi o Arystotelesowskim rozumieniu polityki (zob. Crick, 2004, s. 22–23). I choć demokracja jest dla Arystotelesa ustrojem złym, to promowana przez niego politeja jest ustrojową mieszaniną z istotnym komponentem demokratycznym. W tym miejscu to tylko opinia, ale wiele wskazuje na to, że Arystoteles postrzega demokratyczny charakter *praxis* jako najbliższy ludzkiej naturze, bo sprzyjający tyleż polityczności i rozwojowi społecznemu, co indywidualnej wolności i różnorodności działań.

Podążając za podobnymi starożytnymi tropami, a równocześnie doceniając mnogość i różnorodność teorii demokratycznych, można by rozważyć jeszcze jedno radykalne ujęcie demokracji, zgodnie z którym należałoby ją umieścić na wyróżnionym przez Offe poziomie (1) i uznać za granicę przynajmniej europejskiego doświadczenia politycznego. Jej normatywna funkcja polegałaby w tym przypadku na legitymizacji tych działań politycznych, które wzmacniają dynamiczną równowagę w obrębie całego systemu politycznego, uniemożliwiając mu ciężenie w stronę skrajności (całkowicie sprywatyzowanej anarchii z jednej, a upolitycznionej i niszczącej wolność tyranii z drugiej strony). Na „uprzeciętniającą” siłę oddziaływania

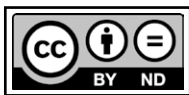
demokracji zwracał uwagę już w XIX wieku Alexis de Tocqueville, dodając że bez rozumnego nadzoru zwraca się ona przeciwko jednostkom, ale wykorzystana świadomie służy upowszechnianiu wolności. Dlatego Tocqueville nie waha się przyznać, że demokracja, choć niezbyt podniosła, jest najbardziej sprawiedliwa (1996b, s. 343), a chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się formacją właściwą pierwszym doświadczeniom ludzkości, mogła nadejść dopiero jako ostatnia (1996a, s. 212).

BIBLIOGRAFIA

- Constant, B. (1992). O wolności starożytnych i nowożytnych. *Arka*, 42 (6), 73–85.
- Crick, B. (2004). *W obronie polityki*. Warszawa: PWN.
- Elliot, J.E. (1994). Joseph A. Schumpeter and The Theory of Democracy. *Review of Social Economy*, 52/4, 280–300.
- Garver, E. (2014). *Aristotle's Politics. Living Well and Living Together*. Chicago: Chicago University Press.
- Hansen, M.H. (1998). *Polis and City-State An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Copenhagen: Munksgaard.
- Hobbes, T. (2009). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa: Aletheia.
- Krzynówek-Armdt, A. (2016). Suwerenność i zwierzchnictwo ludowe: egzystencja prywatna i egzystencja polityczna. *Horyzonty Polityki*, 7(18), 53–71.
- Letwin, S.R. (2005). *On the History of the Idea of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: PWN.
- Mouffe, Ch. (2005). *Paradoks demokracji*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DWSE.
- Offe, C. (1997). *Varieties of Transition: The East European and East German Experience*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Olender, K. (2021). Globalne procesy erozji demokracji w perspektywie czynników politycznych, społecznych i medialnych. *Horyzonty Polityki*, 12 (39), 89–104.
- Rassekh, F. (2017). *Four Central Theories of the Market Economy*. London-New York: Routledge.
- Ribeiro, G. de Almeida (2019). *The Decline of Private Law. A Philosophical History of Liberal Legalism*. Oxford: Hart Publishing.

- Rousseau, J.-J. (1948). *Umowa społeczna czyli zasady prawa politycznego*. Łódź: Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych.
- Rousseau, J.-J. (1956). *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1967). *Przechadzki samotnego marzyciela*. Warszawa: Czytelnik.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Szkic o pochodzeniu języków*. Kraków: Aureus.
- Saward, M. (2000). Democratic Innovation. W M. Saward (Red.), *Democratic Innovation: Deliberation, representation and association* (s. 3–13). London–New York: Routledge.
- Saward, M. (2021). *Democratic Design*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (2000). Pojęcie polityczności. Idem, *Teologia polityczna i inne pisma* (s. 191–250). Kraków: Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Starobinski, J. (2000). *Jean-Jacques Rousseau – przejrzyście i przeszkoda*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Sulikowski, A. (2017). Konstytucjonalizm wobec „zemsty postmodernizmu”. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 3791, *Przegląd Prawa i Administracji*, CX, 95–106. DOI: 10.19195/0137-1134.110.
- Swanson, J. A. (2019). *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Taylor, Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków: Znak.
- Tocqueville, A. de (1996a). *O demokracji w Ameryce*: T. 1. Kraków: Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Tocqueville, A. de (1996b). *O demokracji w Ameryce*: T. 2. Kraków: Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków–Warszawa: Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Zmierczak, M. (2019). Demokracja a liberalizm – uwagi z perspektywy XXI w. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, LXVI (1), 465–474.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>