

Dorota Sepczyńska

W poszukiwaniu najlepszego modelu polityki.

C. Schmitt J. Rawls, Ch. Mouffe

Bez wątplenia w historii filozofii polityki istnieją pytania, które mają pozaczasowy charakter, jednym z nich jest pytanie o to, czym jest polityka. Nie oznacza to jednak, że filozofia polityki to jedna tradycja powiązanych ze sobą idei, która rozpoczęła się w starożytnej Grecji i trwa do dziś. Istnieją bowiem w jej ramach pytania związane z duchem czasów i określoną kulturą. Także odpowiedzi na odwieczne pytania zależą od problemów danej kultury i epoki, od też nurtu filozoficznego, z którym identyfikuje się dany myśliciel czy od ogólnego trendu filozoficznego panującego w danej epoce. Nie wszystkie są tak samo dobre dla określonego kontekstu historyczno-kulturowego. Niniejszy artykuł próbuje to wykazać, na trzech proponowanych współcześnie modelach polityki. Wybrani zostali autorzy, którzy są związani z odmiennymi szkołami filozofii polityki, którzy wskazali nowe drogi myślenia i badania, których można uznać za jednych z najczęściej komentowanych filozofów w drugiej połowie ubiegłego wieku, a także i obecnie, albowiem stali się punktami odniesienia, źródłem inspiracji czy krytycznej recepcji.

Carl Schmitt (1888-1985) tworzący swoją teorię przede wszystkim w czasach Republiki Weimarskiej, reprezentuje typ konserwatyzmu, który zaadoptował nowożytne idee oddzielenia polityki od etyki, skupienia się na takich kwestiach jak: egzystencja porządku politycznego, suwerenność, skuteczność władzy, prawo i wola. Można uznać, stosując znaną klasyfikację Leo Straussa, że Schmitt był bardziej „nowożytnikiem” niż filozofem odwołującym się do klasycznej filozofii polityki. Z kolei John

Rawls (1921-2002) pracował nad swoją ponowozątną teorią liberalizmu w okresie świetności państwa dobrobytu i prób jego zakwestionowania przez neoliberalizm, w swoich książkach próbował godzić normatywną teorię polityki z odrzuceniem kategorii prawdy w polityce, sprawiedliwość z wolnością, poszukiwał stabilnego fundamentu etycznego polityki współczesnych społeczeństw zachodnich. Zaś Chantal Mouffe (ur. 1943) zaczęła uprawiać poststrukturalistyczny postmarksizm, poszukujący socjalistycznej strategii alternatywnej dla neoliberalizmu, w latach 80., w czasie zawiązania się w Europie „konsensusu centrum” zacierającego różnice między prawicą i lewicą na skutek przesunięcia się partii socjalistycznych w stronę neoliberalną. Twierdząc, że w ramach nowego lewicowego projektu walkę robotników o poprawę warunków pracy należy prowadzić równoległe z walką z seksizmem, rasizmem, dyskryminacją seksualną i o obronę środowiska.

Dyktatura / model decyzyjny

Komunalem jest stwierdzenie, że Carl Schmitt (obok Leo Straussa i Michaela Oakeshotta) jest najwybitniejszym przedstawicielem współczesnego konserwatyzmu¹. Dzięki swoim interpretacjom takich pojęć jak: „teologia polityczna”, „polityczność”, „suwerenność”, „stan wyjątkowy”, „decyzjonizm” nie tylko na stałe wpisał się w konserwatyzm, ale także w filozofię i naukę o polityce. Choć Schmitt skompromitował się antysemityzmem, przynależnością do NSDAP i pełnieniem funkcji „koronnego prawnika” III Rzeszy, to jego idee wywierały wpływ na wielu pravicowych teoretyków polityki (Erica Yoegelina, Gianfranco Miglio, Paula Gottfrieda), filozofów uprawiających klasyczną filozofię polityki (Leo Straussa, Hannah Arendt), żydowskiego teologa Jacoba Taubesa, rosyjskiego heglistę Alexandre Kojewę, zarazem są ochoczo przyjmowane i reinterpretowane przez myślicieli lewicowych (Waltera Benjamina, Jacquesa Derride, Etienne Balibara, Giorgio Agambena, Antonio Negri, Paolo Virno, Slavoj Žižka, Alaina Badiou, Chantal Mouffe, Daniela Bensaida, Massimo Cacciari, Martti Koskenniemi), a nawet liberalnych

¹ Jakkolwiek jest w tym pewna paradoksalność, bowiem żaden ze wskazanych myślicieli sam nie określił się jako konserwatysta. (Raymonda Arona, Norberto Bobbio). Tendencja ta jest obecna także w Polsce, gdzie Schmitt jest mistrzem zarówno dla środowiska „Krytyki Politycznej”, którego celem jest umocnienie w polskiej sferze publicznej lewicowego głosu, jak i „Teologii Politycznej”, pisma myślicieli, którzy stanowili intelektualne zaplecze realizowanego w latach 2005-2007 projektu IV Rzeczypospolitej.

Poza tym przypomnijmy, że Carl Schmitt jest jednym z najbardziej znanych reprezentantów ruchu niemieckich intelektualistów, określanego mianem „konserwatyzmu rewolucyjnego”. Grupa ta występowała przeciw zasadom i instytucjom demokracji liberalnej, ale totalnie negatywny stosunek do ustroju Republiki Weimarskiej nie powodował wśród jej członków projektów powrotu do *status quo ante* czy zachowania *status quo*. Rewolucyjni konserwatysty uznali bowiem, że przeszłość już minęła i nie da się odrestaurować cywilizacji zachodniej w dawnym kształcie, bowiem zmiany w czasach nowożytnych zaszły zbyt daleko i są zbyt trwałe. Interesowała ich przyszłość. Pragnęli gwałtowną i totalną zmianą (nazywaną „rewolucją przeciwko rewolucji”, „destrukcją destrukcji”, „rewolucją narodową”, „rewolucją ładu”, „rewolucją tradycjonalistyczną” czy „insurekcją ładu” „rewolucją z prawa”) zmieść z powierzchni ziemi dekadentkie dlań społeczeństwo polityczne i ustanowić nową formę polityczną. W grupie rewolucyjnych konserwatystów proponowano różne wizje nowego „prawdziwego” ładu, Schmitt odwoływał się do decyzyjizmu i dyktatury - koncepcji rządów wszechwładnego suwerena, nie gardzącego siłą, którego decyzja stoi ponad prawem².

² W sprawie rewolucyjnego konserwatyzmu zob. T. Gabiś, *Konserwatywna rewolucja*, „Fronda”, nr 8, 1997, s. 105-130; *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, red. W. Kunidd, tłum. T. Gabiś i in., Wydaw. Poznańskie, Poznań 1999; M. Maciejewski, *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu wobec narodowego socjalizmu 1921-1945*, Wydaw. UWr, Wrocław 1991; tenże. *Wizje państwa*

niemieckiego rewolucyjnych konserwatystów w republice weimarskiej, w: *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, red. S. Stępień, Wydaw. UMCS, Lublin 2003, s. 129-144; T. Scheffer, *Koncepcje pokojowego ładu europejskiego rewolucyjno-konserwatywnych przedstawicieli niemieckiej opozycji antyhitlerowskiej*, w: *Konserwatyzm. Historia...*, s. 145-156; R. Skarżyński, *Konserwatyzm: zarys dziejów filozofii politycznej*. Scholar, Warszawa 1998, s. 18-30, 38-41, 221-242; A. Wielomski, *Konserwatyzm, główne idee, nurty i postacie*, Fijoł Publishing,

Carl Schmitt filozofię polityki (nazywaną przez niego „filozofią państwa”, „teorią polityki”) rozumiał jako metafizykę polityki, a nie etykę polityczną. Nie chodziło mu o normatywne postulaty, lecz o opis i analizę polityki jako szczególnego rodzaju bytu, nie o to jak być powinno w polityce z moralnego punktu widzenia, ale o to jaka jest istota polityki, o sposoby jej istnienia, o konieczne przyczyny istnienia więzi politycznej, o pozycję polityki wśród innych dziedzin ludzkiego życia, o stosunek bytowy między jednostką a wspólnotą polityczną, o istotę i sposoby istnienia prawa oraz ostateczne jego przyczyny⁴. Jego metafizyka polityki jest oparta na antropologii filozoficznej, ale nie można jej uznać za część metafizyki człowieka. Rzecz w tym, że wedle Schmitta każda refleksja o polityce zakłada przyjęcie jakiegoś stanowiska w kwestii natury ludzkiej: jej przyrodzonej dobroci lub pierwotnego i nieusuwanego naznaczenia złem⁵. Nadto Schmitt *tacite* przyjął tezę o politycznej naturze człowieka. Ale w swoich wczesnych pismach politycznych nie odwoływał się do systematycznych i spójnych rozważań o istocie i sposobach istnienia człowieka, o jego ostatecznych bytowych uwarunkowaniach.

Warszawa 2007, s. 217-271; tenże. *Pojęcia rzeczywistości i nierzeczywistości w radykalnej myśli konserwatywnej*, w: *Konserwatyzm. Historia...*, s. 97-112. W sprawie C. Schmitta zob. P. Kaczorowski, *My i oni: państwo jako jedność polityczna: filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*. Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 1998; M. Lilia, *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, tłum. J. Margańsld, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 47-69; J.P. McCormick, *Irracjonalny wybór i krwawa walka. Wprowadzenie do teorii Carla Schmitta, „Kronos”*, nr 3, 2008, s. 78-101; R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu: Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, ISP PAN, Warszawa 1992; tenże, *Konserwatyzm: zarys...*, s. 243-248; A. Wielomski, *Aksjologiczne fundamenty dyktatury u Carla Schmitta*, <http://www.konserwatyzm.pl/publicystyka.php/Artykul/695/>. stan z dn. 20.09.2010.

³ Wniosek niniejszy został wyciągnięty z zdeklarowanego realizmu Schmitta (zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. i red. M. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 200, 236) oraz analizy problematyki jego rozważań.

⁴ Zob. tamże, s. 229-236; tenże. *Filozofia państwa w dobie kontrrewolucji (de Maistre, Bonald, Donoso Cortes)*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 75; tenże, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 88.

⁵ Jego pochodzeniu, o strukturze ludzkiego bytu, o miejscu człowieka pośród tego, co istnieje, o kresie ludzkiego życia. Co więcej, nie można też w nich odnaleźć odwołań do katolickich rozważań o bycie w ogóle czy o człowieku w ogóle, mimo tego, że Schmitt był zdeklarowanym

gorliwym katolikiem⁶. Jego refleksji odnoszącej się do państwa i prawa z lat 20. i 30. bliżej jej do herakliteizmu czy filozofii życia. Z drugiej strony metafizyka polityki Schmitta operuje empiryczną wiedzą na temat swoistych politycznych kwalifikacji człowieka, przejawiających się w historii. Tym samym Schmitt proponował takie ujęcie filozofii polityki i polityki, które nie zakładając określonej filozofii bytu czy stanowiska etycznego, jest możliwe do przyjęcia przez różne opcje ideowe czy polityczne.

Schmitt utrzymywał, że prawdziwą jest myśl polityczna, która opiera się na założeniu pesymizmu antropologicznego, fałszywą - optymizmu antropologicznego. Argumentował, iż przyjęcie tezy, iż człowiek jest z natury zły umożliwia dostrzeżenie prawdy o nieziennej, ponadczasowej istocie polityki⁷. I tak dochodzimy do kluczowych pojęć w myśli Schmitta i w poruszonym w niniejszym artykule zagadnieniu.

Lapidarnie teorię Schmitta można ująć w stwierdzeniu: naturą „polityczności” (polityki) jest konflikt między „wrogiem” a „przyjacielem”⁸. Przy czym „wróg” to nie ktoś, kogo prywatnie nienawidzimy, kto jest naszym konkurentem gospodarczym czy oponentem w dyskusji. Wróg w jego rozumieniu to grupa ludzi innych od nas, których obcość uznajemy

⁶ Odmienne zdania jest Heinrich Meier, którego zdaniem Schmitt nie jest realistą politycznym, lecz teologiem politycznym. Zob. tenże, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago 1995;

tenże, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1998. Cyt. za M. Lilia, dz. cyt., s. 61-67.

⁷ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie...*, s. 229-236; tenże. *Filozofia państwa...*, s. 75; tenże. *Rzymski katolicyzm...*, s. 88.

Rozróżnienie wróg/przyjaciół Schmitt zapożyczył od Hiszpana Alamosa de Barrientosa (1555-1640). Zob. tenże, *Discurso politico al rey Felipe III, An-thropos*, Madrid 1990, s. 42; tenże, *Dedicatoria a Don Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, Duque de Lerma*, w: tenże, *Aforismos al Tdcito español, I*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987. Cyt. za F. Gimenez Perez, *Amigo y enemigo*, „El Catoblepas”, no. 74, 2008, s. 13.

za zagrażającą naszemu życiu lub jego formie. Innymi słowy: spotkanie z wrogiem stawia pewną grupę ludzi wobec dylematu przetrwania, szekspirowskiego kryterium decyzji (to *be or not to be*). Zatem u Schmitta wrogość to cecha przynależna tylko zbiorowości ludzi, powstająca w relacji konfliktu charakteryzującego się możliwością egzystencjalnej negacji innego bytu zbiorowego. Z perspektywy Schmitta wrogość innego jest zarazem koniecznym warunkiem samookreślenia, integracji i uzyskania wspólnej tożsamości przez przyjaciół, świadomości tego, że jest się grupą osób prowadzącą wspólny styl życia, któremu obcy zagraża⁸. Toteż „przyjaciół”, w rozumieniu Schmitta, to polityczna jedność uczyniona ze wspólnego odczuwania niechęci; i zagrożenia przez wielość osób, wspólnota polityczna w jakiegokolwiek formie, np. w czasach współczesnych państwo jako naród zorganizowany na pewnym terytorium, któremu zagraża inny naród⁹. Schmittowska polityczność to bowiem „zdolność określenia najwyższego stopnia intensywności związku lub oddzielenia, stowarzyszenia lub rozproszenia”¹⁰. Tu pojęcie „polityczności” nie odnosi się do jakiegoś statycznego obszaru, do czasowo-przestrzennego przedmiotu, lecz do pewnego sposobu bycia ludzi jako bytu zbiorowego, do emotywnych relacji międzysobowych określonego typu, które konstytuują byt polityczny jako ostateczny etap jednoczenia się ludzi. „Polityczność” wypływa z natury człowieka, polega na sile dynamicznego stosunku jedność - różnica, czyli na sprzymierzaniu się z jednymi przez odróżnianie się od innych uznanych za wrogów. Osią tych relacji nie są wartości, lecz życie ludzi zorganizowanych w grupy¹¹.

Należy pamiętać też o tym, iż dla Schmitta nie istniało coś takiego jak ludzkość, wspólnota międzynarodowa. Dlań faktycznie formy stowarzyszeń kończą się na państwie, ich przeciwieństwem jest anarchia, pojęta jako separacja indywidualów, w której każdy jest osobny i każdy

⁸ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie...*, s. 198, 200, 204. W swoim *Glossarium (Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951)*, red. E.F. von Medem, Duncker & Humboldt, Berlin 1991) Schmitt ujął to zwięźle w łacińskiej maksymie *Distinguo ergo sum* (odróżniam się, więc jestem). Cyt. za M. Lilia, dz. cyt., s. 53.

⁹ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie...*, s. 191.

¹⁰ Tamże, s. 198, także s. 201, 203.

¹¹ Zob. tamże, s. 200-202, 209, 210.

każdemu jest wilkiem¹². Schmitt nie był nominalistą, lecz realistą społecznym. Widział we wspólnocie politycznej całość różną od sumy jednostek, bowiem złożoną z jednostek i ich stosunków, i właśnie te relacje czynią rzeczywistość polityczną odrębną i niesprowadzalną do żadnej innej. Jednostki nie uzyskują od państwa swego bytu substancjalnego i swej natury, ale w państwie stają się całością zjednoczoną, a nie częściami. Zatem społeczeństwo polityczne nie stanowi nowej substancji, jest rzeczywistością akcydentalną, opartą na jedności stosunków między ludzkimi nawiązywanych dla osiągnięcia pewnego celu. I tu kończy się podobieństwo z katolickim realizmem umiarkowanym, bowiem w opinii Schmitta tym celem nie jest wspólne dobro, lecz życie.

Wedle Schmitta, ludzkie myślenie i działanie realizuje się w wielu względnie autonomicznych obszarach, m.in. moralności, estetyce, ekonomii, religijności. W jego rozumieniu autonomia „polityczności” polega nie na samodzielności pewnej strefy, lecz na tym, iż nie daje się ona sprowadzić do rozróżnień z innych płaszczyzn ludzkiego życia, takich jak dobro - zło (moralność), piękno - brzydota (estetyka), zysk - strata (ekonomia), *sacrum* - *profanum* (religia)¹³. Owa niezależność nie jest absolutna, gdyż początkiem „polityczności” i jej treścią są różnice z innych dziedzin. Polityczny „wróg” nie musi być moralnie zły, estetycznie brzydki, ekonomicznie konkurencyjny czy religijnie grzeszny, ale podział na wroga i przyjaciela może wpływać z przeciwieństw religijnych, moralnych czy ekonomicznych. Dzieje się to wtedy, gdy jakaś sprzeczność (ekonomiczna, religijna, moralna czy estetyczna) jest na tyle silna, że przeradza się w antagonizm egzystencjalny¹⁴. c¹⁵ inaczej: gdy ludzie nie konkurują ze sobą o zysk, nie spierają się o dobro, piękno czy religię, lecz walczą o swoje istnienie jako rzeczników swojego interesu, koncepcji dobra, piękna czy prawdy religijnej¹⁵. Zatem wszystko jest potencjalnie polityczne, bowiem „polityczność” może ogarnąć wszelkie aspekty życia

człowieka, żywi się nimi, jest niejako ostateczną ich konsekwencją. U Schmitta dychotomiczne różnice są zjawiskiem przyrodzonym ro-

¹² Zob. tamże, s. 224-229; tenże. *Rzymski katolicyzm...*, s. 95. ¹³ Zob. tenże. *Pojęcie...*, s. 198.

¹⁴ Zob. tamże, s. 207-210.

¹⁵ Zob. P. Kaczorowski, dz. cyt., s. 63.

dzajowi ludzkiemu, jako antagonizm egzystencjalny stanowią podstawę zachowań politycznych (to on uzasadnia wszelkie, wtórne wobec „bazowego” rozróżnienia na wroga i przyjaciela, rozstrzygnięcia polityczne, takie jak wskazanie wroga wewnętrznego czy administracyjne rozstrzygnięcia⁶), które *de facto* są krańcową formą poczynań ludzkich w ogóle.

Ze względu na utożsamienie inności z wrogością zagrażającą życiu, Schmitt uznał, iż właściwą postawą wobec „wroga” jest walka. Walkę rozumiał nie jako konkurencję na rynku czy starcie w dyskusji, lecz jako wojnę (międzynarodową lub domową) związaną z realną możliwością rozlewu krwi, fizycznego unicestwienia obcego i poświęceniem życia przez tożsamego⁷. W *Pojęciu polityczności* zastrzegł jednak, że polityczność nie oznacza ciągłej wojny, lecz konotuje, że zawsze istnieje jej ryzyko. Pomimo tego był jedynym filozofem początków XX wieku, który wojny nie traktował jako wyjątku, lecz jako normalne miejsce polityki. W doktrynie Schmitta państwo może rozporządzać życiem swoich członków. Wynika to z przyjęcia Hobbesowskiej zasady relacji między rządzącymi i rządzonymi: *protego ergo obliigo*⁸. Głównym zadaniem państwa jest ochrona (zagwarantowanie wewnętrznego pokoju, bezpieczeństwa i porządku, umożliwienie zaistnienia normalnej sytuacji, która jest podstawą funkcjonowania norm prawnych), z kolei obowiązkiem jego członków jest posłuszeństwo aż po poświęcenie własnego życia⁹.

Co Schmitt uważał za fundamentalny problem polityczny? Na jakie pytanie jego teoria była odpowiedzią? Z jego pism jasno wynika, iż będąc świadkiem ostatecznego upadku cesarstwa (chrześcijańskiego *Sacrum Imperium* niemieckich cesarzy), pierwszej wojny światowej i problemów Republiki Weimarskiej przerażał go konfliktowy pluralizm, dlatego też poszukiwał sposobu na stabilną jedność polityczną. Tak jak Niccolò Machiavelli i Thomas Hobbes, rywalizację partykularnych interesów i sprzecznych dążeń utożsamiał z dezintegracją wspólnoty politycznej, chaosem i anarchią, wojną domową. Stąd uznał, iż nadrzędnym

¹⁶ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie...*, s. 201, 204-205.

¹⁷ Zob. tamże, s. 198, 204-206, 208, 217.

¹⁸ Zob. M.A. Cichocki, *Wstęp do polskiego wydania*, w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 31.

¹⁹ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie...*, s. 217, 223.

interesem publicznym i politycznym nie jest sprawiedliwość czy dobro (jak uważano w klasycznej filozofii polityki), lecz pokój, bezpieczeństwo i porządek, rozumiane jako jedność państwa. Przeto wartością nadrzędną dla Schmitta było stabilne i sfelne państwo, przez jednorodność gwarantujące spokój, bezpieczeństwo i porządek zachowań ludzkich na danym obszarze, a tym samym wykluczające indywidualne interesy, różnice moralne, religijne czy kulturowe. \y skrócie: Carl Schmitt to państwowiec uznający pomimo zmian form państwa, jego wspólny rdzeń i interes - egzystencję państwa.

Na czym polega polityka według Schmitta? W polityce najważniejsza jest decyzja, nie debata, bowiem specyficznie rozróżnienie na przyjaciela i wroga to kryterium podejmowania decyzji o walce. Z tej perspektywy konfliktu politycznego nie można rozwiązać na drodze dyskusji, umowy czy kompromisu¹⁰. Polityka w tym ujęciu to decyzyjizm, a nie deliberyacja. Schmitt uznał się za kontynuatora Hobbesa i katolickich kontrrewolucjonistów (takich jak Louis Gabriel Ambroise de Bonald, Joseph hr. de Maistre, Juan Donoso Cortes), a nie Johna Locke¹¹.

Kto podejmuje decyzje polityczne według Schmitta? Suweren, kojarzony z osobą, która w sytuacji konfliktu rozstrzyga walkę między sprzecznymi interesami, tym samym decyduje na czym polega interes publiczny i państwowy (na czym polega jedność, a co jej szkodzi) i jak go zrealizować¹². Suweren jest transcendentny wobec państwa¹³, reprezentuje ogół, a nie poszczególne jednostki, jego autorytet wynika z rozwiązywania konfliktów, czyli podejmowania decyzji¹⁴. Wedle Schmitta, suwerenność to najwyższa, niepodzielna, nieograniczona i niezależna od

²⁰ Zob. tenże. *Definicja suwerenności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 34; tenże. *Uwagi wstępne na temat różnicy między parlamentaryzmem a demokracją*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 128-129.

²¹ Zob. tenże, *Filozofia państwa...*, s. 75.

²² Zob. tenże, *Teologia polityczna*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 61.

²³ Zob. tenże. *Definicja...*, s. 33, 34, 36; tenże; *Problem suwerenności jako kwestia formy prawnej i decyzji*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 58, 70.

²⁴ Zob. tenże; *Problem suwerenności...*, s. 70.

²⁵ Zob. tenże; *Rzymski katolicyzm...*, s. 108.

nikogo władza²⁶, która ma personalny charakter, przynależy konkretnym osobom, a nie bezosobowemu prawu²⁷. Powtórzmy też raz jeszcze, że władza ma decyzyjny charakter, jest podejmowaniem ostatecznych decyzji i realizowaniem ich przez nieograniczone metody²⁸. Z tej perspektywy nie jest ważne czy decyzja suwerena jest słuszna czy nie, bowiem jego decyzja ma samostanną wartość²⁹, nie podlega dyskusji, odwołaniu, nie wymaga uzasadnienia, powstaje z niczego³⁰, jej treść, jak i ten, kto ją wydaje zachowują absolutną niezależność³¹.

Pozycja suwerena w doktrynie Schmitta jest szczególna, bowiem „Stoi [on - przyp. D.S.] ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ do niego należy decyzja czy konstytucja może zostać *in toto* zawieszona”³². Sytuację, w której dochodzi do zawieszenia konstytucji Schmitt nazywał „sytuacją wyjątkową” i określał jako „stan najwyższej konieczności, stan najwyższego zagrożenia dla egzystencji państwa”, którego „nie sposób opisać za pomocą obowiązujących norm prawnych”, a który może zaistnieć zawsze jako nieusuwalna potencjalność³³. Ryszard Skarżyński trafnie wskazuje, iż warto zwrócić uwagę na tłumaczenie niemieckiego słowa *Ausnah-mezustand*, którego używał Schmitt, dosłownie oznacza ono „stan poza nazwą”, „stan bez nazwy”, „stan nie do nazwania”. Zatem Schmittowski stan wyjątkowy należy rozumieć nie jako stan nadzwyczajny państwa (np. klęski żywiołowej), o której mówią konstytucje, lecz jako sytuację, której ustawodawca nie przewidział i nie nazwał. Wedle Schmitta: „Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych”³⁴. Tak jak Bóg dokonuje cudu, tworząc wyjątek od działania praw natury bezpośrednio ingerując w porządek ziemski.

²⁶ Zob. tenże. *Definicja...*, s. 33, 35, 37.

²⁷ Zob. tenże. *Problem suwerenności...*, s. 47, 59; tenże. *Filozofia państwa...*, s. 72; tenże. *Rzymski katolicyzm...*, s. 108.

²⁸ Zob. tenże. *Definicja...*, s. 38-39.

²⁹ Zob. tenże. *Problem suwerenności...*, s. 58.

³⁰ Zob. tenże. *Filozofia państwa...*, s. 83.

³¹ Zob. tenże. *Teologia...*, s. 60.

³² Tenże, *Definicja...*, s. 34.

³³ Zob. tamże, s. 34, 35, 37; tenże. *Filozofia państwa...*, s. 81.

³⁴ Tenże, *Teologia...*, s. 61.

tak suweren czyni cud polityczny, dokonując odstępstwa od istniejącego porządku prawnego swoją bezpośrednią ingerencją w rzeczywistość polityczną w imię racji stanu - decyzją o zawieszeniu konstytucji chroniącą egzystencję państwa.

Suweren jest zatem nie tylko kreatorem i strażnikiem ładu politycznego, ale i wszechmocnym prawodawcą i egzekutorem prawa. O ile w konstytucjonalizmie władza to panowanie ponadosobowych, ogólne i powszechnie obowiązujących reguł prawnych, o tyle w decyzyjonizmie to decyzja konkretnej osoby, dla której ważności i skuteczności niepotrzebna jest podstawa prawna, decyzja polityczna stoi bowiem ponad normą prawną. Tu suwerenność, związana z możliwością podejmowania decyzji, wydawania rozkazów, jest podstawą porządku prawnego (konstytucji jako „całościowej politycznej jedności i porządku”), a nie stosowaniem się do prawa już istniejącego. Tu też prawo opiera się na autorytecie, a nie na prawdzie czy sprawiedliwości, a autorytet stanowi prawo, a nie prawdę czy sprawiedliwość³⁵. Suweren bowiem nie kieruje się w swoim postępowaniu takimi wskazaniem jak dobro - zło, prawda - fałsz, sprawiedliwość - niesprawiedliwość, lecz interesem państwa.

Jaki ustrój zdaniem Schmitta jest konsekwencją decyzyjonizmu? Schmitt uznał państwo za twór historyczny, jego formę za wyraz *cza-sów*³⁶. Przyjął jednak, że zgodne z decyzyjonizmem, który uchwycił naturę człowieka, polityki i władzy, są jedynie dwa ustroje: monarchia i dyktatura³⁷. Monarchia różni się od dyktatury pod względem aksjolo-

³⁵ Zob. tamże, s. 72; tenże. *Problem suwerenności...*, s. 58; tenże. *Zasady parlamentaryzmu*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 156-157.

³⁶ Zob. tenże. *Teologia...*, s. 67-68.

³⁷ Zob. tenże. *Problem suwerenności...*, s. 58; tenże, *Filozofia państwa...*, s. 73-76, 83; tenże. *Uwagi wstępne...*, s. 131; tenże. *Demokracja i parlamentaryzm*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 141; tenże. *Zasady...*, s. 145. Zdaniem Schmitta, początki dyktatury sięgają starożytności. W Grecji dyktaturę utożsamiano z tyranią, o której niejednokrotnie wyrażano się z szacunkiem i respektem. W republice rzymskiej powołano do życia urząd dyktatora, nadzwyczajnego urzędnika, któremu przyznawano władzę absolutną, aby bronił konstytucji republikańskiej za pomocą pozaprawnych środków w sytuacji szczególnego zagrożenia (np. ciężka wojna, wewnętrzne rewolty). Instytucja dyktatora miała z zasady tymczasowy charakter, bowiem choć ignorowała prawo, to tylko po to, by je przywrócić, stawała się zbędna

gicznym i sposobu uzasadniania. Monarchia odwoływała się do wartości (religijnych i moralnych), dyktatura nie odnosi się do nich. Monarchia była legitymizowana przez Boskie prawo królów, monarcha czerpał swoje uprawnienie do sprawowania władzy z transcendentalnego źródła, dyktaturę legitymizuje siła suwerena w sensie fizycznym, jego zdolność zapobiegania wszelkim wystąpieniom zagrażającym istnieniu i wewnętrznej integralności państwa, dyktator sam sobie nadaje władzę. Schmitt bowiem przyznał rację Juanowi Donoso Cortesowi, iż w czasach laickiej nowożytności monarchia jest już niemożliwa, a jedyną alternatywą chaosu i anarchii, związania wartości z ekonomią i techniką jest dyktatura, tylko ona godzi wieczne prawdy o polityczności, suwerenności i władzy z ideą przewodnią nowożytnego społeczeństwa⁴¹.

Wedle Schmitta, dyktatura to forma rządów, która polega na uchyleniu różnicy między władzą ustawodawczą, władzą wykonawczą i władzą sądowniczą, jest zatem bezpośrednią i apodyktyczną postacią władzy, która dla zaprowadzenia ładu może używać wszelkich środków, łącznie ze stosowaniem **przemocy**⁴². W jego opinii, zniesienie podziału władz jest *de facto* zawieszeniem konstytucji, bowiem kontynentalne rozumienie ustawy konstytucyjnej utożsamia ją z podziałem i równowagą władz⁴³. O ile jednak w czasach monarchii wczesnonowożytnej była możliwa „dyktatura komisaryczna”, która czasowo (w sytuacji poważnego kryzysu) ignorowała istniejącą konstytucję, by likwidując zagrożenia bronić jej (czyli przywrócić dawny porządek), o tyle od rewolucji francuskiej możliwa jest jedynie „dyktatura suwerenna”, która traci tymczasowy charakter, polega na zniesieniu istniejącej konstytucji, wypracowaniu nowej normalnej sytuacji, w której możliwe będzie ustanowienie nowej konstytucji porządku

w momencie powrotu do porządku ustrojowego poprzedzającego czasy nadzwyczajnego kryzysu (zob. tenże, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Sowerdnti-tdtsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin 1994, s. XVII-XIX, 1-7). Rzymski dyktator nie był jednak suwerenny w Schmittowskim ujęciu, to nie on decydował o stanie wyjątkowym.

³⁸ Zob. tenże. *Teologia...*, s. 72; tenże. *Filozofia państwa...*, s. 75.

³⁹ Zob. tenże. *Dyktatura w myśli marksistowskiej*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 166,171; tenże, *Irracjonalistyczne podstawy teorii i bezpośrednim zastosowaniu przemocy*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 178-179.

⁴⁰ Zob. tenże. *Zasady...*, s. 155.

„prawdziwego”, który wejdzie w życie. Dlaczego tak jest? W nowożytności mamy bowiem do czynienia z zatraceniem tradycyjnej zasady prawowitości władzy i odrzuceniem „konstytucji wiecznej” (*Yerfassung*, tradycyjnego politycznego porządku i jedności) na rzecz papierowej „ustawy konstytucyjnej” (*Yerfassungsgesetz*, prawo konstytucyjne uchwalane przez władzę ustawodawczą, oparte na czysto pozytywnej legalności)⁴⁴. „Dyktatura suwerenna” oddaje wiodącą ideę nowożytności, łączy dyktaturę z suwerennością, a suwerenność z demokracją. Monarcha absolutny skupiał w swojej ręce władzę sądowniczą, ustawodawczą i wykonawczą, był suwerenem, bowiem podejmował decyzję o stanie wyjątkowym, wyznaczał komisarzy do korzystania z dyktatorskich metod w jego imieniu. W czasach monarchii absolutnej nie doszło jednak jeszcze do fuzji „dyktatury” i „suwerenności”, komisaryczni dyktatorzy absolutyzmu byli jedynie reprezentantami suwerenności i nie posiadali kompetencji do władzy decydowania o wyjątku. Z kolei absolutny władca choć miał prawo decydowania o wyjątku, to nie był dyktatorem, nie podejmował decyzji za kogoś innego, ale za **siebie**⁴⁵. Stosunek suwerenności i dyktatury zmienił się w czasach rewolucji francuskiej. Rewolucyjne rządy dyktatorskie nie dążyły do rekonstrukcji dawnej normalnej sytuacji, w której mogłaby obowiązywać *Yerfassung*, lecz do zniesienia aktualnego porządku i ustanowienia stanu umożliwiającego zaistnienie *Yerfassungsgesetz*, nowej „prawdziwej” konstytucji. Rewolucyjne rządy, jak absolutny suweren, żądały władzy do podejmowania decyzji w sprawie wyjątku, ale nie we własnym imieniu, lecz w imię ludu, nawet gdy decyzje były narzucane demosowi za pomocą dyktatorskich metod⁴⁶. Rzecz w tym, że

suweren wyraża wolę ludu, ale władza polityczna nie jest zależna od woli ludu⁴⁷.

Dlatego też Schmitt twierdził, że dyktatura nie wyklucza demokracji, a metody dyktatorskie są silnie ugruntowane w aklamacji ludu oraz w wyrażanych treściach i dynamice demokracji⁴⁸. Jednak należy pamiętać,

⁴¹ Zob. A. Wielomski, *Karol Schmitt we frankistowskiej Hiszpanii*, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 3-4 (32), 1998, s. 14.

⁴² Zob. C. Schmitt, *Die Diktatur...*, s. 25-41.

⁴³ Zob. tamże, s. 127-149, 150-167.

⁴⁴ Zob. tenże. *Teologia...*, s. 70; tenże. *Demokracja...*, s. 140.

⁴⁵ Zob. tenże. *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*. *Wprowadzenie*, w: tenże. *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 131, 138.

iż Schmitt demokrację rozumiał specyficznie, nie jako ustrój parlamentarny, w którym władza polityczna jest pośrednio władzą ludu (ten jest instytucją liberalną, a nie demokratyczną), lecz polityczny reżim traktujący tych, którzy są równi w równoprawny sposób, a tych, którzy nie są zaliczani do równych w sposób nierówny. Równość w demokracji może dotyczyć różnych kwestii (pewnych cech fizycznych, określonych zdolności moralnych, konkretnych przekonań religijnych, czy przynależności do danego narodu), ale zawsze jest ograniczona do pewnego obszaru. Zatem w ujęciu Schmitta, odwołującego się do idea demokracji J.J. Rousseau, demokracja to tożsamość rządzących z rządzonymi interpretowana jako homogeniczność wykluczająca heterogeniczne elementy i nijak ma się do powszechnego prawa wyborczego⁴⁶. W tak ujętej demokracji demosem są jedynie „przyjaciele” (my, swoi), którzy swą tożsamość konstytuują dzięki świadomości jedności i odrębności uzyskanej poprzez wskazanie „wroga” (obcych, innych) i walkę z nim. W dyktatorskiej demokracji nie ma miejsca dla indywidualizmu, wolności słowa i pluralizmu, gdyż niszczą one polityczną jedność⁴⁷.

Wydaje się, iż w ujęciu Schmitta dyktatura suwerenna jest dyktaturą kontrewolucyjną. Tylko ona ma stanowić zaporę wobec sił nowoczesności, liberalnej epoki, tylko suwerenny dyktator może spełnić funkcje *katechon* powstrzymującego nowożytnego Antychrysta i jego sprzymierzeńców, odsuwając tym samym koniec czasów⁴⁸. Jego rola polegać ma więc na wyplenieniu zasiedlonego zła. Prawomocność dyktatora wynika nie z wcześniejszej legalności, lecz z siły i zdolności do decyzji, ze zwycięstwa i zdobycia władzy. Schmitt uzasadniał dyktaturę nie przez prawomocność źródła (pochodzenia) władzy, lecz przez skuteczność i prawomocność jej celu. Suwerenny dyktator umożliwiając wyjście ze stanu *helium omnia contra omnes*, jest fundatorem jedyne go możliwego „prawdziwego” ładu politycznego.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 123-129.

⁴⁷ Zob. tenże. *Pojęcie...*, s. 224.

⁴⁸ Grecki termin *katechon* był często używany przez Schmitta w jego *Glossarium*, został zaczerpnięty z *Listu do Tesaloniczan o Antychryście* św. Pawła, który używał tego słowa wskazując na coś, co powstrzymuje Antychrysta (2 Tes 2, 6).

Demokracja liberalna / model deliberacyjny⁴⁹

John Rawls (1921-2002) należy dziś do najbardziej wpływowych myślicieli XX wieku, jego idee cieszą się niemal takim uznaniem i szacunkiem jak myśli klasyków filozofii⁵⁰. Nadmienić także należy, iż jak słusznie zauważa Jiirgen Habermas, książki Rawlsa stanowią cezurę we współczesnej filozofii praktycznej, bowiem zrehabilitowały „długo wypierane kwestie moralne jako przedmiot badań naukowych”⁵¹. Filozofię Rawlsa można także postrzegać partykularnie jako odmianę liberalizmu.

⁴⁹ Różne aspekty filozofii Rawlsa były przeze mnie podejmowane wcześniej,

zob. „Późny” Rawls o pluralizmie teorii i stabilności politycznej, w: *Pluralizm filozofii, filozofia wobec pluralizmu*, red. S. Richert, PIF odd. w Olsztynie-Modus, Olsztyn 2006, s. 119-134; *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Nomos, Kraków 2008, s. 17 i passim; *Co to jest sprawiedliwość i w jak sposób ją urzeczywistnić? Perspektywa współczesnej filozofii polityki*, w: *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje - interpretacje - polemiki*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, IF UWM, Olsztyn 2009, s. 171-212; *Filozofia tolerancji wobec filozofii: liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, w: *Filozofia: ogłd, namysł, krytyka?*, red. M.M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski, IF UWM, Olsztyn 2010, s. 158-172. Inni o Rawlsie: M.M. Jelenkowski, *Doktryna sprawiedliwości społecznej Johna Rawlsa*, UMCS, Lublin 1989; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1998, s. 62-109; R. Martin, *Rawls*, w: *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Bouchner, P. Kelly, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Wydaw. UJ, Kraków 2008, s. 657-684; Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999, s. 137-165, 289-309; R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości: komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydaw. UJ, Kraków 2004; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa

2000, s. 155-174; G. Sienkiewicz, *Egalitaryzm demokratyczny: podstawy teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa*, tłum. D.A. Polszewska, Wydaw. Adam Marszałek, Toruń 2008; A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 13-17, 85-108; M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel: idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wydaw. URz, Rzeszów 2007.

⁵⁰ Zob. Cz. Porębski, *John Rawls - filozof sprawiedliwego i pokojowego współdziałania*, „Zeszyty Naukowe Akademi Ekonomicznej w Krakowie”, nr 722, 2006, s. 13.

⁵¹ J. Habermas, *Pojednanie przez praktyczne użycie rozumu*, w: tenże. *Uwzględniając Innego*, tłum. A. Romaniuk, J. Kłoc-Konkołowicz, PWN, Warszawa 2009, s. 61.

współcześnie mainstreamowego, Irtórego logika nie opiera się na kategoriach szeroko i skrajnie ujętego indywidualizmu czy leseferystycznego kapitalizmu, lecz solidarności społecznej i pokojowego współdziałania ludzi o odmiennych wizjach dobrego życia. Liberalizm ten (dookreślony takimi przymiotnikami jak: społeczny, socjalny, nowy, reformatorski, radykalny, nowoczesny, rewizjonistyczny, etatystyczny czy progresywno-styczny) narodził się w połowie XIX wieku za sprawą trzech brytyjskich filozofów: Johna Stuarta Milla, Thomasa Hilla Greena oraz Leonarda Trelawnya Hobhousa. Później kontynuowali go tacy myśliciele jak: Friedrich Naumann, John Atkinson Hobson, John Dewey, Hans Kelsen, John Maynard Keynes. Dziś ożywiają go, obok Rawlsa, Richard Rorty i Ronald Dworkin. Wszyscy oni reprezentują emancypacyjną i egalitarną filozofię polityki, próbującą łączyć wolność osobistą z równością materialną, efektywność ekonomiczną ze sprawiedliwością społeczną, wolność gospodarowania z rządowymi interwencjami w gospodarkę, wolności negatywne z wolnościami pozytywnymi. Postulują łączenie liberalizmu z demokracją i istotne zreformowanie kapitalizmu, mające na celu urealnienie, wolność i pomoc najślabszym. Przyjmują, że instrumentem głębokiej korekty systemu wolnorynkowego powinno być państwo, którego kompetencje powinny ulec rozszerzeniu w stosunku do postulatów klasycznego liberalizmu. Wymagają, by polityka zajęła się minimalizowaniem nierówności społecznych i sprawiedliwą dystrybucją dóbr poprzez podatki progresywne, kontrolowanie stóp procentowych, cen i płac, walkę z monopolami, udzielanie pożyczek, ochronę konsumentów, dzieci i kobiet, finansowanie komunikacji, edukacji, opieki społecznej i zdrowotnej. Liberalizm społeczny występuje w obronie prawa ludzi pracy do pracy, wynagrodzenia zapewniającego pracownikowi i jego rodzinie godną egzystencję, tworzenia związków zawodowych i współudziału w zyskach. W jego ramach podkreśla się społeczny charakter własności prywatnej, z której korzyści powinni czerpać wszyscy, postuluje istnienie sektora publicznego w gospodarce, a nawet kwestionuje zasadę własności prywatnej. Ten typ liberalizmu popiera system gospodarki mieszanej, koncepcję państwa opiekuńczego i bezstronnego światopoglądowo^^

⁵² W sprawie liberalizmu pro- i sceptycko-wolnorynkowego zob. A. Ryan, *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.F. Goodin,

Wracając do Johna Rawlsa zacznijmy od tego jak rozumie on filozofię polityki. Zdaniem amerykańskiego filozofa, istnieje wiele sposobów rozumienia i opisywania filozofii polityki. Konkretnie koncepcje filozofii polityki zależą od historyczno-kulturowego tła, od struktury i palących problemów polityczno-społecznych społeczeństw, w których są tworzone^^. Oczywiście jest to stanowisko historyzmu, twierdzącego, że nie istnieją ponadczasowe i ponadkulturowe wytwory kultury, na ich powstawanie, rozwój i upadek ma wpływ proces dziejowy, czasowe zdarzenia. Można je też nazwać kontekstualizmem podkreślającym, że wszelkie działania ludzkie i ich skutki są zależne od określonego kulturowego *milieu*, czy etnocentryzmem sugerującym, iż wszelkie teorie wyrastają ze słownika określonej kultury i nie mają uniwersalnej ważności^^. Podejście to wiąże się z pewną ogólniejszą tezą: w filozofii polityki istnieje ścisła, zwrotna relacja między praktyką a teorią, bowiem genezą problemów teoretycznych są problemy praktyczne, które rozwiązane przez *logos* wracają do *praxis*.

Kontekstem Rawlowskiej filozofii polityki, tzw. „liberalizmu politycznego”, jest demokracja liberalna (określana także „demokracją konstytucyjną”, „konstytucyjnym reżimem demokratycznym”, „nowo-

⁵³ Zob. J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 36, 45; tenże, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, red. B. Herman, Harvard University Press, Cambridge-London 2000, s. 2, 17-18; tenże, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs", no. 3, vol. 14, 1985, s. 226; tenże, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 13.

⁵⁴ Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra”, nr 7-8, 1992, s. 24-28; tenże, *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, tłum. A. Szahaj, „Transit”, nr 3, 1997, s. 117, 125-126. W sprawie etnocentryzmu zob. A. Szahaj, *Relatywizm i fundamentalizm*, w: tenże, *Relatywizm...*, s. 22-25; Z. Gierszewski, *Kultura - moralność - względność. Doktryna relatywizmu kulturowego* M. J. Herskovitsa, Wydaw. UAM, Poznań 2000.

R Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 380-406; Z. Rau, *Liberalizm...*, dz. cyt.; W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*. Polskie Wydawnictwa Ekonomiczne, Warszawa 2000; A. Szahaj, *Me taki liberalizm straszny, jak go malują*, w: tenże, *Relatywizm i fundamentalizm: oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Wydaw. UMK, Toruń 2008, s. 135-142; A. Walicki, *Ideolog epoki postchlubnej*, „Gazeta Wyborcza”, nr 261, 2003; tenże, *Ideolog epoki postchlubnej (2)*, „Gazeta Wyborcza”, nr 266, 2003.

czesnym państwem demokratycznym", „demokracją przedstawicielską", „demokracją pośrednią", „demokracją parlamentarną" czy po prostu „społeczeństwem demokratycznym"). Przypomnijmy, że jest to nowożytny system polityczny, który powstał na „Zachodzie" w następstwie wojen religijnych, które nastąpiły po reformacji, przyjęcia zasady tolerancji i wolności sumienia, zastąpienia monarchii absolutnych rządami konstytucyjnymi przez powstającą klasę średnią, powstania i utrwalenia instytucji gospodarki rynkowej oraz przyznania klasie pracującej prawa wyborczego⁵⁵. Jak pisał Rawls: „Wydarzenia te nastąpiły w różnych krajach w Europie i Ameryce Północnej w różnym czasie, jeśli jednak chodzi o Anglię, jest w przybliżeniu prawdą, że dążenia do uzyskania wolności sumienia były zaawansowane pod koniec XVII wieku, doprowadziły do rządów konstytucyjnych w wieku XVIII, a do demokracji i rządów większości z powszechnym prawem wyborczym w wieku XIX"⁵⁶.

Wedle krytyków (np. C. Schmitt, Ch. Mouffe), jak i apologetów (np. J. Rawls, J. Habermas) tej formy ustroju, jego istota sprowadza się do próby skomunikowania elementów liberalnych z demokratycznymi. Jest to bowiem reżim, który łączy dwie odmienne tradycje myślenia o polityce: nurt Lockeowski przyznający prymat podmiotowym wolnościom (w terminologii Benjamina Constanta „wolnościom nowoczesnym", m.in. sumienia i wyznania, myśli, słowa i dźwięku, zrzeszania się i nauczania, zawierania umów i nabywania, zbywania, przekazywania własności prywatnej) oraz takim instytucjom jak rząd przedstawicielski, ograniczenie władzy politycznej (przez sposób jej legitymizacji - zgoda, tych nad którymi ma być sprawowana, przez wskazany cel - ochrona indywidualnych uprawnień, oraz przez trójpodział), rządu prawa (konstytucjonalizm), rozdział religii od polityki, oddzielenie sfer ludzkiej działalności (prywatnej, publicznej i politycznej) z nurtem Rousseauwskim podkreślającym ważność równości i władzy ludu, wolności jako współudziału we władzy (w terminologii Constanta „wolnościom starożytnych")⁵⁷.

⁵⁵ Zob. J. Rawls, *Justice as Fairness...*, s. 225; tenże. *Liberalizm...* s. 40-47; tenże. *Wykłady...*, s. 57; G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994, s. 587; G. Ulicka, *Demokracje zachodnie: zasady, wartości, wizje*, PWN, Warszawa 1992, s. 15.

⁵⁶ J. Rawls, *Wykłady...*, s. 57.

⁵⁷ Zob. C. Schmitt, *Uwagi wstępne...*, s. 127-128; J. Rawls, *Liberalizm...*,

Demokracja liberalna nie jest jednak luźnym spletem zasad liberalnych i demokratycznych, przyznaje bowiem pierwszeństwo pierwszym nad drugimi. Rzecz w tym, że w demokracji liberalnej procedury demokratyczne i swobody polityczne (prawo do głosowania i do ubiegania się o urzędy publiczne, prawo do swobody wypowiedzi politycznych) nie są celem samym w sobie, ale środkiem do ochrony wolności osobistej (nazywanej przez Isaiaha Berlina „wolnością negatywną", a przez Friedricha Augusta Hayeka „wolnością indywidualną")⁵⁸. W systemie tym status ochrony godności i autonomii jednostki wynika z tego, iż uznaje się, że tylko wolność jako brak przymusu jest w stanie zagwarantować realizację wolności wewnętrznej („metafizycznej" w ujęciu Hayeka, „pozytywnej" - Berlina), umożliwić ludziom, by prywatnie i publicznie ziszczali własne koncepcje dobra, szczęścia czy doskonałości. Przypisywanie wolnościom negatywnym priorytetu implikuje, po pierwsze, niemożliwość składania ich w ofierze w imię wartości perfekcjonistycznych, interesu państwa czy w celu uzyskania większego dobrobytu społecznego; po drugie, równość możliwości, przyznanie wszystkim członkom społeczeństwa możliwych i adekwatnych środków materialnych pozwalających na korzystanie z wolności indywidualnych⁵⁹.

s. 33-34; Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 22-34 i passim; J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 111, 115; B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa", nr 7, 2003, s. 149-160. Warto dodać, choćby w przypisie, że o ile Schmitt i Mouffe głoszą istnienie sprzeczności między logiką liberalną i demo-

kratyczną, o tyle Rawls i Habermas wierzą w silną i udaną więź pomiędzy tymi logikami.

⁵⁸ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże. *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz i in., PWN, Warszawa 1994, s. 182-191; EA. Hayek, *Wolność i swobody*, w: tenże. *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2006, s. 25-27.

⁵⁹ Zob. J. Rawls, *Wykłady...*, s. 58-59; G. Sartori, dz. cyt., s. 472-479; W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitaryzm*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, Warszawa 2004, s. 152-153; Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 24; I. Bern, dz. cyt., s. 192-195; EA.

W ujęciu Rawlsa, filozofia polityki to etyka polityczna, na ile to możliwe niezależna od innych dziedzin filozoficznych, kwestii metafizycznych, epistemologicznych czy ogólnej etyki. Toteż nie zajmuje się ona wskazywaniem wartości i cnót dotyczących życia prywatnego czy społecznego, za swój przedmiot uznaje jedynie podstawowe instytucje polityczne, gospodarcze i społeczne oraz artykułuje wyłącznie wartości i cnoty polityczne (przede wszystkim odnosi się do sprawiedliwości i dobra wspólnego)⁶⁰.

Liberalizm polityczny nie ma roszczeń uniwersalistycznych, nie próbuje wniknąć jaka jest niezmienna istota polityki, co jest naturą sprawiedliwości czy dobra wspólnego, jakie są fundamentalne prawdy dotyczące innych podstawowych pojęć⁶¹. Jest to teoria, która pozwala „wypracować głębsze i bardziej pouczające ujęcie podstawowych idei politycznych” funkcjonujących w demokracji liberalnej, które pomagają wyjaśnić ludziom w niej żyjącym ich sądy dotyczące instytucji i polityki tego ustroju⁶². Innymi słowy: jest to teoria, która wywodzi się z praktyki określonej kultury i jej służy, jest aposterioryczną interpretacją historii państwa liberalnego, polega jedynie na wyrażaniu, doprecyzowaniu i systematyzowaniu przekonań wspólnie podzielanych przez jego obywateli⁶³. Filozofowanie Rawlsa zaczyna się bowiem z wnętrza partykularnej tradycji politycznej, zastanych powszechnych przekonań, takich jak

Hayek, dz. cyt., s. 29; A. Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wydaw. Arboretum, Wrocław 2001, s. 146-165; N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. R. Bravo, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1999.

⁶⁰ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 9-18, passim; tenże, *Justice as Fairness...*, s. 224, 248.

⁶¹ Zob. tenże. *Wykłady...*, s. 46.

⁶² Zob. tamże, s. 48.

⁶³ Zob. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, "Journal of Phi-losophy", no. 88, vol. LXXVII, 1980, s. 518; tenże, *The Basic Liberties and their Priority*, w: *The Tanner Lectures in Human Values III*, red. S.M. McMurrin, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 84-85; tenże, *Justice as Fairness...*, s. 223-225, 228-229, 246; tenże. *Liberalizm...*, s. 38, 86; Z. Rau, *Forgotten Freedom: In Search of the Historical Foundation of Liberalism*, Wydaw. UŁ, Łódź 2004, s. 193.

zasada tolerancji religijnej i odrzucenie niewolnictwa, później artykułuje domniemane w nich podstawowe i znane idee (wolności, równości i kooperacji), by na koniec poddać je pracy abstrakcji, która organizuje owe podstawowe idee (systematycznie ze sobą łączy i odnosi do siebie) w pewną koherentną rodzinę koncepcji, którą Rawls nazwał „liberalizmem politycznym”⁶⁴.

Zdaniem Rawlsa, wszelkie filozofie polityki w społeczeństwie liberalnym są częścią kultury wąsko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego (w jego terminologii „kultury podłoża”), która obejmuje sobą to, co społeczne (niepolityczne), czyli stosunki osobiste i rodzinne, dobrowolne stowarzyszenia wszelkiego rodzaju, takie jak: kościoły, instytucje nauczania na wszystkich poziomach (szczególnie uniwersytety i szkoły zawodowe), towarzystwa naukowe, kluby zainteresowań i grupy zawodowe. Tu fundamentalne idee i historia filozofii polityki są omawiane i studiowane, stając się źródłem podstawowych zasad i ideałów politycznych. Wzmacniają korzenie demokratycznych myśli i postaw, wychowując obywateli do określonych koncepcji osoby i społeczeństwa politycznego⁶⁵. Bywa też, że pewne teksty filozofii polityki stają się elementem kultury sfery politycznej (w terminologii Rawlsa „publicznej kultury politycznej”), w której mieszczą się instytucje polityczne i publiczne tradycje ich interpretowania, a także historyczne teksty i dokumenty, stanowiące wspólną wiedzę (zasób domyślnie uznawanych podstawowych idei i zasad politycznych). Na przykład w Stanach Zjednoczonych Sąd Najwyższy regularnie cytuje *Dwa traktaty o rządzie* Johna Locke’a i *O wolności* Johna Stuarta Milla⁶⁶.

⁶⁴ Zob. John Rawls, *Justice as Fairness...* s. 228-229, 243; tenże. *Liberalizm...*, s. 83-84, 87. Liberalizm polityczny składa się z następujących koncepcji: poli-

tyczna koncepcja sprawiedliwości, koncepcja społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu społecznej kooperacji w czasie, polityczna koncepcja osoby jako wolnej i równej innym, koncepcja społeczeństwa dobrze urządzonego, koncepcja *over-lapping consensus* i rozumu publicznego, koncepcja rozległej rozumnej doktryny oraz koncepcje służące prezentacji koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, takie jak: koncepcja struktury podstawowej, koncepcja sytuacji pierwotnej.

⁶⁵ Zob. J. Rawls, *Wykłady...*, s. 52.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 48. W sprawie kultury tła zob. tenże. *Liberalizm...*, s. 45, 199, 303; publicznej kultury politycznej - zob. tamże, s. 38, 45, 59p, 77.

Czym jest polityczność według Johna Rawlsa? Z *Liberalizmu politycznego* możemy dowiedzieć się, że polityczność to sfera, którą określają dwie szczególne cechy kooperacji zachodzącej między obywatelami: „Po pierwsze, jest to stosunek osób w obrębie struktury podstawowej społeczeństwa [na którą składają się główne instytucje, takie jak: konstytucja polityczna chroniąca swobody religijne i polityczne, podstawowe prawa obywatelskie, w tym wolność poruszania się i autentyczną równość szans, proces sądowy i parlamentarny; podstawowe układy ekonomiczne - konkurencyjny rynek i prywatna własność środków produkcji, oraz społeczne - monogamiczna rodzina⁶⁷ - przyp. D.S.], w którym się one urodziły i w którym zwykle wiodą całe swoje życie. Po drugie, w demokracji władza polityczna, która jest zawsze władzą opartą na przymusie, jest władzą ogółu, tj. wolnych i równych obywateli jako ciała zbiorowego⁶⁸. Dodajmy, że jest to ustrój, w którym władza polityczna uzasadnia się wobec wszystkich obywateli jako wolnych i równych, oznacza to, że jej sprawowanie jest właściwe, gdy jest zgodne z konstytucją, której najistotniejsze postanowienia są popierane przez wszystkich obywateli⁶⁹. Władza polityczna jest wykonywana przez obywateli przez uchwalanie prawa i poprawianie konstytucji⁷⁰. Zatem Rawls polityczność rozumiał szeroko i partykularnie. Utożsamiał ją bowiem nie tylko z systemem współdziałania w ramach podstawowych instytucji politycznych, ale także gospodarczych i społecznych, lecz tylko demokracji liberalnej. Tym samym staje się ona w jego ujęciu partykularnym kulturowo porządkiem ustalonym przez kooperację wolnych liberalnie i równych demokratycznie ludzi, którzy we wzajemnych relacjach uznają pewne

⁶⁷ Zob. tamże, s. 22, 42 i Wykład VII; tenże. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panafiuł, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 18, także § 2. Przez instytucje Rawls rozumie „publiczny system reguł definiujących urzędy i stanowiska - z przypisanymi do nich prawami i obowiązkami, władzą i immunitetami, i tak dalej. Reguły te wyróżniają pewne formy działania jako dopuszczalne, inne - jako zakazane; przewidują także pewne kary, zabezpieczenia itp. na wypadek ich pogwałcenia” (tamże, s. 79).

⁶⁸ Tenże, *Liberalizm...*, s. 298; także s. 114.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 299; tenże. *Wykłady...*, s. 59-63.

⁷⁰ Tenże, *Liberalizm...*, s. 295.

reguły postępowania za wiążące i na ogół je **respektują**⁷¹. Ów porządek to typ społeczeństwa politycznego, które nie jest ani niezmiennym naturalnym porządkiem, ani instytucjonalną hierarchią uzasadnioną przez wartości religijne czy arystokratyczne, lecz przez współpracę, którą kierują powszechnie uznane normy i procedury, a nie polecenia centralnej władzy. Nie jest też ono ani wspólnotą, ani stowarzyszeniem. Wspólnota, w rozumieniu Rawlsa, to zrzeszenie ludzi, których łączy jakaś doktryna światopoglądowa, np. religijna. Społeczeństwo polityczne nie ma żadnych ostatecznych celów, wcześniejszych od niego. Członków stowarzyszenia nie wiąże wspólna doktryna, mają oni często na względzie wyłącznie instrumentalne cele. Jednak stowarzyszenie nie jest samowystarczalnym, zamkniętym i ciągłym systemem społecznym, tak jak społeczeństwo polityczne, do którego obywatele wstępują przez urodzenie i w którym zwykle wiodą całe swoje życie (zamkniętość), które na ile to możliwe obejmuje wszystkie potrzeby i czynności życia wszystkich obywateli (samowystarczalność), które produkuje i reprodukuje siebie, swoje instytucje i kulturę (ciągłość). Nadto stowarzyszenie proponuje różny status członkom, a społeczeństwo - **równy**⁷².

Społeczeństwo polityczne jako zbiorowe przedsięwzięcie z jednej strony jest wspólnotą interesów mającą na celu wzajemne korzyści. Umożliwia uczestnikom kooperacji byt lepszy od tego jaki każdy z nich wiódłby na własną rękę. Z drugiej strony jest naznaczone konfliktem, w którym przedmiotem kontrowersji jest dzielenie korzyści i ciężarów wynikających ze społecznej współpracy⁷³. Rozwiązaniem tego dylematu może być jedynie powszechnie uznana koncepcja sprawiedliwości, tworząca fundamentalną konstytucję. To właśnie sprawiedliwość jest pierwszą cnotą demokracji **liberalnej**⁷⁴.

Wedle Rawlsa, istotą polityki jest uczestnictwo w społecznej kooperacji oraz deliberacja, której efektem jest porozumienie co do reguł kierujących współdziałaniem, czyH co do koncepcji sprawiedliwości, która ma

⁷¹ Zob. tamże, s. 47-52, 233-234, 237; tenże, *Justice as Fairness...*, s. 231; tenże. *Teoria...*, s. 14.

⁷² Zob. tenże. *Liberalizm...*, s. 52, 80-83, 114, 279.

⁷³ Zob. tamże, s. 377-379; tenże. *Teoria...*, s. 14.

⁷⁴ Zob. tenże. *Teoria...*, s. 13,15.

uregulować strukturę podstawową społeczeństwa tak, by urzeczywistniła wolności i równości osób współpracujących ze sobą. Z kolei głównym problemem demokracji liberalnej jest fakt konfliktowego pluralizmu doktryn religijnych i filozoficznych wraz z ich koncepcjami dobra, który nie jest przemijającą okolicznością historyczną, lecz trwałą cechą tego społeczeństwa politycznego⁷⁵. Jego źródłem nie jest indywidualny i grupowy egoizm, ale przede wszystkim działanie ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnego ustroju demokratycznego. Dlaczego rozum ludzki działający w otoczeniu wolności prowadzi do rozumnej niezgody? Rzecz w tym, że tolerancja religijna i wolność religijna, wolność myśli, ograniczenie władzy politycznej dały możliwość dostrzeżenia, że na poprawnym i sumiennym użyciu rozumu ważą pewne okoliczności, które nie pozwalają dojść do tego samego wniosku. Owe warunki utrudniające bądź uniemożliwiające polityczną zgodę sądów, zwłaszcza na temat prawdziwości doktryn filozoficznych i religijnych, Rawls nazywał „ciężarami sądów”⁷⁶. Ciężary dowodów nakładają pewne ograniczenia na to, co

ma niejako ograniczoną przestrzeń społeczną. Gdy musimy wybierać między bliskimi nam wartościami, bądź kiedy pozostajemy przy poszczególnych wartościach i musimy ograniczyć każdą z nich ze względu na wymagania pozostałych, napotykamy wiele trudności przy ustalaniu priorytetów i dokonywaniu zabiegów dostosowawczych. Jest wiele trudnych decyzji rodzących dylematy, na które może nie być jasnej odpowiedzi” (tamże, s. 99-101; zob. też s. 180).

⁷⁷ Zob. tamże, s. 102, 106-107.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 75-76; tenże, *The Domain...*, s. 235.

⁷⁹ Zob. tenże. *Liberalizm...*, s. 32-33, 84, 88.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 6.

⁸¹ Zob. tamże, s. 44-45.

⁷⁵ Zob. tenże. *Liberalizm...*, s. 33-34, 74; tenże, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, "New York University Law Review", vol. 64, 1989, s. 234, 235; tenże, *Justice as Fairness...*, s. 227.

⁷⁶ Zob. tenże. *Liberalizm...*, s. 99, 108. Rawls wskazał trzy rodzaje sądów (teoretyczne, moralne i praktycznego rozumu), wyliczył także listę (jak sam zastrzegł niekompletną) ich ciężarów. Zaliczył do nich: „a. Dowody - empiryczne i naukowe - odnoszące się do danego przypadku są sprzeczne i złożone, a zatem trudne do oszacowania, b. Nawet gdy zgadzamy się w pełni co do tego, jakiego rodzaju względy są istotne, możemy się nie zgadzać co do ich wagi, a przez to dochodzić do odmiennych sądów. c. W pewnej mierze wszystkie nasze pojęcia [...] są nieostre i zawodzą w trudnych przypadkach, a ta nieokreśloność oznacza, że musimy polegać na sędzi i interpretacji (i na sądach dotyczących rozmaitych interpretacji) w obrębie pewnego pola (którego nie da się wyznaczyć ostro), gdzie osoby mogą się między sobą różnić, d. W pewnej mierze [...] sposób, w jaki oceniamy i ważymy wartości moralne i polityczne, jest kształtowany przez całe nasze doświadczenie, [...]; a te nasze całościowe doświadczenia zawsze muszą się od siebie różnić. [...] e. Często przy rozpatrywaniu danej sprawy z różnych stron w grę wchodzi różnego rodzaju względy normatywne o różnej sile, tak że trudno jest dokonać całościowej oceny, f [...] każdy system instytucji społecznych jest ograniczony co do wartości, jakie może dopuścić, toteż trzeba dokonać jakiegoś wyboru z pewnego zestawu wartości moralnych i politycznych, które można realizować. Jest tak dlatego, że każdy system instytucji można uzasadnić wobec innych: mając świadomość omylności ludzkich władz poznawczych obywateli społeczeństwa liberalnego jest gotowy publicznie uzasadnić swoje rozumienie sprawiedliwości i nie używać władzy politycznej według tego, co zaleca jego własna doktryna. Zatem do konsekwencji przyjęcia obciążeń dowodów należy popieranie wolności sumienia, wolności myśli oraz tolerancji”⁷⁷.

W warunkach światopoglądowej różnorodności demokracji liberalnej wszelkie zabiegi mające na celu osiągnięcie i utrzymanie zgody, co do prawdziwości jakiejś doktryny filozoficznej czy religijnej, są uznawane za opresywne użycie władzy państwowej. Opresywne, czyli bezprawne i autorytarne⁷⁸, bowiem naruszające podstawowe wolności i równość. Przypomnijmy, iż w tym ustroju najwyższa władza jest władzą wszystkich wolnych i równych obywateli jako ciała zbiorowego.

Zatem kardynalną kwestią liberalizmu politycznego jest znalezienie takiej koncepcji sprawiedliwości, która uzyska stabilne powszechne poparcie w warunkach trwałego, konfliktowego pluralizmu światopoglądowego⁷⁹. Jakie cechy powinna mieć taka koncepcja? Po pierwsze, nie może ona być całościową doktryną, lecz jedynie koncepcją polityczną niezależną od jakiegokolwiek całościowej doktryny, unikającą wszelkich metafizycznych i epistemologicznych rozstrzygnięć⁸⁰. Całościowa doktryna, zdaniem Rawlsa, ma zastosowanie do szerokiego zakresu przedmiotów (np. postępowania jednostek i stosunków prywatnych, organizacji społeczeństwa politycznego, relacji międzynarodowych) i obejmuje sobą obszerny katalog wartości i cnót (politycznych i niepolitycznych)⁸¹!. Z kolei przedmiotem politycznej koncepcji sprawiedliwości jest tylko struktura podstawowa społeczeństwa, wyraża też ona tylko polityczne

wartości i cnoty (np. sprawiedliwość, grzeczność, tolerancję, rozum-ność)² **Pq** drugie, polityczna koncepcja sprawiedliwości nie może być częścią religii czy filozofii w szerokim ujęciu, ale powinna dać się dopasować do różnych całościowych doktryn[^].

Liberalizm polityczny, rekonstruuje utrwalone przekonania, za polityczną koncepcję uznaje „sprawiedliwość jako bezstronność”, która ustala zasady dystrybucji naczelných dóbr (wolności i obowiązków, władzy i urzędów publicznych, bogactwa i dochodu), wypracowanych w ramach społecznej kooperacji przez ludzi wyznających różne koncepcje dobra[^] Jakie to zasady? 1) zasada równego systemu praw i wolności (wolność sumienia i wolność myśli, wolność wypowiedzi i wolność zrzeszania się, wolności polityczne - prawo do głosowania i do piastowania urzędów publicznych, wolność osobista z prawem do posiadania majątku oraz ochrona przed arbitralnym aresztowaniem i uwięzieniem, rządu prawa); 2) zasada zróżnicowania, wedle której nierówna dystrybucja (dochodu i bogactwa) powinna przynosić korzyść wszystkim, a zwłaszcza najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa; i 3) zasada autentycznej równości szans w dostępności do władzy i urzędów[^].

Kiedy można osiągnąć zgodę większości obywateli na polityczną koncepcję sprawiedliwości? Wedle Rawlsa, jest to możliwe, gdy większość obywateli jest rozumna (*reasonable*). Czym jest rozumność? To gotowość i zdolność proponowania i uwzględniania sprawiedliwych warunków kooperacji, połączona z uznaniem ciężarów dowodów i ich implikacji[^] z ^gj perspektywy osoby są nierozumne, gdy w imię własnego interesu nie proponują i/lub nie honorują sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji[^] Ponadto chcą posłużyć się władzą polityczną, by wszyscy przyjęli ich przekonania[^].

82 Zob. tamże, s. 270.

83 Zob. tamże, s. 43-45, 79, 202, 208, 246, 307.

84 Zob. tamże, s. 194-243 i *Skorowidz pojęć*.

85 Zob. tamże, s. 392; tenże. *Teoria...*, s. 87. W sprawie kontraktowego wypracowania sprawiedliwości jako bezstronności zob. tenże. *Liberalizm...*, rozdz. 3 i *Skorowidz pojęć*.

86 Zob. tenże. *Liberalizm...*, s. 89-90, 97, 102-103, 105-107, 131-132, 147.

87 Zob. tamże, s. 91-92.

88 Zob. tamże, s. 105-106, 200.

Zatem to rozumność umożliwia polityczne współdziałanie, osiągnięcie i honorowanie zgody, co do politycznej koncepcji sprawiedliwości. Tu porozumienie jest efektem wolnej dyskusji publicznej opartej na racjach, w której rezygnuje się z siły czy choćby groźby jej użycia. Dodajmy, że Rawlsowska rozumność jest kryterium poprawności nie tylko osób i koncepcji, ale i zasad, sądów, racji czy instytucji[^]. Ponadto nie jest ona cnotą typu albo tak - albo nie, jak u stoików. Zdaniem Rawlsa, w pewnych kwestiach całościowa doktryna może być rozumna, a w innych nie[^] **O** Należy zwrócić uwagę także na to, że Rawlsowska rozumność jest ideą różną od racjonalności czy prawdy, to idea polityczna, a nie epistemologiczna czy metafizyczna[^]!. Według Rawlsa, rozumność jest elementem idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji, jest to idea etyczna dotycząca wzajemności stosunków między obywatelami.

Na czym miałyby polegać wspólne uznanie politycznej koncepcji sprawiedliwości, jej uprawomocnienie? Rawls był zdania, że polityczne porozumienie dotyczące politycznej koncepcji sprawiedliwości będzie osiągalne i stabilne jeżeli będzie miało oparcie w częściowym i nakładającym się konsensusie (*overlapping consensus*)[^], który odnosi się do tego, co polityczne i polega na zachodzeniu na siebie różnorodnych rozumnych całościowych doktryn we wskazanym wyżej ograniczonym zakresie⁹³. Innymi słowy: w *overlapping consensus* polityczna koncepcja sprawiedliwości jest wspólnym punktem wszystkich rozumnych „-izmów”, każdy z nich ze swoich własnych powodów (wykazanie niesprzeczności, spójności czy kompatybilności) wspiera polityczną koncepcję sprawiedliwości⁹⁴. Konsensus taki, wedle Rawlsa, może pojawić się stopniowo, jego początkiem byłby *modus vivendi*, którego przedmiotem byłoby przyjęcie do konstytucji koncepcji politycznej, później przeszedłby w docenienie i przystosowanie zasad liberalnych przez

niezupełnie rozumne doktryny, aż w końcu stałby się konsensusem konstytucyjnym[^].

89 Zob. tamże, s. 146.

90 Zob. tamże, s. 333.

91 Zob. tamże, s. 147, 92-93, 96.

92 Zob. tamże, s. 40, 46-47, 74, 88, 150-151, 194-195.

93 Zob. tamże, s. 208-215.

94 Zob. tamże, s. 42, 203, 228-229, 240-242, 261-263, 291, 330-331.

95 Zob. tamże, s. 233, 227, 229-232.

Zdaniem Rawlsa, zaistnienie *overlapping consensus* umożliwia rozum publiczny. Jest to sposób formułowania planów, układania celów i podejmowania decyzji politycznych⁹⁶ przez obywateli liberalnej demokracji, którzy jako ciało zbiorowe, sprawują władzę polityczną uchwalając prawa i poprawiając konstytucję⁹⁷. Zatem rozum publiczny to normatywna zbiorowa racjonalność, którą obywatele kierują się, gdy biorą udział w działalności politycznej na forum publicznym. Chodzi tu o funkcjonariuszy władzy ustawodawczej, egzekutywy i sądownictwa oraz członków i sympatyków partii politycznych, a także obywateli biorących udział w wyborach, w których głosowaniu podlegają niezbędne elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości podstawowej⁹⁸.

Przedmiotem rozumu publicznego jest dobro ogółu, „to, czego polityczna koncepcja sprawiedliwości wymaga, jeśli chodzi o podstawową strukturę instytucji społeczeństwa i cele, którym mają one służyć”⁹⁹. Treścią rozumu publicznego jest polityczna koncepcja sprawiedliwości, która nie stosuje się do wszystkich kwestii politycznych, ale tylko do niezbędnych elementów konstytucji i kwestii sprawiedliwości podstawowej¹⁰⁰. Do pierwszych należą „podstawowe zasady, które określają ogólną strukturę władzy państwowej i procesu politycznego: władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą i sądowniczą; zakres obowiązywania reguły większości; oraz równe podstawowe prawa i wolności obywateli, [...] tj. prawo do głosowania i udziału w życiu publicznym, wolność sumienia, myśli i stowarzyszania się, a także ochrona wynikająca z rządów prawa”¹⁰¹. Z kolei kwestie sprawiedliwości podstawowej są związane z podstawowymi prawami i wolnościami (takimi jak swoboda poruszania się, równość szans), nierównościami społecznymi i ekonomicznymi oraz społecznymi podstawami szacunku do samego siebie¹⁰².

Z perspektywy rozumu publicznego podstawowe kwestie polityczne można rozstrzygać odwołując się jedynie do wartości politycznych, któ-

⁹⁶ Zob. tamże, s. 293.

⁹⁷ Zob. tamże, s. 295.

⁹⁸ Tamże, s. 297.

⁹⁹ Tamże, s. 294.

¹⁰⁰ Zob. tamże, s. 294, 307, 310-311.

¹⁰¹ Tamże, s. 321-322.

¹⁰² Zob. tamże, s. 313-314.

rym daje wyraz polityczna koncepcja sprawiedliwości, mająca **opartą** w częściowym i ząbającym się konsensusie¹⁰³. Ograniczenia **nakładane** przez rozum publiczny nie dotyczą osobistych i obywatelskich **rozważań** i dyskusji, a także większości ustawodawstwa podatkowego i **regulującego** własność, czy prawa porządkującego ochronę środowiska lub **dotycząc** finansowania instytucji kultury wąsko ujętej (muzea, teatry, itp.)¹⁰⁴. ■ *i* Wydaje się, że istotą rozumu publicznego jest doktrynalna **Wstrze** międzylitwość obywateli w deliberacji politycznej, która obliguje **ich** **do** tego, by wyrzekli się w dyskusji politycznej odwołań do **uzasadnień** całościowych doktryn i wprowadzali do obiegu tylko ich **konkluzje**¹⁰⁵. W tym kontekście Rawls wspominał o „obywatelskiej grzeczności” (**cm** *lity*), która polega na tym, iż należy samoograniczyć się do racji i **argumentów**, które mogą zrozumieć i przyjąć inni obywatele¹⁰⁶.

Demokracja radykalna / model dyskursywny¹⁰⁷

Chantal Mouffe jest profesorką teorii polityki na University of Westminster w Londynie. Mając na względzie fakt, że Anglosasi **posługują**

¹⁰³ Np. kwestię prawnego uregulowania kwestii aborcji powinno **rozstrzygać** wyważenie wartości politycznych, tj. szacunek dla życia ludzkiego, **reprodukcji** społeczeństwa politycznego, równość kobiet jako wolnych obywateli. **Zob. tam.** ¹⁰⁴ że, s. 332p.

¹⁰⁴ Zob. tamże, s. 296.

¹⁰⁵ Zob. tamże, s. 48, 337.

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 298-306.

¹⁰⁷ Teorii demokracji radykalnej dotyczył mój artykuł *Ernesto Laclau - post-marksistowska koncepcja wspólnoty politycznej*. Inni o Mouffe i teorii demokracji liberalnej, m.in.: T. Buksiński, *Projekt demokracji radykalnej*, w: tenże *Współczesne filozofie polityki*. Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006 s. 229-239; L. Koczanowicz, *Dylematy lewicy. Koncepcja radykalnej demokracji Ernesto Laclau i liberalizm Chantale Mouffe*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abiszewski, Wydaw. UMK Toruń 2002, s. 189-207; L. Kasiński, *Polityka i dyskurs. Teoria hegemonii Ernesto Laclau*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość...*, s. 209-228; tenże. *Dzielnice liberalizmu: postmarksista Ernesto Laclau i jego koncepcja polityki*, „Nowa Krytyka”, nr 14, 2003, s. 309-326; tenże. *Wstęp*, w: E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczałowski, K. Liszka, Ł. Nysler i in.. Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 7-24.

się *termini political theory i political philosophy* wymiennie¹⁰⁸, można uznać ją za filozofę polityki, której pisma w sposób znaczący odnoszą się do kwestii praktyki politycznej. Mouffe wraz z Ernesto Laclau jest twórczynią teorii „demokracji radykalnej”, najnowszego i niezwykle popularnego, także w Polsce, nurtu postmarksizmu. Szkołę tę charakteryzuje negacja marksistowskiego determinizmu ekonomicznego związana z podkreśleniem autonomii sfery politycznej¹⁰⁹. Dowodzi ona, że walka klasowa jest jedynie jedną z wielu form społecznego konfliktu. Uznaje za ideał wspólnoty nie społeczeństwo komunistyczne, lecz państwo liberalno-demokratyczne poddawane ciągłej radykalnej reformie wolnościowej, pluralistycznej i ekonomicznej. Poza tym rozumie filozofię polityki jako teorię dyskursu w duchu poststrukturalizmu i dekonstrukcji.

Istotą tego podejścia jest odrzucenie obiektywizmu i esencjalizmu, uznanie, że społeczeństwo polityczne (społeczna podmiotowość, tożsamość zbiorowa) jest pozbawione istoty, pełni, całkowitej trwałości i stabilności. Każdy ład konstytuuje się bowiem jako przygodny, tymczasowy i nietrwały, ale względnie ustabilizowany porządek symboliczny, jest polem dyskursywności¹¹⁰. Dlatego też należy rozpatrywać go przy pomocy narzędzi teoretycznych zaczerpniętych z teorii znaczenia.

Przy tworzeniu radykalno-demokratycznej koncepcji polityki jej twórcy za szczególnie przydatny uznali „transcendentalny zwrot w nowożytnej filozofii” zapoczątkowany przez Immanuela Kanta i kontynuowany przez fenomenologię Edmunda Husserla. Zwrot ten rozumieją oni jako przejście od badania faktów do badania „warunków ich możliwości”, które zakłada, że „możliwość postrzegania, myślenia i działania zależy od ustrukturywania pewnego sensownego pola, które poprzedza każdą faktyczną bezpośredniość”¹¹¹. Wskazują jednak na dwie podstawowe odmienności między klasycznym, a współczesnym podejściem transcen-

¹⁰⁸ Zob. R. Piekarski, *Wstęp*, w: *Czym jest filozofia polityki?*, red. tenże, Wydaw. UG, Gdańsk 1999, s. 7-8.

¹⁰⁹ Zob. Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 38.

¹¹⁰ Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 104,120,124-127, 175,186.

¹¹¹ Zob. E. Laclau, *Dyskurs*, w: *Przewodnik...*, s. 560.

dentalnym: „Pierwsza różnica polega na tym, że podczas gdy w filozofii Kaniowskiej sfera aprioryczna konstytuuje podstawową strukturę umysłu, wykraczającą poza wszelką historyczną zmienność, to współczesne teorie dyskursu mają na ogół historyczny charakter i starają się badać dyskursywne dziedziny, które pomimo swych transcendentalnych cech doświadczają czasowych zmian - chodzi więc o to, że granica oddzielająca 'empiryczność' od 'transcendentalności' nie jest czysta i stale się przesuwają. Drugą różnicą jest to, że pojęcie 'dziedziny dyskursu', którym operują współczesne podejścia, opiera się na pojęciu struktury, rozwiniętym na podstawie Saussurowskiej i postsaussurowskiej lingwistyki”¹¹².

Zatem czym jest dyskurs? Dyskurs dotyczy procesu społecznego konstruowania znaczenia, to coś, co zachodzi w języku¹¹³. (Wedle Lotara Kasińskiego, koncepcja dyskursu w teorii demokracji radykalnej jest bliska „formacjom dyskursywnym” Michela Foucaulta, „grom językowym” „późnego” Ludwiga Wittgensteina, a także rozważaniom Jacquesa Derridy na temat suplementu, śladu i różniU¹¹⁴.) Radykalni demokraci określają język jako nie oparty na relacji rzecz - nazwa, lecz na relacji zachodzącej między elementem znaczącym (wyrażenie oznaczające, Saus-surowski obraz akustyczny - *signifiant*) a elementem znaczoną (sens wyrażenia oznaczającego, Saussurowskie pojęcie *signifié*). Zgodnie z ich stanowiskiem język jest warunkiem istnienia świata dla człowieka, czyli warunkiem doświadczania jakichkolwiek przedmiotów, myślenia o nich i działania wśród nich i¹¹⁵. Język bowiem obejmuje zjawiska językowe (sylaby, fonemy, wyrazy, zdania) i pozajęzykowe (instytucje, techniki, dokumenty, przedmioty empiryczne, rytuały)n¹¹⁶. W *Hegemonii i socjalistycznej strategii* czytamy: „Fakt, że każdy przedmiot konstytuowany jest jako przedmiot dyskursu nie ma *nic*

wspólnego z problemem istnienia świata zewnętrznego wobec myśli ani z opozycją realizm - idealizm. Trzęsienie ziemi czy spadająca cegła są niewątpliwie zaistniałymi zdarzeniami

¹¹² Tamże, s. 555.

¹¹³ Zob. Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 102.

¹¹⁴ Zob. L. Kasiński, *Polityka i dyskurs...*, s. 219.

¹¹⁵ Zob. E. Laclau, *Dyskurs...*, s. 555,560; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 116.

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 115.

w takim sensie, że zachodzą tu i teraz, niezależnie od naszej woli. Jednak to, czy ich charakterystyka przedmiotowa konstruowana jest w kategoriach 'zjawiska naturalnego' czy 'wyrazu Bożego gniewu', zależy od ustrukturywania przedmiotów pola dyskursowego. Zaprzeczamy zatem nieistnieniu tego rodzaju przedmiotów w sferze zewnętrznej wobec myśli, lecz tezie, że mogłyby one ukonstytuować się jako przedmioty poza wszelkimi dyskursywnymi warunkami pojawiania się¹¹⁸ czy „Twierdzimy, a) że każdy przedmiot konstytuowany jest jako przedmiot dyskursu o tyle, o ile żaden przedmiot nie jest dany poza wszelkimi dyskursywnymi warunkami jego pojawienia się; oraz b) że rozróżnienie między tym, co zwykliśmy nazywać językowymi i behawioralnymi aspektami praktyki społecznej, jest albo rozróżnieniem błędnym, albo powinno być umiejscowione jako różnica w obrębie społecznego wytwarzania znaczenia, wytwarzania ustrukturywanego w postaci całości dyskursywnych¹¹⁹”.

W ujęciu Mouffe i Laclau dyskurs to niedomknięty system relacji, w którym podmiotowość (tożsamość) każdego elementu ma charakter relacyjny, określa się przez związki z innymi elementami systemu. Elementy dyskursu pozostają do siebie w dwóch rodzajach relacji: różnicy i tożsamości. Mówiąc lapidarnie: różnica jest warunkiem bycia i identyfikacji, inność konstytuuje każdą tożsamość, bowiem tożsamość jakiegokolwiek elementu jest budowana przez odróżnienie od innej tożsamości, tworzenie się tożsamości zawsze zakłada dostrzeżenie czegoś innego, co stanowi jej zewnątrz. Także w polityce różnica jest warunkiem możliwości ukonstytuowania się (kolektywnych) tożsamości, jako że i tu jakieś konkretne „my” powstaje dzięki odróżnieniu się od określonych „onych”. Ów podział „my” - „oni” nie zakłada jednak tożsamości poprzedzających proces identyfikacji, „oni” bowiem są warunkiem możliwości zaistnienia „my”, ale są też „konstytuowanym zewnątrz”, czyli utworzonym przez „my” zewnątrz „my”, stanowią jego „konstytutywne zewnątrz”. Ukonstytuowanie się „my” zawsze zależy od tego, w jaki sposób zostają określone „oni”, oznacza to, że konstytuowane przez „my” zewnątrz jest wpisane w wnętrze „my” i stanowi zarazem warunek jego zaistnienia. Zatem zewnątrz nie jest rewersem „my”, nie jest jego dialektycznym

Tamże. 118

Tamże, s. 113.

przeciwieństwem, określone przez „my” zewnątrz ustanawia jego pozytywność, która jest symbolem czegoś, co jest inne od „my”, symbolem możliwości/nieвозмоściwości pozytywności jako takiej. Stąd bycia „my” nie można pojmować jako czystej obecności, przedmiotowości. Poza tym każda tożsamość jest przygodna i tymczasowa, nie można jej ustalić i ustabilizować raz na zawsze, istnieć może jedynie za sprawą wielu różnorodnych form utożsamień. „Konstytutywne zewnątrz” jako stale rzeczywista możliwość obecne jest przecież we wnętrzu tożsamości¹²⁰.

Zdaniem postmarksistów, w dyskursie oprócz logiki różnicy, która zsyzywa tożsamości przez relacyjność, istnieje także logika równoważności (ekwiwalencji), która podważa różnice, wykorzystując je do wyrażenia czegoś identycznego, co się pod nimi kryje. Na przykład w kraju skolonizowanym władza przejawia się przez różnice w ubiorze, języku, kolorze skóry czy obyczajach, ale każda z tych różnic traci status różnicujący, gdy jest równoważna ze względu na cechy ludu skolonizowanego. Możemy to przybliżyć odwołując się do językoznawstwa: logika różnicy rozbudowuje syntagmatyczną granicę języka, zwiększa liczbę elementów mogących wejść w relację kombinacji w danej wypowiedzi, a tym samym ich przyległość i ciągłość, z kolei logika równoważności rozbudowuje granicę paradygmatyczną języka, zwiększa zakres przedmiotów, które mogą być wzajemnie zastępowane, ograniczając tym samym liczbę elementów mogących tworzyć kombinację¹²¹.

Powróćmy jeszcze do problemu granic systemu znaczeniowego, które są koniecznym warunkiem jego istnienia, a tym samym możliwości procesu oznaczania. Z perspektywy radykalnych demokratów dyskurs ze swej natury nigdy nie osiąga zamkniętej formy. Proces oznaczania jest otwarty, polega na stałym konstruowaniu i dekonstruowaniu znaczenia. Wymogiem

usystemowienia systemu jest bowiem wskazanie miejsca, poza którym istnieje coś, co nim nie jest. Uszczegółowiając: w przypad-

ną Zob tamże, s. 99, 101-102, 138-139, 162; E. Laclau, *Dyskurs...*, s. 556, także tenże. *Emancypacje...*, s. 69,84; Ch. Mouffe, *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*, tłum. J. Maciejczyk, http://www.recyklingidei.pl/mouffe_agonistyczne_przestrzenie_publiczne_polityka_demokratyczna, stan z dn. 20.09.2010; toż. *Paradoks...*, s. 32, 39,41, 52, 74, 151.

120 Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 138,141.

ku systemu znaczeniowego jego granice nie mogłyby być czymś oznaczonym, lecz muszą być „zerwaniem”, „załamaniem” procesu znaczenia¹²¹. Zatem granicą systemu może być tylko słowo bez znaczenia, czyli coś, co jest elementem znaczącym (wyrażenie oznaczające), a co nie jest związane z elementem znaczoną (sens wyrażenia oznaczającego). Laclau i Mouffe nazywa ten fenomen *empty signifier*, na język polski wyrażenie to jest tłumaczone jako „puste znaczące” lub „swobodne znaczące”¹²².

W pustych znaczących nie chodzi o to, że element znaczący jest wieloznaczny czy niejasny, lecz że nie występuje w nich stabilne podporządkowanie znaczących znaczonemu. Może do tego dojść tylko wtedy, gdy znaczące to znaczące braku, które nie posiada własnej treści¹²³. Puste znaczące znosi wszelkie różnice, które budowały tożsamości. Na ich miejsce pojawia się łańcuch równoważnościowych żądań, którego punktem węzłowym jest czysta negatywność odnosząca się do wspólnego zakresu roszczeń różnorodnych pozycji podmiotowych¹²⁴. Na przykład: w czasach dezorganizacji życia społecznego ludziom potrzebny jest porządek, którego nie ma, ale jego rzeczywista treść jest rzeczą drugorzędą. „Porządek’ jako taki nie ma treści, ponieważ istnieje jedynie w różnych rzeczywistości zrealizowanych formach, lecz w sytuacji radykalnego nieładu porządek’ jest obecny jako to, co nieobecne; jako znak owej nieobecności staje się pustym znaczącym”. [...] Mówiliśmy o porządku’, lecz do tej samej klasy należy oczywiście ‘jedność’, ‘wyzwolenie’, ‘rewolucja’ itp. Tę samą kategorię odgrywa każda kategoria, która w pewnym politycznym kontekście staje się znaczącym braku”¹²⁵.

Zdaniem Laclau i Mouffe, także polityka to sfera konfliktu i antagonizmu różnic, nieuchronnych i niekończących się walk o zawłaszczenie pustego pola znaczeniowego w łańcuchach równoważności. Chwilowa jedność i tożsamość społeczna jest bowiem wynikiem politycznej konstrukcji, procesu hegemonicznej artykulacji, wypełnienia „pustego znaczące-

121 Zob. E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 68.

122 Lotar Kasiński tłumaczy *empty signifier* jako „puste znaczące” (zob. E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 67), a Sławomir Król jak „swobodne znaczące” (zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 121).

123 Zob. E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 76.

124 Zob. tamże, s. 70, 89.

125 Tamże, s. 76.

go” treścią, jaką są cele partykularnej grupy, w taki sposób, iż zostają one utożsamione z celami społeczeństwa w ogóle. Zatem zdobycia władzy nie można oddzielić od walki o określenie tożsamości społecznej, każda społeczna podmiotowość ma polityczny charakter. Każda społeczna podmiotowość jest bowiem konstytuowana dzięki aktom władzy, jest rezultatem hegemonii rozumianej jako praktyka konstytuowania uniwersalności z partykularności przez zdobycie dominującej pozycji w wyniku wypełniania „pustych znaczących” zgodnie z logiką równoważności. Wynika z tego, że Mouffe i Laclau władzy nie konceptualizują jako zewnętrznej relacji pomiędzy dwoma ukonstytuowanymi uprzednio tożsamościami, ale jako coś, w czym zbiega się podmiotowość, dominacja i **przymusi**¹²⁶. Mouffe pisze: „To, co społeczne jest domeną społecznie zakorzenionych praktyk, które skrywają pierwotne akty ich przygodnego politycznego ustanowienia [...]. Zakorzenione praktyki społeczne są konstytutywną częścią każdego możliwego społeczeństwa. To, co społeczne i to, co polityczne [rozumiane hegemonicznie - przyp. D.S.] ma więc status tego, co Heidegger nazywał egzystencją, to jest nieuniknionym wymiarem wszelkiego życia społecznego. [...] Społeczeństwa nie należy postrzegać w kontekście rozwijania się jakiegś zewnętrznej wobec niego logiki, niezależnie od tego, co stanowi jej źródło: siły wytwórcze, rozwój Ducha, prawa historii i tak dalej. Każdy ład jest tymczasową i nietrwałą artykulacją przygodnych praktyk. Granica między tym, co społeczne, a tym, co polityczne, jest z istoty niestabilna i wymaga ciągłych przemieszczeń i renegocjacji pomiędzy czynnikami społecznymi. Rzeczywistość zawsze mogłaby wyglądać inaczej i dlatego każdy ład oparty jest na wykluczeniu innych możliwości. W tym właśnie sensie może być nazwany politycznym, gdyż jest wyrazem szczególnej struktury stosunków

władzy. Władza jest konstytutywna dla tego, co społeczne, ponieważ to, co społeczne, nie mogłoby istnieć bez stosunków władzy, poprzez które uzyskuje swój kształt. To, co w danym momencie uważane jest za ład 'naturalny' [...] jest rezultatem zakorzenionych praktyk hegemonicznych; nigdy nie mamy tu do czynienia z manifestacją jakiegś

126 Zob. tamże, s. 42-44, 56, 58-66, 72-75, 76-76, 88,91,100; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 5, 9, 99, 130, 145, 191; Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 41, 74,116; toż, *Agonistyczne...*, dz. cyt.

głębszej obiektywności zewnętrznej w stosunku do praktyk, które powołują ów ład do istnienia" 127.

Hegemonia jako praktyka i logika tego, co polityczne może być realizowana przez jakąkolwiek grupę społeczną: ideologiczną, etniczną, narodową, płciową, seksualną itd. Jednak wskazywane uniwersalne cele, jednoczące szeroki zbiór żądań, nie mogą posiadać konkretnej treści. Jeżeli mają zintegrować grupy o różnorodnych celach, to mogą być jedynie nazwą bądź symbolem braku. Poza tym hegemonia jest zawsze niestabilna i tymczasowa. Każde zwycięstwo oznacza bowiem klęskę, każda forma społecznej podmiotowości opiera się na wykluczeniu. Rzecz w tym, że jeżeli cele jakiejś grupy zostaną utożsamione ze społeczeństwem w ogóle, to tym samym staje się ona symbolem wroga dla różnych grup wyeliminowanych czy dyskryminowanych, których potrzeby nie znajdują ujścia w tym społeczeństwie. W pewnym momencie jedna z tych grup staje się nową grupą hegemoniczną zapelniając lub reinterpreterując puste znaczące¹²⁸.

Uprawiając dyskursywną filozofię polityki Chantale Mouffe stara się odnieść prawdy teorii dyskursu do demokracji liberalnej, której instytucje wyznaczają granice jednego z możliwych dyskursów, są wyrazem konkretnej hegemonii¹²⁹. „Xo, co polityczne” nazywa także „politycznością” i nawiązując do teorii Carla Schmitta rozumie ją jako antagoni-styczny wymiar, który jest konstytutywny dla życia społecznego i opiera się na różnicy „przyjaciel” - „wróg”. W jej ujęciu „wróg” to „oni”, którzy są postrzegani jako ci, którzy kwestionują tożsamość polityczną określonego „my”, którzy zagrażają jej istnieniu i dlatego należy ich zniszczyć. Wrogość pojawia się, gdy jakakolwiek forma relacji my - oni (religijna, etniczna, ekonomiczna czy inna) staje się miejscem konfliktu egzystencjalnego. „Przyjaciel” to „my”, ukonstytuowana w relacji różnicy i równoważności podmiotowość. Zatem tak jak u Schmitta antagonizm to nie anomalia, która można wyeliminować, lecz natura polityczności¹³⁰. jed-

127 Zob. tamże.

128 Zob. E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 72-78, 99-100; także Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 32.

129 Zob. toż, *Paradoks...*, s. 67-68, 81.

130 Zob. tamże, s. 118; toż, *Agonistyczne...dz.* cyt.; toż. *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydaw. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008. nak odwołując się do Schmitta Mouffe występuje przeciwko Schmittowi, bowiem jej celem nie jest wskazanie niemożliwości liberalnego państwa, wykluczania się demokracji i liberalizmu, zanegowanie pluralizmu, lecz konsolidacja demokracji liberalnej i zinstytucjonalizowanie konfliktowej różnorodności¹³¹.

Zdaniem Mouffe, kluczowym wyzwaniem polityki demokracji liberalnej jest łagodzenie antagonizmu polityczności. W tym ujęciu „polityka” to zestaw praktyk i instytucji, których celem jest organizowanie ludzkiej egzystencji w warunkach konfliktowości wynikającej z polityczności. Można tego dokonać nie przez przekroczenie podziału „my” - „oni”, to jest niewykonalne, ale poprzez konstruowanie tego podziału w inny sposób. Polityka także wiąże się z ukonstytuowaniem jakiegoś „my” poprzez odróżnienie się od jakiegoś „oni”. Jednak relacja ta nie jest różnicą antagoni-styczną typu „przyjaciel” - „wróg”, lecz różnicą agoni-styczną między „przeciwnikiem” a „przyjacielem”. „Przeciwnik” nie jest wrogiem, którego należy zniszczyć, którego żądania uznawane są za nieuprawnione, nie jest konkurentem, którego interesy można uzgodnić ze swoimi interesami w racjonalnej deliberacji, to oponent, z którym walczymy i zarazem przyznajemy mu pełne praw. Innymi słowy: zwalczamy idee „przeciwnika”, ale nie jego prawo do obrony tych idei. „Przyjaciel” i „przeciwnik” dzielą bowiem pewną wspólną płaszczyznę. Co nią jest? Przynależność do tej samej wspólnoty politycznej, uczestnictwo we wspólnej formie życia, dzielenie wspólnej przestrzeni symbolicznej, w której rozgrywa się konflikt. Toteż istotą demokratyczno-liberalnej polityki jest instytucjonalna transformacja antagonizmu w agonizm. W ago-nizmie konfrontacja jest realna, jednak jest wysublimowana, odbywa się w warunkach regulowanych przez

zbiór demokratycznych procedur i liberalnych instytucji akceptowanych przez „przeciwników” i „przyjaciół”. Agonistyczna koncepcja demokracji liberalnej uznaje za możliwy jedynie „konfliktowy konsensus”, w którym konsensus polega na lojalności wobec etyczno-politycznych wartości demokracji liberalnej (wolności i równości), a konflikt na przygodności i hegemoniczności tworzenia znaczenia i realizacji tych wartości, wyznaczającego specyficzne ustruk-turyzowanie społeczeństwa w danym momencie. Owe interpretacje

Zob. toż. *Paradoks...*, s. 56.

wolności i równości są nietrwałymi i pragmatycznymi konstrukcjami, które mogą zostać przetworzone wskutek agonistycznej walki między „przeciwnikami”. Nie istnieje zatem możliwość ostatecznego pogodzenia hegemonicznych projektów, wyeliminowania konfliktu, przemocy i wykluczenia¹³²

Konfliktowy pluralizm nie jest efektem racjonalnego dialogu, jest emotywny. Nie jest wyrażeniem racjonalnej argumentacji i aprobaty, ale uczucia wierności obywateli wobec wartości, zespołu praktyk tworzących demokratyczno-liberalną podmiotowość. Zatem nie jest on kwestią racjonalnego uzasadnienia, lecz dostępnością demokratycznych form podmiotowości¹³³. Aby wykazać możliwość takiego konsensusu Mouffe nawiązuje do teorii gier językowych Wittgensteina. Twierdzi, że warunkiem osiągnięcia zgody w poglądach jest zgodność odnośnie do używanego języka, która z kolei zakłada zgodność co do formy życia. „Procedury istnieją jedynie jako złożony całokształt praktyk. Praktyki te tworzą specyficzne formy indywidualności i tożsamości, dzięki którym wierność procedurom jest możliwa. To właśnie dlatego, że procedury są wpisane we wspólnie dzielone formy życia oraz w istniejące zgodności w sądach, mogą być akceptowane i przestrzegane. Nie można patrzeć na nie, jak na reguły tworzone na podstawie pewnych zasad, a następnie stosowane w poszczególnych przypadkach”¹³⁴.

Czy filozofia Mouffe abstrahuje od wskazań etycznych? Belgijka twierdzi, że ani nie można zanegować związku pomiędzy polityką a etyką, ani utożsamić etyki z polityką. Jedynym właściwym ujęciem stosunków między polityką a etyką jest etyka odpowiedzialności, która z jednej strony uznaje antagonizm będący logiką dyskursu i jedynym z aspektów społecznej natury człowieka (obok współpracy i wzajemności), a z drugiej sugeruje przekształcenie antagonizmu w agonizm przez ukonstytuowanie form władzy bardziej zgodnych z wartościami demokracji liberalnej. Za etyczną odpowiedź na polityczną hegemonię i wykluczenie uznaje odpowiedzialność obywateli demokracji liberalnej, rozumianą jako zachowanie pamięci o tej wspólnej formie życia, a nie jej zanegowanie. W tym

¹³² Zob. tamże, s. 39-40, 118-121, 133; toż, *Agonistyczne...*, dz. cyt.

¹³³ Zob. toż. *Paradoks...*, s. 31, 112, 115.

¹³⁴ Zob. tamże, s. 85-90; toż, *Agonistyczne...*, dz. cyt.

paradygmacie „przyjacieli” jest odpowiedzialny za wykluczenie „przeciwnika”, bowiem wysuwane przez niego roszczenia wiążą się z żądaniem uznania, z decyzją, z działaniem. Twórczość Mouffe należy zatem odczytywać jako próbę wskazania na konieczność tworzenia kanałów ekspresji kolektywnych namiętności powstających wokół kwestii, które stwarzają możliwość budowania tożsamości i nieczynienia z „wroga” „przeciwnika”. Innymi słowy: ma na celu wsparcie uciszanych czy wyciszanych głosów, aby mogły przemówić w przestrzeniach publicznych reinterpretując dyskurs liberalno-demokratyczny. Myśl ta nie dąży do harmonii, ale sugeruje uwrażliwienie na mnogość głosów pluralistycznego społeczeństwa oraz na potrzebę poszanowania różnic przez udostępnienie im form ekspresji. Według Mouffe, należy radykalizować, pogłębiać i poszerzać liberalne wolności i demokratyczne formy sprawowania władzy politycznej, przez ciągłe próby objęcia nimi także tych sektorów populacji, które są w demokracji liberalnej dyskryminowane. Innymi słowy: demokracja radykalna to nieustanne udoskonalanie demokracji liberalnej, które dąży do tego, by potrzeby i roszczenia wykluczonych mas były formułowane w ramach instytucji systemu. Rzecz w tym, że Mouffe neguje możliwość definitywnej eliminacji wszelkich wykluczeń, podkreśla, że każda polityka nieuchronnie produkuje niezadowolonych, ale sugeruje, by wykluczenie związać z rozszerzeniem i reartykulacją podstawowych zasad demokracji liberalnej¹³⁵.

Zakończenie

We wszystkich zaprezentowanych modelach polityki za główny problem został uznany konfliktowy pluralizm. Carl Schmitt przyjął, iż jest on

niefortunną okolicznością, którą można i należy przezwyciężyć decyzją i siłą suwerena. John Rawls wziął go za trwałą cechę demokratycznego społeczeństwa, wynikłą z działania rozumu ludzkiego w ramach instytucji gwarantujących wolność. Z kolei Chantal Mouffe akceptuje go nie tylko jako fakt empiryczny, lecz również jako zasadę ontologiczną i aksjologiczną, przesłankę możliwości bycia, którą powinniśmy gloryfikować i rozwijać. W rzeczywistości wszelkie analizy socjologiczne i

Zob. tamże; toż. *Paradoks...*, s. 93-95, 117, 120, 147, 151, 153, 155-156.

politologiczne wskazują, iż główną różnicą między czasami przednowo-czesnymi (starożytność i średniowiecze) jest różnorodność społeczna i światopoglądowa, występująca nie tylko w skali międzynarodowej, ale i wewnątrzpaństwowej. Zatem tylko Schmitt podzielał przednowożytną wiarę, nijak mającą się do empirii nowożytnych społeczeństw.

Wskazane podejścia do pluralizmu związane są z trzema ujęciami jedności i trwałości wspólnoty politycznej. W teorii Schmitta w obrębie wspólnoty politycznej należy zanegować wszelkie formy heterogeniczności, warunkiem jedności politycznej jest bowiem wykluczenie z ludu wszystkich podziałów, każdy bowiem może przerodzić się w antagonizm egzystencjalny. Pluralistyczne społeczeństwo nie jest dla Schmitta wspólnotą polityczną, lecz stanem natury w ujęciu Hobbesa. Tylko homogeniczność, uniformizacja, unifikacja jest w stanie zorganizować ludzi w byt polityczny. Propozycja Schmitta opiera się na założeniu, iż przemoc i negacja wolności indywidualnej jest w stanie trwale wyeliminować wielość. Dyktator nie podejmuje dialogu, jego decyzje są rozkazami i prawem. Poza tym mają charakter ekskluzywny ograniczają prawa czy wręcz uśmiercają osoby niespełniające kryteriów uznanych za czynnik spajający. Jednak chcąc osiągnąć trwałość wspólnoty politycznej Schmitt zarazem ją uniemożliwia, narzucenie świadomości wspólnego wroga jako czynnika spajającego i przymuszanie wszystkich do respektu wobec niego zagwarantuje jedynie krótkotrwałą i płytką jedność polityczną. Doświadczenia historyczne wskazują bowiem, że narzucenie jedności siłą powoduje nasilający się bunt tych, którzy są do niej przy-**muszeni**¹³⁶.

Rawls akceptując istnienie wielości światopoglądowej zdjął ją z politycznego porządku i przesunął do sfery prywatnej i społecznej. Jego zdaniem, najostrożniejsze podziały wprowadzone do polityki poważyłyby podstawy społecznej kooperacji. Podstawą stabilności politycznej uczynił wynegocjowaną zgodę większości na wspólną moralność polityczną. Rawls także podzielał przekonanie, że w polityce konflikt jest czymś naturalnym, ale zakładał, że odbywa się on na gruncie wcześniejszego konsensusu co do zasad i wartości. Konsensus ten powoduje, że społeczeństwo polityczne staje się republiką

¹³⁶ Zob. A. Chmielewski, *Ekskluzywizm, jedność, interpasywność*, w: *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Wydaw. UI, Kraków 2007, s. 19-21.

przyjaciół powstała nie przez wskazanie wspólnego wroga, lecz dostrzeżenie podobieństwa, tworzącego pewne minimum etyczne, w poglądach politycznych ludzi wyznających różne doktryny religijne i filozoficzne.

Wydaje się, że przez swój inkluzowy i dialogowy charakter *overlap-ping consensus* jest w stanie zagwarantować stabilną jedność, bowiem uznaje wolność osobistą i równość, gwarantuje ludziom o odmiennych poglądach nie tylko bezpieczeństwo, ale i kooperację oraz wzajemny szacunek. W tym ujęciu jeżeli dojdzie do zmiany w rozkładzie władzy politycznej między poglądami, to nie zmieni to poparcia dla politycznej koncepcji sprawiedliwości, a nadto nie prowadzi do eliminacji wielości i różnorodności w życiu prywatnym i społecznym ¹³⁷.

Mouffe nawigując do Schmitta nie zgadza się z jego dylematem. Uważa, że istnieje możliwość pogodzenia jedności wspólnoty politycznej z walkami rozmaitych form pluralizmu. Lecz tylko wtedy, gdy zakwestionuje się ideę społeczeństwa jako bytu, który jest rzeczowo dany i ma rzeczowo określoną tożsamość, oraz uzna się, że jedność polityczna jest wynikiem przygodnych i chwilowych politycznych konstrukcji, hegemonicznych artykulacji. Tylko wtedy przestrzeń publiczna pozostanie otwarta na konflikt i różnorodność, które są konstruktywne i twórcze ¹³⁸. Zdaje się, że Mouffe nie jest w ogóle zainteresowana trwałością wspólnoty politycznej, kwestią podstawową w filozofii polityki od jej zarania. Z drugiej strony, kiedy mówi o konfliktowym konsensusie, to zakłada, że przemijające hegemoniczne artykulacje będą się odbywały w ramach demokracji liberalnej jako ciągłego, choć niedokończonego projektu. Jednak czy jej konfliktowy kompromis nie jest starym sposobem osiągania zgody politycznej, nazwanym „*modus vivendi*”? Jeżeli tak jest, to nie jest to propozycja ponowożytna, lecz nowożytna, nie gwarantuje ona trwałego konsensusu, lecz chwilowe momenty zgody. Przypomnijmy, iż *modus vivendi* to tymczasowa, pragmatyczna równowaga sił, umowa dotycząca zgody na pewne instytucje czy sposoby ułożenia stosunków między podmiotami o przeciwnych interesach. Tu każda ze stron jest bezwzględna

¹³⁷ Zob. tamże; J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 203.

¹³⁸ Zob. Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 72-76.

i nieuczciwa, przestrzega warunków umowy ze względu na własny interes. Jeżeli tylko okoliczności czasu i miejsca, które doprowadziły do umowy, zmieniają się na korzyść jednej ze stron, to zrywa ona porozumienie nie licząc się z pozostałymi. Jako przykład tego typu zacliowania można przywołać chwilowe uznanie instytucji tolerancji przez katolików i protestantów w XVI wieku, które były cofane w chwili, gdy jedna z religii stawała się dominująca. Poza tym *modus vivendi* to tylko zgoda polityczna, mechanistycznie uwarunkowany układ wynikający z aktualnego rozkładu sił dążeń i **wpływów**¹³⁹. u Mouffe, podobnie jak u Schmitta, stabilność polityczna jest chwilowa, dyskursywną hegemonia to nic innego jak kształtowanie wspólnej tożsamości za sprawą uniwersalistycznej wizji, która opanowuje sferę publiczną dominując nad innymi uczestnikami walki. Gdy tylko warunki okażą się dogodne dla wykluczonego przeciwnika, to zrealizuje on własne roszczenia kosztem innych. Mouffe wierzy, że przedmiotem konfliktowego konsensusu jest wolność i równość, lecz jest to naiwna wiara. Przedmiot konfliktowego konsensusu, tak jak *modus vivendi* nie jest moralny, lecz polityczny, jest nim uznanie wolności i równości nie jako wartości, lecz jako instytucji, które można chwilowo wykorzystać dla realizacji własnych celów. Mouffe uważa, iż trwałość konfliktowego konsensusu gwarantuje to, iż jest on wynikiem wierności wobec wspólnej formy życia. Nie zauważa jednak, że owa wspólna kultura tła może być znacznie węższa, może dotyczyć wspólnej wykładni określonej wiary, a nie tego, że jesteśmy obywatelami demokracji liberalnej. Ponadto Mouffe nie docenia faktu, iż dopuszczenie do przestrzeni politycznej ostrego konfliktu światopoglądowego doprowadzić może do końca demokracji liberalnej. Gdy wolność i równość potraktujemy jako puste znaczące, to można je interpretować na wiele sposobów, pozostających między sobą nie tylko w ostrym konflikcie, ale i wykluczających się. Na przykład wolność liberalna zapisana w konstytucji gwarantuje ją wszystkim, także katolikom, z kolei upolityczniona katolicka wykładnia wolności wyłdyczy z państwa liberałów i nie tylko. Innymi słowy: gdy liberalne wartości poddamy nieliberalnej reinterpretacji, to państwo przestanie być liberalną demokracją i stanie się demokratyczną dyktaturą katolicką. Co więcej, przy założeniu anarchizmu

¹³⁹ Zob J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 211-213.

interpretacyjnego nie można liczyć także na lojalność wobec elementów demokratycznych, takich jak równa wolność polityczna, zasada reprezentacji czy powszechne regularne wybory. Nie mówiąc już o problemie radykalnego zubożenia społeczeństwa, na skutek cyklicznych reinterpretacji wolności i równości, powodujących poważne zmiany w rzeczywistości politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Chyba wbrew intencjom samej autorki, jej wizja nie jest *de facto* propozycją reformy demokracji liberalnej, lecz jej obalenia. Projektem nowej rewolucji wykorzystującej zasady i wartości systemu do jego likwidacji.

Oдноśnie wierności wobec wspólnej formy życia raczej wydaje się mieć Rawls, ujmując ją jako konserwatywny liberalizm, polegający nie tylko na lojalności wobec liberalno-demokratycznych reguł i wartości, ale i określonej ich wykładni. Analizując *casus* Republiki Weimarskiej, w tamtym okresie konstytucyjnie najbardziej nowoczesnej liberalnej demokracji w Europie, przyczyny jej upadku widział w braku korzeni, braku konstytucyjnego konsensusu, który łączyłoby obywateli w poparcie i rozumieniu fundamentalnych ideałów. Przypomnijmy, iż całe niemieckie spektrum polityczne od prawicy po lewicę, a także wszyscy znaczący intelektualisci nie popierali idei wyrażonych w Konstytucji z 1919 roku, nawet więcej atakowali je jako obce, narzucone Niemcom po przegranej I wojnie światowej ¹⁴⁰. Poza tym może konserwatywny liberalizm jako kultura tła to nie wynik dominacji liberalnego dyskursu, ale dobrowolnego dostrzeżenia korzyści jakie płyną z życia w ramach instytucji de-mokratyczno-liberalnych¹⁴¹.

Nie trzeba być „Einsteinem”, by dostrzec, iż ważną różnicą w omawianych modelach polityki jest podejście do relacji między wolnością indywidualną i podmiotowością człowieka a władzą polityczną. Zapropionowany przez Schmitta, Rawlsa i Mouffe wybór jest prosty: albo dyktatura albo demokracja liberalna. Rawls bronił demokracji liberalnej, ale w sposób specyficzny namawiając do jej reformy. Natomiast pomiędzy Schmittem a Mouffe zaistniał osobliwy sojusz. Prawicowy Schmitt i lewicowa Mouffe opowiedziewali się po stronie przemocy, narzucenia elementu integrującego wielość w jedność polityczną, wspólna jest im pochwała

¹⁴⁰ Zob np. tenże. *Wykłady...*, s. 52, 54.

¹⁴¹ Zob tenże, *Teoria...*, s. 288-295.

wroga jako takiego i znalezienie wspólnego wroga - liberalizmu i demokracji liberalnej. Choć wychodzą się z odmiennych tradycji ideowych, dążą do innych celów, to jako najlepszą formę ustrojową wskazali reżim autorytarny. Z tą różnicą, że Schmitt *explicite* proponował dyktaturę jako formę wyłącznej, nieograniczonej, ostatecznej i stałej władzy politycznej suwerena, ustanawianą w sytuacji domniemanego przez niego permanentnego chaosu społeczeństwa nowożytnego, z wyraźnie określoną intencją likwidacji zagrożeń egzystencji państwa. Z kolei Mouffe domyślnie sugeruje tymczasową dyktaturę grupy wcześniej prześladowanej, która uzyskuje władzę i utrzymuje jedność polityczną za pomocą narzuconej wizji znaczenia wykluczenia. Dyktatury ustanawianej cyklicznie i incydentalnie jako projekt polepszenia własnej sytuacji, statusu. Myśl Belgijki jest niezdolna do oparcia się dyktaturze z powodu braku rozbudowania etycznych aspektów poststrukturalnej teorii hegemonii. Mouffe deklaruje afirmację różnorodności, ale jej erudycyjne, abstrakcyjne i bardzo ogólne wskazania w rzeczywistości skazują ją na likwidację, a w najlepszym przypadku na istnienie w fiobbesowskim stanie natury. Historia uczy, że polityka bez wartości prowadzi do rządów dyktatorskich (charakterystycznych dla autorytaryzmu i totalitaryzmu), które przyczyniają się do ograniczenia czy eliminacji procesów mających na celu zmianę systemu politycznego lub formy rządów, działań opozycji, praw człowieka. Za czym ludzie nie przepadają, delikatnie i banalnie rzecz ujmując.

Zatem propozycje Schmitta i Mouffe są nie tylko wątpliwe pod względem moralnym, ale także mało szczegółowe. Nie proponują konkretnego programu politycznego czy szczegółowych instytucji. Sugerują jedynie pewną ramę modelu polityki, w której jest wiele ogólników, niejasności i niedopowiedzeń.

Schmitt nie przedstawił projektu „prawdziwej” rzeczywistości obejmującego odniesienia do instytucji politycznych i społecznych, do transmisji władzy, do tego, co należy zachować, a co zmienić. Zaś od Mouffe nie dowiemy się o nowych formach artykulacji głosów wydluczonych, o tym jak utworzyć kanały ekspresji kolektywnych namiętności powstających wokół kwestii, które stwarzają możliwość budowania tożsamości i czynią z „wroga” „przeciwnika”, czy jakie to kanały.

Zaprezentowane przez Schmitta i Mouffe recepty okazują się mało przydatne, wręcz kontrproduktywne czy niebezpieczne. Mimo wielkiego wrażenia, jakie robią na młodych gniewnych na lewicy i prawicy, którym wydaje się, iż złożoność świata można ująć w prostej formułce wróg - przyjaciel, nie wyrażają niczego nowego, są powtórką antyliberalnej psychozy, która w XX wieku doprowadziła do dwóch wielkich dyktatur totalitarnych i kilkunastu dyktatur autorytarnych, w tym teokratycznych. Może warto wziąć sobie do serca i do rozumu historyczne lekcje, wieki bolesnych doświadczeń? Może nie należy upajać się tak bardzo ekstremalną i całościową krytyką liberalizmu i demokracji liberalnej? Może trzeba przyjrzeć się kontrpropozycji i zastanowić się czy dyktatura, przemoc i dominacja jest lepsza od demokracji liberalnej, deliberacji i wolności, co zagwarantuje nam uznanie wartości każdej osoby ludzkiej, prawo do różnienia się w koncepcjach szczęścia czy dobra? Może jak na razie nie ma lepszego modelu polityki dla społeczeństw zachodnich od demokracji liberalnej? Może powinno się krytykować liberalizm i demokrację liberalną, ale konstruktywnie i twórczo, jak Rawls, którego realistyczna utopia bada granice możliwości stworzenia doskonalszego porządku politycznego?