

KRYZYS DEMOKRACJI. KROK W KIERUNKU DIAGNOZY

Mamy do czynienia z kryzysem demokracji. Mówimy o nim coraz częściej. Kryzys jest poważny, bardzo poważny. Znany niemiecki filozof Peter Sloterdijk, posuwając się do skrajności, przemawia nawet głosem Kasandry. „Jutrzejsi historycy (...) – przekonuje – będą musieli zrekonstruować, jak doszło do upadku zachodnich demokracji, które po roku 1990 i jeszcze bardziej po 2001 miały coraz silniej zaangażować się w neoautorytarny, częściowo neobellicystyczny zwrot”¹. Sformułowania mogą nas trochę zaskakiwać, ale teza jest bardzo klarowna. Polityka zgody, polityka konsensu, z której dumne były demokracje, traci swą decydującą wagę; na horyzoncie rysują się więc kontury „neoautorytaryzmu”. Swe podstawowe znaczenie traci również koncepcja działania oznaczająca rezygnację z przemocy – stąd „neobellicyzm”. Demokracje, rzecz można, wyrzekły się cnoty powściągliwości i cierpliwości. Konflikty nie są już traktowane jako zło, którego trzeba unikać za wszelką cenę. Zgoda na wojnę, na razie być może jedynie w postaci idei „wojen kulturowych” czy też „wojny z terroryzmem”, traci charakter bluźnierstwa oznaczającego wykluczenie i potępienie. Historycy jutra, jak przewiduje Sloterdijk, „wyeksponują niechęć intelektualistów do wydobywania pozytywnych wartości ze środkowych położeń jako jeden z symptomów kryzysu epoki”. Idąc dalej wyjaśnia, iż mamy do czynienia z załamaniem się „funkcji pełnionej przez symboliczne instytucje”, których powołaniem była „polityczna zbiórka i transformacja dysydenckich energii”².

Intelektualiści opuścili więc szanse wzniesione w przeszłości. Narracje porozumienia ustępują miejsca narracjom konfliktu i gniewu. Ideologia konsensu traci zatem powoli swoją legitymizującą siłę. Dla porządku zaznaczmy, iż o kryzysie legitymizacyjnym demokratycznego państwa mówił już sporo lat

¹ P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 214.

² Tamże.

temu Jürgen Habermas. Jego praca *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* ukazała się w roku 1973³. Wtedy teza ta nie zrobiła zbyt wielkiego wrażenia, nie było jeszcze mowy o żadnych fundamentalnych rozterkach dotyczących samych podstaw demokracji. Dziś jest inaczej. Wątpliwości związane są właśnie z tym, co ma wagę zasadniczą. Dotyczą więc nie tyle błędów i potknięć dających o sobie znać w sferze *policy making*, ale kwestii zasadniczych, związanych z pojmowaniem natury demokratycznego ładu. Sprawa nabiera, jak się wydaje, coraz mocniejszego wydźwięku. Tyle przynajmniej powiedzieć można, mając na względzie dyskursy naukowe dotyczące demokracji. Na nich właśnie skupimy naszą uwagę, pomijając głos samych polityków, którzy na ogół zajęci są tworzeniem najdalej posuniętych pozorów niezmałowanej równowagi i o żadnych głębokich rozterkach mówić nie zamierzają.

Zastanówmy się zatem, przyjmując to ograniczenie, w jaki sposób rysują się najistotniejsze wątpliwości. Na co powinniśmy zwrócić uwagę zastanawiając się nad głównymi symptomami kryzysu, z którym mamy do czynienia? Przedstawimy więc kilka uwag, które traktować można jako krok w stronę najogólniej rozumianej diagnozy. Ze względu na charakter proponowanej wypowiedzi, będą miały one oczywiście bardzo skrótowy charakter. Można je traktować jedynie jako preambułę diagnozy, która wymagałaby oczywiście o wiele poważniejszych i dalej idących zabiegów.

Zacznijmy od kwestii, która ma znaczenie podstawowe. Wprowadźmy ważne i nieodzowne uściślenie. Kryzys, na którym próbujemy skupić uwagę, dotyczy oczywiście demokracji liberalnej (demokracji zachodniej, jak niekiedy mówimy). A zatem demokracji dojrzewającej w nurcie tradycji, którą w największej mierze ukształtowały właśnie wpływy liberalizmu⁴.

Przyjrzyjmy się tej kwestii nieco bliżej. To liberalizm ukształtował *credo*, z którego demokracje czerpały swe natchnienie. To on stał się swoistym wyznaniem wiary; mocnym i jednoznacznym. W okresie, w którym wylaniały się idee zapowiadające narodziny demokracji, liberalizm odwoływał się do zasad przyjmowanych na mocy swoistego racjonalnego objawienia prawdy. Wyjaśniając pojęcie prawa natury John Locke przekonywał w swym *Drugim traktacie o rządzie*, iż to „rozum” jest tym prawem. Amerykańska *Deklaracja Niepodległości* mówi o prawdach, które nie wymagają żadnego uzasadnienia, gdyż są *self-evident*, a więc „samooczywiste”, jak dziś najczęściej mówimy, tłumacząc ten termin. Liberalizm miał więc reprezentować głos rozumu, wznoszący

³ Lakoniczna i precyzyjna analiza koncepcji Habermasa. Zob. W. Outhwaite, *Habermas. A Critical Introduction*, Polity Press, Oxford 1994, s. 58–108.

⁴ Znakomitą charakterystykę najistotniejszych aspektów tej tradycji (wraz z jej krytyką) proponuje S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków–Warszawa 1993, s. 255–340.

sząc się ponad wszelkie spory i wszelkie tradycje, zapewniając niezachwiane oparcie i bezdyskusyjną przewagę.

Wszystko potoczyło się jednak inaczej. Liberalizm utracił laur wyjątkowości – został zdemaskowany jako tradycja. Jedną spośród wielu, obarczona wewnętrznymi sprzecznościami, kwestionowana i poddawana krytyce. Zagadnienie to, w sposób niezmiernie przekonujący, przedstawił Alasdair MacIntyre w pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Sytuacja jest w istocie poważna. Liberalizm był bowiem nie tylko pewnym systemem idei, liberalizm był rozwiązaniem nadającym kształt praktyce. „Projekt zbudowania porządku społecznego, w którym jednostki mogłyby się uwolnić od przygodności i partykularyzmu określonych tradycji, odwołując się do prawdziwie powszechnych niezależnych od tradycji norm, był nie tylko i nie głównie projektem filozofów. Był to – pisze MacIntyre – i nadal jest to projekt nowoczesnego, liberalnego, indywidualistycznego społeczeństwa”⁵. Rolę decydującą miał odgrywać „prawny i ekonomiczny schemat umożliwiający odwołanie się do jednego i tego samego zbioru uprawomocnionych racjonalnie zasad przez osoby wyznające całkowicie rozbieżne i niewspółmierne koncepcje dobrego życia, pragnące żyć razem pokojowo w ramach tego samego społeczeństwa”⁶. Okazało się jednak, iż idea „racjonalnie uprawomocnionego zbioru zasad”, który pozwoliłby pogodzić wszelkie rozbieżności, wynikające z odrębnych koncepcji dobrego życia, nie jest w żadnej mierze przejawem neutralności i bezstronności. Liberalizm, co stara się wyjaśnić MacIntyre, nie tyle wznosi się ponad wszelkie tradycje, ile raczej pozbawia je wagi narzucając swoją własną koncepcję wartości. Liberalizm, który „początkowo odrzucał roszczenia którejkolwiek z teorii dobra próbując zdominować pozostałe, w rzeczywistości sam zawiera tego typu teorię”⁷. Liberalizm opuszcza więc Olimp bezstronności. Podsumowanie dziejów „liberalnego projektu”, jak przekonuje MacIntyre, nie pozostawia żadnych wątpliwości – „najsilniejsze powody, by sądzić, że nadzieja niezależnej od tradycji racjonalnej uniwersalności jest złudzeniem, wywodzą się z historii tego właśnie projektu”⁸. Wtórzy mu John Gray. Jego zdaniem, liberalizm wytworzył potężną iluzję bezstronności i niekwestionowanej przewagi, wyrastającą z wiary w zgodność przyjmowanych założeń z wymaganiami rozumu. Tak naprawdę nie potrafimy jednak udowodnić żadnych „naturalnych” przewag liberalizmu. Za wszystkim kryją się jedynie nawyki, upodobania i nieprzemymy-

⁵ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 454.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 465.

⁸ Tamże, s. 454.

ślane do końca poglądy. Jak pisze z sarkazmem Gray – „charakterystyczną cechą liberalizmu, która zapewne należy do jego definicji, jest dążenie do oparcia historycznie przypadkowych praktyk liberalnych na fundamentach zasad posiadających uniwersalną ważność”⁹.

Ideę racjonalnej, niepodważalnej słuszności, zastępuje więc pojęcie przypadkowości. Sytuacja nie jest prosta. Idąc dalej dodajmy też, iż iluzja wzniesienia się ponad historię sprzegła się z trzema wielkimi narracjami, trzema „wielkimi opowieściami” liberalizmu, które stworzyły symboliczne uprawnienie praktyk związanych z ideałami wolności i demokracji. Te opowieści zaczynają na naszych oczach coraz wyraźniej tracić swe znaczenie, ulegają erozji, bądź są kwestionowane. Mamy tu na myśli koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, koncepcję wolnego rynku i koncepcję praw człowieka. Każda z nich ma swoje własne źródła, ale dopełniały się wzajemnie, tworząc wielostronne uzasadnienia rozwiązań związanych z liberalną demokracją. Rzec przedstawimy oczywiście w najdalej idącym skrócie, zaznaczając właściwie sam kontur tego bardzo ważnego zagadnienia.

Koncepcja *civil society* (społeczeństwa obywatelskiego) zawiera kwintesencję liberalnego modelu polityki. Swego definitywnego kształtu nabiera w wieku XVIII, kiedy to przeciwstawiana jest, z jednej strony „barbarzyńskości” czy też „nieucywilizowaniu”, z drugiej zaś despotyzmowi¹⁰. Pojęcie „civility” staje się jednym z emblematów liberalnej doktryny wolności. Oznacza odrzucenie przemocy i pochwałę rozumnej zgody, troskę o dobre obyczaje oparte na wzajemnym szacunku, wzajemnej życzliwości i gotowości do współdziałania. *Civil society*, a więc społeczeństwo obywatelskie – co wyjaśniał nam już John Locke w swym *Drugim traktacie o rządzie* – jest dobrowolnym związkiem istot rozumnych, akceptujących władzę nadanego przez rozum prawa, kreujących system władzy publicznej, która stać ma na straży wolności, utożsamianej z rządami prawa. Wzorzec ten zostanie oczywiście utożsamiony z postulatami rozumu i potraktowany jako rozwiązanie przekraczające granice kultur i odrębnych tradycji – jako uniwersalna rękojmia zgody i wolności. A także gwarancja pomyślności związanej ze swobodnym rozkwitem talentów i ambicji.

Koncepcja ta nabrała ponownie wielkiej wagi w schyłkowym okresie zimnej wojny. Wtedy to stała się symbolem nadziei, jednoczącym wszystkich entuzjastów wolności, przeciwstawiających liberalizm komunizmowi. Restytucję „społeczeństwa obywatelskiego” traktowano jako magiczną formułę

⁹ J. Gray, *Postscriptum: Po liberalizmie*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 5.

¹⁰ Na ten temat zob. C. Becker, *The Emergence of Civil Society In the Eighteenth Century*, Indiana University Press, Bloomington 1994.

przeobrażenia oznaczającą przeniesienie z kręgu upadku i degradacji (totalitaryzmu) do kręgu wolności. Przewidywano, iż wzorzec ten, na mocy zgodności z priorytetami rozumu, mieć będzie znaczenie uniwersalne. Bardzo szybko pojawiały się jednak poważne rozczarowania. Pisał o tym Gray. „Załamaniem się oświeceniowej ideologii marksistowskiej – podkreślał – wbrew triumfalistycznym oczekiwaniom zachodnich liberałów i konserwatystów – nie doprowadziło do globalizacji zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, ale do powrotu tradycji przedkomunistycznych ze wszystkimi ich historycznymi antagonizmami oraz rozmaitych form anarchii i tyranii”¹¹. Teza ta, sformułowana już sporo lat temu, nie straciła swej wagi, stała się raczej bardziej oczywista.

Idea *civil society* nie przekształciła się więc, wbrew oczekiwaniom, w żaden nowy wzorzec globalnej polityki. Choć mówi się dzisiaj o „globalnym społeczeństwie obywatelskim” to można odnieść wrażenie, iż jest to już jednak jedynie świadectwo swoistego, historycznego *recyclingu*. Sama zaś dynamika przemian decydujących o obliczu zachodnich demokracji wysunęła na pierwszą linię pojęcie „wojen kulturowych”, podkopujących ideały „civility” w sposób nie mniej oczywisty i zdecydowany niż zawiedzione nadzieje dotyczące ich ogólnoswiatowej kariery. Okazuje się, iż kluczowej wagi nabierają konflikty i spory, a nie dążenie do współpracy i zgody, postrzegane jako naturalny wyraz przewagi rozumu i przywilej „ucywilizowania”.

Narracja dotycząca „wolnego rynku” padła ostatecznie ofiarą kryzysu finansowego, którego symbolem stał się upadek amerykańskiego banku „Lehman Brothers”. Działania mające na celu zapobieżenie kataklizmowi w światowym systemie finansów bezpowrotnie, jak się wydaje, zrujnowały wizerunek „rynku” jako najdoskonalszej formuły równowagi. *Credo* neoliberalnej ideologii legło właściwie w gruzach. Okazało się, że „rynki” nie są wcale obdarzone zdolnością samoregulacji i że nie są też samowystarczalne. Stało się jasne, iż w krytycznej sytuacji to władza publiczna wystąpić musi w roli udzielającego wsparcia opiekuna, angażując kolosalne środki, by skorygować destrukcyjne skutki irracjonalnych – jak się ostatecznie okazało – praktyk związanych z działaniami „rynków”. Zgodnie z neoliberalną doktryną rynek gloryfikowano jako najdoskonalszą formułę racjonalności, gwarantującą harmonijne powiązanie ekonomii, etyki i polityki. Zapewniającą nieustanne pomnażanie bogactw zgodne z regułami sprawiedliwości (rynek nagradza najaktywniejszych, najzdolniejszych, najbardziej przedsiębiorczych) oraz zachowanie równowagi, związane z działaniem najdoskonalszych mechanizmów dystrybucji i alokacji wszystkich dóbr, nie tylko materialnych, ale także dóbr

¹¹ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie...*, dz. cyt., s. 258–259.

symbolicznych, takich jak prestiż, sława, wpływy. Mechanizmy rynkowe miały być zatem niezachwianą gwarancją pomyślności, zamożności i sprawiedliwości, rozwiązując niejako wszystkie problemy, z którymi nie potrafiły się uporać pokolenia, szukając najwłaściwszych koncepcji dobrego życia i najdoskonalszych sposobów rządzenia. Wszystko to jednak okazało się złudzeniem. Dziś coraz bardziej oczywistego znaczenia nabiera pojęcie „neoliberalnej utopii”¹². Neoliberalizm, odwołując się do mitu „klasycznego liberalizmu”, propagował fikcję. Wzorce „klasycznego liberalizmu” – jak przekonuje Andrzej Walicki – skonstruowano *ad hoc*, naruszając autentyczne przesłanie tradycji liberalnej. Pod hasłami neoliberalizmu – jak zauważa – prawica dokonała w istocie „dekonstrukcji tradycji liberalnej”¹³. Mitologię wolnego rynku demaskował już znacznie wcześniej, odwołując się do rozczarowań schyłku XX wieku, John Gray, w znakomitej pracy *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*¹⁴. Rozczarowania te związane były z niepowodzeniami „thatcheryzmu”, ale nie tylko. Ich zasięg stopniowo rozszerzał się. Stawało się jasne, jak przekonuje Gray, iż ideologia „wolnego rynku”, mając widokami przemiany przynoszącej dobrobyt i moralną odnowę, dotyczącą także świata polityki, wytwarza jedynie niebezpieczną iluzję. Konfrontacja z rzeczywistością postawiła apologetów „samoregulacji” w beznadziejnym położeniu. Okazało się, iż są fałszywymi prorokami. Fikcja miała głęboko ukryte korzenie. Tak naprawdę „wolny rynek” nigdy nie istniał. To, co próbowano określić jego mianem, wyjaśnia Gray odwołując się do przykładów historycznych, stanowiło zawsze konstrukcję opartą na zdecydowanej ingerencji państwa, kreującego stosowne rozwiązania i narzucającego ściśle regulacje prawne¹⁵.

I kwestia ostatnia – ideologia „prawa człowieka”. Od początku budziła ona najdalej idące wątpliwości. Doktryna „praw naturalnych”, nie zapominajmy, ma u swych podstaw mocne metafizyczne rozstrzygnięcia, które dziś z pewnością nie mogą już liczyć na powszechne uznanie. Locke wprost odwoływał się do wizji świata stworzonego przez Boga. Twórcy amerykańskiej *Deklaracji Niepodległości* także mówią o prawach, które istocie ludzkiej nadał „wszechmocny Bóg”. Nawet, jeśli pominiemy aspekt związany z wiarą (filozofowie Wieków Świata, sprawiedliwie zaznaczymy, są na ogół deistami, ich Bóg jest Wielkim Zegarmistrzem) pozostaje metafizyka, a więc całe zagadnienie porządku natury traktowanego jako niezachwiana podstawa i miara wszelkich

¹² A. Walicki, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Universitas, Polska Akademia Nauk, Kraków 2013.

¹³ Tamże, s. 319–424.

¹⁴ J. Gray, *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*, Granta Books, London 1998.

¹⁵ Tamże, s. 22–55.

wartości. Już w wieku XVIII utylitarysta Jeremy Bentham określił koncepcję „praw natury” mianem „nonsensu na szczudłach”. Potem będzie już tylko gorzej. XIX-wieczny historyzm potraktuje ideę „porządku natury” jako naiwną fikcję. XX-wieczna antropologia kulturowa poprowadzi nas w kierunku idei wielokulturowości, torując nieuchronnie drogę relatywizmowi. Odwoływanie się w tej sytuacji do „powszechnych praw człowieka”, które stanowić miałyby niezachwianą podstawę demokracji i wolności, jest posunięciem mającym z konieczności nieco groteskowy charakter. Poszukując bardziej wyrafinowanych uzasadnień koncepcji „praw człowieka” można oczywiście sięgnąć do filozofii Kanta, który odrzucając tradycyjną metafizykę, i zakorzenione w niej pojęcie porządku natury, odwoływał się do idei praw ustanowionych na gruncie „czystego rozumu praktycznego”. A zatem praw będących – jak możemy ująć całą kwestię w najskrajniejszym uproszczeniu – przejawem ludzkiej rozumności. To właśnie do Kanta próbował nawiązać, tworząc swą koncepcję sprawiedliwości, John Rawls. Recepcja jego dzieła nie wykroczyła wszakże poza środowiska akademickie. Kant i Rawls to z pewnością autorzy, którzy nie mogą dziś zdobyć dającego się zauważyć wpływu. W epoce „polityki wizerunkowej” filozofia utraciła dawne znaczenie. Właściwie nie potrafimy więc w żaden sposób uzasadnić koncepcji, którą wypisano na sztandarach demokracji. Czym są zatem „prawa człowieka”? Jest to nasza „ostatnia utopia”, jak przekonuje amerykański historyk Samuel Moyn w swej interesującej rozprawie *The Last Utopia. Human Rights in History*¹⁶.

Trzy podpory liberalnej demokracji – powróćmy do naszej tezy – zachwiały się. Mobilizująca siła trzech „wielkich opowieści”, które schodzą właściwie ze sceny, wyczerpała się. Mają one już tylko, nieustannie słabnący, wydźwięk retoryczny. Czy dysponujemy jeszcze jakimiś uzasadnieniami praktyk demokratycznych związanych z tradycją liberalną? Pozostaje oczywiście jeszcze jedno oparcie, długo uznawane za najmocniejsze – idea rządów prawa. Wszakże i ona zaczyna się chwiać. Giovanni Sartori w swej klasycznej pracy *Teoria demokracji* twierdzi, iż rządy prawa pomieszano z rządami prawodawców. Przyjmując najprostsze rozwiązanie, polegające na uznaniu reguły większości, oderwaliśmy w istocie pojęcie prawa (*ius*) od idei sprawiedliwości (*iustum*). Prawo zostało utożsamione z wolą większości; prawem jest to, czego żąda większość¹⁷. Rozwiązanie to ma w istocie bardzo niewiele wspólnego z koncepcją „rządów prawa”. „Dziś pojęcie rządów prawa – jak pisze w swej pracy

¹⁶ S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Harvard University Press, Cambridge MA 2010.

¹⁷ G. Sartori, *Teoria demokracji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 365–403.

Konstytucja wolności Friedrich von Hayek – myli się czasem z warunkiem zwykłej zgodności z prawem wszelkich działań władzy państwowej. Rządy prawa zakładają oczywiście pełną zgodność z prawem, lecz to nie wystarczy: gdyby bowiem prawo dawało państwu nieograniczoną władzę działania, jak mu się podoba, wszystkie jego kroki byłyby legalne, ale na pewno nie panowałyby w nim rządy prawa. Rządy prawa oznaczają dlatego także coś więcej niż konstytucjonalizm: wymagają, aby wszystkie prawa odpowiadały pewnym zasadom¹⁸.

Jak mielibyśmy wszakże określić dziś te zasady? W galimatiasie późnej nowoczesności nasze szanse wciąż maleją. Prawo zostało więc w wielkiej mierze podporządkowane politycznym interesom. Traci autorytet zakorzeniony w idei sprawiedliwości, w koncepcji racji nadrzędnych i niepodważalnych, postrzegane jest jako sfera manipulacji i gry o władzę. Jego wpływ maleje. Sprzeciw czy bunt wobec prawa traktowany być już może jako naturalna forma dbałości o własne interesy, lekceważone przez większość. W epoce „wojen kulturowych” i narastających frustracji taka postawa nie może już zaskakiwać. Idea rządów prawa stanowiła swoiste sanktuarium demokracji. W dobie polityki wizerunkowej zostało ono zburzone. Tam, gdzie liczą się już tylko efekty, a nie zasady, przestrzeń prawa może stać się przestrzenią politycznego gwałtu.

Erozja idei rządów prawa stwarza sytuację bardzo niepokojącą. Kultura demokratyczna, jak przekonuje cytowany już wyżej Sloterdijk, w coraz większej mierze staje się kulturą gniewu¹⁹. Kulturą buntu, sprzeciwu i radykalizujących się namiętności. Oświeceniowa idea rządów rozumu, która stanowiła osnowę projektu liberalnej demokracji, całkowicie traci znaczenie. Realny kapitalizm oznacza już w istocie jedynie – jak wyrokuje niemiecki autor – „odwlekanie kolapsu w systemach opartych na dynamice pożądliwości”²⁰. Mamy do czynienia z rosnącym naporem wciąż podsycanych namiętności. „Społeczeństwo konsumpcyjne”, jak zaznacza Sloterdijk, jest „mdłym wyrażeniem”, które nie oddaje całej grozy nieokiełznanych pragnień. Polityka przenosi się na płaszczyznę namiętności, gdyż to one nadają ton ludzkim działaniom. Odwoływanie się do autorytetu rozumu (racjonalnej debaty legitymizującej demokrację) jest w tej sytuacji oczywiście jedynie pustosłowiem, groteskowym gestem. Zauważyć tu można jedynie, iż sytuację tę przedstawił sporo już lat temu, świetnie tłumacząc jej mechanizmy, Jose Ortega y Gasset w swej słynnej pracy *Bunt mas*. Dziś całkowitej zmianie uległ oczywiście język przekazu.

¹⁸ F. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 207.

¹⁹ P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, dz. cyt.

²⁰ Tamże, s. 220–230.

Sloterdijk i Ortega to dwa różne światy. Najistotniejsze obserwacje wcale się jednak nie różnią. Nie jesteśmy zatem zbyt odkrywcy. Dobrze wszakże, iż temat powraca.

Mówiąc o roli gniewu i destrukcyjnych emocji, sprzyjających ekspansji przemocy kosztem idei porozumienia i zgody (wzorzec polityki konsensualnej), warto odwołać się do jeszcze jednej pracy Sloterdijka, do książki *Pogarda mas*. Autor nawiązuje w niej do dzieła Eliasa Canettiego *Masa i władza*, zwracając uwagę na fundamentalną rolę „ludzkiej czerni”, anonimowych i groźnych tłumów, które gęstnieją, nabierają siły, przekształcając się w mroczny żywioł, który przybiera, najdosłowniej rzecz ujmując, postać zbitego, czarnego tłumu²¹. Ideały Oświecenia są daleko za nami. Za to bardzo blisko Gustaw le Bon, ze swymi studiami dotyczącymi tłumu, którego Sloterdijk nie cytuje, którego pomija. Jeszcze bliżej jest Nietzsche i kluczowy problem resentymentu, bez którego nie wyjaśnimy zagadnienia pogardy, gniewu i przemocy. Sloterdijk umieścił w swej pracy cały rozdział poświęcony problematyce pogardy (*Pogarda jako pojęcie*), ale Nietzschego, z niezłomną konsekwencją, ignoruje. Nie warto zajmować się tą akurat kwestią. Należy po raz kolejny jedynie zauważyć, iż dość trudno dostrzec w modnych i oklaskiwanych dziś dokonaniach autentyczne nowatorstwo. Dobrze wszakże, iż temat powraca, powtórzmy raz jeszcze.

Rosnące zainteresowanie problemem przemocy ma oczywiście charakter bardzo symptomatyczny. Późna nowoczesność, widząc to coraz wyraźniej, pozbawiła demokrację maski zgody, nadając coraz większe znaczenie polityce niechęci, strachu i odrzucenia. Z łatwością dostrzeżemy tu piętno resentymentu. Resentyment przemawia językiem konfliktu i sprzeciwu; z przypisywania winy i dyskredytowania czyni jedyną formę ustanowienia własnych, wyrastających z pogardy („nikczemnych”, co podkreślał Nietzsche) wartości²². Nowe aspiracje i oczekiwania, nabierające kształtu w klimacie konfliktu, niechęci i potępienia, są więc przejawem resentymentu. Resentyment zmusza do negocjowania, do kwestionowania racji istnienia. Jego najbardziej oczywistą artykulacją staje się przemoc. Symboliczna, słowna, czy też najbardziej bezpośrednio rozumiana przemoc fizyczna. Demokracje są dziś w istocie sceną konfliktów. Rola przemocy rośnie. Wzorce polityki konsensualnej tracą znaczenie. O ich randze i skuteczności najwymowniej przekonać nas mogły przykłady „arabskiej wiosny”. W samej „świątyni” wolności, na obsza-

²¹ Zob. E. Canetti, *Masa i władza*, Czytelnik, Warszawa 1996; P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 11–41.

²² Szerzej na ten temat zob. S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia*, Wydawnictwa Akademickie – Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2011, s. 81–95.

rze liberalnych demokracji Zachodu też nie brakuje powodów do zmartwień. Trudno tu oczywiście mówić o drastycznej eskalacji przemocy grożącej wojną, ale przemoc nabiera coraz większej wagi. Na razie jest to na ogół przemoc realizująca się w formach symbolicznych, poprzez gesty i słowa. Tendencja wszakże jest zauważalna – polityka pogardy i gniewu, nieufności i wykluczenia, nabiera coraz większego znaczenia. Całkiem oczywistą konsekwencją staje się w tej sytuacji „odczarowanie” przemocy, rezygnacja z potępienia nakazującego widzieć w niej jedynie diaboliczną aberrację lub wyraz niedorozwoju²³. Pojawiają się nowe dyskursy oznaczające wycofywanie się z obszarów iluzji, która pozwalała traktować liberalną kulturę jako kulturę wolną od przemocy. Niemiecki znawca zagadnienia, Jan Reemstma pisze – „kultury jako takie nie są oparte na przemocy, albo nastawione pokojowo; niełatwo jest nawet dokonać sensownego rozróżnienia pomiędzy mniej i bardziej brutalnymi. Kultury są oparte na przemocy w odmienny sposób”²⁴.

Erozji ideałów, które znalazły swój wyraz w „wielkich opowieściach” nadających sens liberalnej kulturze i polityce, towarzyszy dziś poważny kryzys instytucji. Praktyk związanych z funkcjonowaniem demokratycznych instytucji i tego, co dotyczy ich rozumienia, oddzielić od siebie oczywiście nie można. Mamy tu do czynienia z korelacją, z wzajemnymi zależnościami. Kryzys przekonań, pogłębiający nieufność wobec demokratycznych porządków, nie sprzyja oczywiście umocnieniu instytucji. Rozczarowania związane z działaniem instytucji muszą z kolei znaleźć swój wyraz w sposobie myślenia. Koło się zamyka. Z drugiej strony, tych dwóch kwestii nie można jednak sprowadzić do wspólnego mianownika. Sfera wyobrażeń legitymizujących demokratyczne porządki i konkretnie rozumiane działania to mimo wszystko nie to samo.

Krytyka instytucji to oczywiście temat niesłychanie szeroki. Skupimy tu zatem uwagę tylko na jednym problemie. Jest to wszakże problem mający wagę absolutnie zasadniczą – problem reprezentacji. Wątpliwości dotyczące skutecznego działania mechanizmów reprezentacji oznaczają, iż u samych podstaw zaczyna chwiać się cała konstrukcja, którą określić możemy mianem demokratycznych porządków. Sformułowanie tezy o zasadniczej ułomności mechanizmów reprezentacji oznacza w istocie zakwestionowanie sensowności wszelkich praktyk związanych z demokratycznym rządzeniem. Mająca sens reprezentacja jest warunkiem *sine qua non* mającej sens demokracji. Inaczej tego rozumieć nie można.

²³ Bardzo interesująca i ważna praca na ten temat: J.P. Reemtsma, *Zaufanie i przemoc. Esej o szczególnej konstelacji nowoczesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

²⁴ Tamże, s. 182.

Coraz częściej pojawiają się dzisiaj interpretacje demokratycznej polityki skłaniające do przekonania, iż reprezentacja w istocie nie ma już żadnego sensu. Zacząć tu można, choć oczywiście nie będziemy tego zagadnienia zgłębiali, od obiekcji o charakterze filozoficznym, kwestionujących samo pojęcie reprezentacji. Zostało ono, pamiętajmy, na drodze swoistej kontrabandy, przeniesione z obszarów epistemologii na obszary polityki²⁵. Skoncentrujmy tu wszakże naszą uwagę na kilku przykładach dotyczących najbardziej konkretnie rozumianego problemu politycznej reprezentacji. Oto przykład najświeższej daty – wydana w 2013 roku ważna praca irlandzkiego politologa Petera Maira – *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*. Tytuł ma wielce wymowny charakter – *Rządzenie w próżni* (lub *Zarządzanie pustką* – można zaproponować takie dwie wersje przekładu). Mair, opierając się na wieloletnich i skrupulatnych badaniach empirycznych, przedstawia bardzo pesymistyczne, w istocie druzgocące, konkluzje. System nie działa. Pora to wreszcie sobie uświadomić. Cała machina związana z koncepcją reprezentacji znalazła się w próżni. Wyczerpały się wszelkie moce, które ją wprawiały w ruch. Rozczarowani, całkowicie zniechęceni i pozbawieni wiary w skuteczność własnego działania, są sami obywatele. Partie polityczne od dawna nie interesują się zupełnie swymi klasycznymi, rzecz można, obowiązkami związanymi z reprezentacją. „Era demokracji ukształtowanej przez partie (*party democracy*) przeminęła” – wyrokuje Meir²⁶. Wszystko utkwilo w próżni. Rządy muszą oczywiście szukać oparcia jakiego udzielają partie, ale ta nowa gra polityczna nie ma już nic wspólnego z ideałami reprezentacji. Nie zapewnia też zresztą autentycznej legitymizacji. Słabi są wyborcy, słabną elity rządzące, zawodzą mechanizmy. Cóż jeszcze można powiedzieć. *The Hollowing of Western Democracy* – zwróćmy uwagę na podtytuł cytowanej książki. Jest w nim zawarta diagnoza. Zachodnia demokracja jest „wydrążona od środka”, nabiera takiego właśnie charakteru w coraz większej mierze. W ten sposób można najdosłowniej przetłumaczyć termin *hollowing*. Ma on jeszcze drugie, metaforyczne znaczenie, odnoszące się do gry pozorów, do fikcyjności. Oto sedno rzeczy, można powiedzieć.

W podobnym kierunku prowadzi nas znany politolog bułgarski, należący dziś do grona autorytetów w dziedzinie politycznej analizy, Iwan Krastew.

²⁵ Fundamentalna praca dotycząca tego zagadnienia. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1994; zob. także. S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 177–204.

²⁶ P. Meir, *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, Verso, London–New York 2013, s. 1.

W eseju *Demokracja nieufnych*, charakteryzując najistotniejsze aspekty kryzysu, w którym pogrzyżała się demokracja przedstawicielska, Krastew pisze – „jestem przekonany, że zerwany został łącznik pomiędzy osobistą wolnością jednostki a zbiorową siłą wyborców”²⁷. Radykalnie rozumiana emancypacja, odwołująca się do idei wolności negatywnej, spowodowała rozproszenie całkowicie zmieniające oblicze sfery publicznej. Pozostała właściwie fasada. Trudno mówić o współrzędzeniu – „mamy raczej – uważa Krastew – do czynienia z pojawieniem się postpolitycznej demokracji”. Najważniejsze decyzje znalazły się właściwie zupełnie poza obszarem polityki. „Podejmowanie decyzji gospodarczych jest metodycznie usuwane ze sfery polityki demokratycznej (...) Polityka została zredukowana do sztuki dostosowywania się do wymogów rynku. Jaki więc sens mogą mieć jeszcze wszelkie rozważania o reprezentacji? Wyborcy znajdują coraz mniej powodów, aby głosować. Albo, formułując rzecz inaczej, znajdują coraz więcej powodów, by oddać pusty głos. Głos obywateli przemienił się w zwykły hałas”²⁸.

Hałas, galimatias, gra pozorów, którą ma zamaskować polityka wizerunkowa, tworząc iluzję pewnego swych racji przywództwa. Docieramy w ten sposób do niezmiernie ważnego problemu, jakim jest związek idei reprezentacji z koncepcją sfery publicznej i opinii publicznej. Opinia publiczna wciąż jeszcze jest jednym z wielkich bóstw demokratycznej polityki. Fetyszem potężnym, by nie rzec wszechwładnym. Miała stać się – jak to sobie wyobrażano w epoce Oświecenia, kiedy idea opinii publicznej nabierała kształtu – arbitrem prawdy. Wielką trybuną rozumu, pozwalającą dzięki publicznej debacie zdemaskować kłamstwo, przesady i głupotę. Wszystko, jak świetnie wiemy, potoczyło się inaczej. Rzecz precyzyjnie wyjaśnił Jürgen Habermas, w pracy *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Samo pojęcie „opinii publicznej” pozostało jednak bardzo wygodnym narzędziem manipulacji, świetnym kostiumem ułatwiającym grę pozorów, wprowadzając na grunt roszczeń związanych z polityczną legitymizacją, tak bardzo potrzebny motyw racjonalnego uzasadnienia i reprezentacji. Słyszymy więc nieustannie fanfary – wszyscy starają się składać hołdy „opinii publicznej”. Dźwięki zamierają jednak w pustce. Czym bowiem jest w istocie „opinia publiczna”? Czy naprawdę wiemy? Sondaże są jednym z kostiumów demokratycznej polityki, jednym z potężnych wabików. Ale o czym przekonują nas sondaże? Jaką wartość ma ta powierzchowna i rozproszona wiedza, której dostarczają? Temat sporny, trudny. Nie możemy go tu zgłębiać. A więc jeszcze jeden przykład. Alain Badiou, francuski filozof i politolog, jest w swych

²⁷ I. Krastew, *Demokracja nieufnych. Eseje polityczne*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 19–20.

²⁸ Tamże, s. 21–22.

demaskatorskich sądach bezwzględny. Poddając analizie francuską politykę w dobie Sarkozy'ego przekonuje, iż pojęcie „opinii publicznej” powinniśmy zastąpić (właściwie już dawno temu) pojęciem „publicznej dezorientacji”²⁹. Pora odrzucić złudzenia związane ze słownikiem reprezentacji, publicznej debaty i współdecydowania. Reprezentacja to fikcja. Publiczna debata została wykołejona. Zamęt ogarnął jej wszystkie rejestry. Zagubienie „elektoratu” ma charakter całkowity. Nie ma żadnych racjonalnych, spójnych, przekonująco uzasadnionych kryteriów oceny. Dyskursy polityczne stały się wielką machiną iluzji. W takim właśnie świecie politycy czują się najlepiej, najpewniej. Za nic właściwie nie ponoszą odpowiedzialności. Tak naprawdę gorliwie dbają o to, by „publiczna dezorientacja” wciąż się pogłębiała. Jest ona w olbrzymiej mierze kształtowana przez mechanizmy rzekomej reprezentacji, które w istocie wytwarzają gmatwaninę fikcji. Wszystko zmierza ostatecznie ku temu, by dezorientację przedstawić wyborcom jako ich własny „wybór”³⁰. Wybory w demokracji, jak twierdzi Badiou, mają w istocie niesłychanie podejrzany charakter³¹.

Jak wybrnąć z tej sytuacji? Czy istnieje jakieś dobre wyjście? Pytanie ma poniekąd retoryczny charakter. Jest zbyt ogólne, by szukać jakiejś zmierzającej prosto do celu odpowiedzi. Ograniczmy się zatem ponownie do pewnych przykładów. Będą tylko dwa, ale za to bardzo ważne przykłady dotyczące istoty fundamentalnego sporu o demokrację, z którym mamy dziś do czynienia. Czy ocalenia należy szukać w dążeniu do ograniczenia zasięgu i intensywności konfliktów, próbując za wszelką cenę uratować ideę demokratycznego konsensu? Czy też przeciwnie, należy pójść w odwrotnym kierunku, decydując się na wyeksponowanie różnic i konfliktów – w stronę *agonu*? Wierząc, iż tylko w ten sposób wydobyć się można z meandrów postpolityczności, która przynieść musi upadek demokracji, wraz z wszelkimi towarzyszącymi mu nieszczęściami. Te dwa pytania pozwalają zarysować zasadniczą różnicę.

Zwolennicy konsensu próbują ocalić przede wszystkim ideę publicznej debaty i wiarę w ujednociającą moc formuł racjonalności. Uogólniając, można przedstawić ich jako zwolenników demokracji deliberacyjnej, kładących nacisk na podstawowe znaczenie dyskursu obywatelskiego. „Deliberacjonistom”, po obu stronach Atlantyku, patronuje Jürgen Habermas. Jego koncepcja „rozumu komunikacyjnego” i „racjonalności intersubiektywnej” stała się źródłem nadziei dla tych wszystkich, którzy zdawali sobie coraz wyraźniej sprawę z tego, iż oświeceniowe koncepcje racjonalności, odwołujące się do symboliki

²⁹ A. Badiou, *The Meaninig of Sarkozy*, Verso, London–New York 2008, s. 17.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 30–33.

iluminacji i do autorytetu rozumu usytuowanego na wyżynach, ponad morzem pospolitości i sferą potocznego myślenia, zupełnie już nie przystają do realiów radykalnej emancypacji. Habermas przekonuje, iż działanie komunikacyjne należy powiązać z „detranscendentalizacją rozumu”, przenosząc cały ciężar myślenia do sfery intersubiektywnej aktywności, zastępując tradycyjne reguły uprawomocnienia regułami intersubiektywnej ważności³². Tak to można ująć w posuniętym do granic ostateczności skrócie. Zauważmy wszakże, iż ideał racjonalności intersubiektywnej ma utopijne nachylenie. Zakłada dążenie do stworzenia idealnej sytuacji komunikacyjnej, w której możliwe będzie pokonanie wszystkich barier utrudniających autentyczną debatę. Cel godny podziwu. Koncepcja ta nie bierze wszakże pod uwagę ograniczeń i trudności, które mają dość oczywisty charakter i mieszczą się rzec można w klasycznym repertuarze obiekcji. A zatem Nietzsche i skomplikowany problem „woli złudzenia”. Freud i problem nieświadomych motywów działania (znany francuski filozof, interpretator Freuda, Paul Ricoeur, przekonywał, iż po Freudzie klasyczna filozofia świadomości, odwołująca się do symboliki przejrzystości, jest już niemożliwa)³³. Dodajmy do tego wątpliwości dotyczące samego społeczeństwa. W jaki sposób w liberalnym społeczeństwie indywidualistów nastawionych na osobistą satysfakcję i osobiste korzyści, ukształtować mogą się formuły racjonalności, wykraczające poza partykularny punkt widzenia? Tu bardziej potrzebny byłby Hegel i jego dialektyka, aniżeli sposób myślenia amerykańskich deliberacjonistów, którzy wierzą bardzo naiwnie w skuteczność praktyk, które najkrócej można pewnie określić mianem *coachingu* obywatelskiego, a więc opieki umożliwiającej stopniowe wdrażanie do debat, kształcenie zdolności umacniających potencjał obywatelskiej aktywności. Jesteśmy tu w dość bliskim sąsiedztwie Thomasa Morusa i jego opowieści o cudownej wyspie, na której wszyscy, dzięki odpowiednim naukom, potrafili żyć bez kłótni i sporów, kierując się zacnymi zamysłami. Niektóre pomysły amerykańskich deliberacjonistów mają groteskowy zgoła charakter, jak ten na przykład, by stworzyć zachęty finansowe do udziału w debatach³⁴. Nie zapominajmy też, iż struktury świata polityki są dziś ukształtowane przez formuły pseudoracjonalności związanej z dominacją politycznego marketingu, co wyklucza wszelkie nadzieje na odrodzenie obywatelskiej debaty. Ta idea została zresztą wchłonięta przez

³² J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

³³ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

³⁴ Krytyka tego nurtu zob. I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 28–67 oraz D. Held, *Modele demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 299–330.

marketingowy biznes i stała się przedmiotem manipulacji, pozwalającej na perfidne manewrowanie znaczeniami. Tak więc ostatecznie brak debat i dezorientację, „hałas i pustkę”, mówiąc słowami Badiou, można bez specjalnych trudów „sprzedawać” jako debatę.

Zwróćmy się więc w stronę *agonu*, czyli sporu, konfrontacji, rywalizacji, do czego zachęca nas Chantal Mouffe. Nawiązując chętnie do Carla Schmitta, Mouffe przekonuje, iż demokracja liberalna ugrzęzła w koleinach fikcji³⁵. Nadając fundamentalne znaczenie idei konsensu pogrzyżyła się w istocie w impotencji. Zamiast opartego na wspólnych uzgodnieniach działania, w rzeczywistości mamy do czynienia z biernością i zniechęceniem. Miejsce politycznej aktywności, gwarantującej sprawne działanie mechanizmów reprezentacji, zajęła rezygnacja. Wkraczamy do świata demokratycznej postpolityki. Wszystko dzieje się bez naszego udziału. Tracimy wpływ na najważniejsze decyzje. Jesteśmy niejako „konfigurowani” przez system, który wykorzystuje naszą całkowitą bierność i bezradność. Należy to zmienić. Wrócić do świata różnic i sporów, do świata konfrontacji. Demokracja może uniknąć całkowitej degradacji tylko wtedy, gdy odzyska siły jako „demokracja agonistyczna”. Takie stanowisko przedstawia Mouffe w swej najbardziej znanej pracy – *Polityczność*³⁶. Wierzy ona w potęgę politycznej mobilizacji. Wszystko ulegnie zmianie, wystarczy tylko zadbać o zaakcentowanie różnic, o odważne deklaracje i śmiałe projekty, które położą kres żalostnemu marazmowi postpolityki. Oto jej *credo*. W rozmowie z Markusem Miessenem podkreśla – „moim zdaniem obecnie konieczne jest tworzenie agonistycznej przestrzeni publicznej, agonistycznego typu polityki”. Ubolewa nad tym, iż „cały czas mówi się nam, że partyzancki model polityki został przewyżniony, że już nie ma więcej lewicy ani prawicy”. Polityka „centrowego konsensusu” prowadzi, jak uważa, donikąd. Jedynym ocaleniem może stać się „ustanowienie na nowo dynamiki konfliktu”³⁷.

Ale przecież to już było, wypada zaznaczyć. Już czcigodni Ojcowie Założyciele, twórcy amerykańskiej Konstytucji zakładali, mówiąc o „fakcjach”, iż konflikt interesów i przekonań będzie odgrywał w nowej rzeczywistości rolę decydującą. Przedstawianie demokracji liberalnej jako porządku obciążonego genetycznymi wadami, sprzyjającymi rozwojowi konsensualnej fikcji, jest krokiem całkowicie chybnym. Kokietowanie pojęciem *agonu* w niczym tego faktu nie zmienia. Samo zaś pojęcie „sytuacji postpolitycznej”, którym

³⁵ Ch. Mouffe (red.), *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

³⁶ Ch. Mouffe, *Polityczność*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

³⁷ „Nowe spojrzenie na demokrację” – Rozmowa z Chantal Mouffe, [w:] M. Miessen, *Koszmar partycypacji*, Bęc Zmiana, Warszawa 2013, s. 138–139.

posługuje się Mouffe, jest w istocie zupełnie niezrozumiałym uogólnieniem doświadczeń, które dość trudno spiąć kłamrą jednego terminu. Przede wszystkim zaś nie bierze ono zupełnie w rachubę tego, iż istnieje bardzo wiele sposobów rozumienia polityki. Pojęcie polityki nie ma żadnego jednoznacznego sensu, dlatego też i sens pojęcia postpolityki jest bardzo nieoczywisty. Dokąd prowadzi nas zatem Chantal Mouffe? Czy nie proponuje czasami podróży po obwodzie koła, oznaczającej, iż wcześniej czy później wrócimy do punktu wyjścia?

STRESZCZENIE

Mamy do czynienia z kryzysem demokracji. Mówimy o nim coraz częściej. Kryzys jest poważny, bardzo poważny. Narracje porozumienia ustępują miejsca narracjom konfliktu i gniewu. Ideologia konsensu traci zatem powoli swoją legitymizującą siłę. Autor pochyla się w artykule nad pytaniem, na co powinniśmy zwrócić uwagę zastanawiając się nad głównymi symptomami kryzysu, z którym mamy do czynienia. Przedstawia kilka uwag, które traktować można jako krok w stronę najogólniej rozumianej diagnozy, jako preambułę diagnozy. Kryzys dotyczy oczywiście demokracji liberalnej (demokracji zachodniej, jak niekiedy mówimy). A zatem demokracji dojrzewającej w nurcie tradycji, którą w największej mierze ukształtowały właśnie wpływy liberalizmu. Autor stawia tezę, iż trzy podpory liberalnej demokracji zachwiały się. Mobilizująca siła trzech „wielkich opowieści”, które schodzą właściwie ze sceny, wyczerpała się. Mają one już tylko, niustannie słabnący, wydźwięk retoryczny. Czy dysponujemy jeszcze jakimiś uzasadnieniami praktyk demokratycznych związanych z tradycją liberalną? Pozostaje oczywiście jeszcze jedno oparcie, dłuugo uznawane za najmocniejsze – idea rządów prawa. Wszakże i ona zaczyna się chwiać. Erozji ideałów, które znalazły swój wyraz w „wielkich opowieściach” nadających sens liberalnej kulturze i polityce, towarzyszy dziś poważny kryzys instytucji.

Stanisław FILIPOWICZ

THE CRISIS OF DEMOCRACY. A STEP TOWARDS A DIAGNOSIS

We are now facing a crisis of democracy. We speak about it increasingly more often. This crisis is serious, very serious. Narrations of agreement give way to narrations of conflict and anger. Thus the ideology of consensus slowly loses its legitimizing power. The author of the article looks into the question of what we should pay attention to when reflecting on the main symptoms of the crisis we are experiencing. He presents several remarks which may be regarded as a step towards a most generally understood diagnosis, as a preamble of a diagnosis. The crisis, of course, affects liberal democracy (sometimes referred to as Western democracy), i.e. a democracy which has been developing in a tradition shaped mainly by the influences of liberalism. The author advances a thesis that the three pillars of liberal democracy have been weakened. The mobilizing force of the three “great tales”, which are virtually leaving the stage now, has already been

worn out. The only thing about them that has still remained is the rhetorical aspect, which is continuously growing weaker. Do we still have any grounds for democratic practices connected with the liberal tradition? Of course, there is one more mainstay left, which has long been deemed the strongest one – the idea of the rule of law. Nevertheless, it is beginning to crumble as well. Today, the erosion of the ideals which have found their expression in the “great tales” giving meaning to the liberal culture and politics is accompanied by a serious institutional crisis.