

Henryk Kiereś

Jaka demokracja?

Człowiek w Kulturze 20, 17-32

2008

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Kiereś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Jaka demokracja?

1. Starożytni Grecy o demokracji

Wraz z odkryciem filozofii starożytni Grecy przewyżczyli kulturę mitologiczną, którą znamionował determinizm ontologiczny oraz fatalizm i pesymizm antropologiczny, a na kanwie tego odkrycia określili człowieka jako byt rozumny (gr. *dzoon logikon*) oraz społeczny (gr. *dzoon politikon*), co postawiło ich przed koniecznością przemyślenia problemu ostatecznego celu ludzkiego życia, a także stosownych środków, które do tego celu niezawodnie prowadzą¹. Filozoficzny namysł nad człowiekiem dowiódł, że niebagatelną rolę w ludzkim życiu odgrywa życie wspólnotowe i że rozstrzygające znaczenie ma jego metoda. Z drugiej strony, doświadczenie pokazywało, że metod tych jest wiele i, co gorsza, że każda z nich pretenduje do wyłączności, ale żadna nie musi trwać i może się rozpaść. Ten stan rzeczy postawił greckich myślicieli przed dwoma problemami, a mianowicie: która z metod życia społecznego pozostaje w zgodzie z ludzką naturą i celem życia człowieka oraz na ile trwałość metody zależy od człowieka. Jest on przecież bytem rozumnym, podatnym na argumenty, a ponadto jest bytem wolnym, a więc zdolnym do autodeterminacji i respektowania uznanych społecznie zasad współpracy mitygowanej dobrem wspólnym. Choć Grecy podjęli trud rozstrzygnię-

¹ G. Reale jest zdania, że przesłanie filozofii greckiej brzmi następująco: „Prawdziwym zadaniem człowieka nie jest pomnażanie (przez technikę) swoich rzeczy, lecz pomnażanie (przez kontemplację) siebie samego”, *O filozofii starożytnej. Kilka uwag wstępnych*, w: „Ethos” 35-36 (1996), s. 106-128.

cia obu ważnych kwestii, debata nad nimi trwa po dziś dzień i wyraża się w pytaniu: Jaka cywilizacja?²

Można sądzić, że starożytni Grecy – filozofowie – rozwiązywali kwestię metody życia społecznego w kontekście dwóch podejść: 1) na gruncie metody medytacyjnej, a więc projektowania idealnego ustroju społecznego (sofiści, Platon) oraz 2) w ramach metody indukcyjnej, która bazuje na opisie znanych cywilizacji, na wnikananiu w ich założenia systemowe (wizje świata i człowieka) i rozpoznawaniu ich konsekwencji antropologicznych (Arystoteles).

Pierwszy z wymienionych nurtów dociekań nad problemem cywilizacji wyraźnie nawiązywał do tradycji mitologicznej kultury greckiej, czyli do mitów społecznych, poetyckich wizji, w których przedstawiano fikcyjne społeczności, na ogół państwa „mlekiem i miodem płynące”, w których ludzie żyli w dostatku materialnym i harmonii moralnej. Poeci nie rozstrzygali kwestii, w jaki sposób takie państwa (ustroje) powstały, pokazywali jedynie, że takie państwa są możliwe. Ich wizje miały charakter moralitetu społecznego, ale równie dobrze mogły się stać narzędziem krytyki społecznej i zrodzić pokusę przekucia możliwości (fikcji) w rzeczywistość, czyli stać się treścią doktryn politycznych. Z taką właśnie intencją tworzyli je filozofowie, którzy opatrywali własne utopie³ strategią działania, a więc określali, co jest konieczne do ich urzeczywistnienia w życiu społecznym. Charakterystyczne, że już w czasach starożytnych podjęto pierwsze próby zrealizowania utopii i pomimo że każda z tych prób zakończyła się niepowodzeniem, a nierzadko katastrofą cywilizacyjną, utopizm towarzyszy myśli społecznej Europejczyka, a w czasach nowożytnych i współcześnie dominuje w sporze o cywilizację.

Z wyróżnionych podejść do problemu cywilizacji wyłoniły się trzy koncepcje ustroju społecznego. Nurt cywilizacyjnego utopizmu wysuwa dwie propozycje, jedną autorstwa sofistów, drugą – Platona. I tak, w propozycji sofistów, uwzględniających do pewnego stopnia

² Za F. Konecznym cywilizację określamy jako metodę (ustrój) życia społecznego, zaś kulturę dzielimy na duchową i materialną. Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999.

³ Zob. H. Kiereś, *Źródła myślenia utopijnego*, w tegoż: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 45-58.

realia ustrojowe, akcentuje się zasadę równości majątkowej oraz zbędność władzy (dobrze pomyślany ustrój trzyma obywateli w ryzach prawa), a także – być może przede wszystkim – zasadę liczby, czyli aprioryczne i mechaniczne uporządkowanie życia społecznego według proporcji matematycznych. Sofiści włączają się w debatę cywilizacyjną, jaka toczy się w greckich *pólis*, i która znamionuje obecność życia obywatelskiego. O jakości tej debaty świadczy zasada równości obywateli *pólis* wobec prawa (gr. *isonomia*) i niezbywalne prawo do bycia wysłuchanym (gr. *isogeria*). W związku z tym sądzi się, że wymienione zasady zapoczątkowują grecką demokrację, a samą demokrację traktuje się jako ustrój społeczny, z którym należy wiązać nadzieję na rozstrzygnięcie problemu ideału życia społecznego. Słowo „demokracja” pojawia się wraz z sofistami, a jego sens należy wiązać z ich nauką, której legitymacją jest subiektywizm i relatywizm poznawczy oraz konwencjonalizm społeczny. Jak wiadomo, sofisci trudnili się przysposabianiem młodych obywateli do kariery politycznej, a swą *paideję* opierali na sztukach autopromocji i manipulacji. Polityk winien przedstawiać siebie jako człowieka ze wszech miar cnotliwego i kompetentnego, oddanego sprawie i zdolnego do poświęceń dla dobra innych, zaś dzięki sztuce wymowy winien zjednywać zwolenników zręcznym wywoływaniem w nich iluzji obcowania z prawdą. W przekonaniu sofistów umiejętności te pozwalają pozyskać i utrzymać karierę polityczną (władzę), a w przypadku niepowodzeń zrzucić winę na oponentów politycznych.

Z kolei Platon snuje wizję życia społecznego, które jest wyznaczone i dokładnie określone przez ideę doskonałego państwa; jest ono podmiotem polityki i prawodawcą: „[...] jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego (obywatela) będą, jak długo ma je państwo za prawo” (*Theaet.*, 167 C). Zasada legalizmu – prymatu prawa w życiu społecznym – jest fundamentem doskonałego ustroju i skutecznym narzędziem „socjalizacji” człowieka i jego przemiany w cnotliwego obywatela: „[...] Każdy powinien robić tylko te rzeczy, dla robienia których został wezwany przez naturę, a tym samym przez prawo” (*Rep.*, IV 432b). Odnotujmy, że platoński legalizm prowadzi do mechanizacji życia społecznego i totalitaryzmu politycznego, a dokładnie mówiąc,

legalizm sprawia, że życie społeczne znika, a człowiek i międzyludzkie relacje doznają całkowitego upaństwowienia. W doskonałym państwie twórcami prawa są filozofowie, którzy znają prawdę, co ich wyróżnia i *ex definitione* predestynuje do rządzenia państwem, zaś „reszta” jego obywateli – żołnierze i rzemieślnicy – prawu bezwzględnie podlega. Nic zatem dziwnego, że Platon był wrogiem demokracji, szczególnie zaś jej istotnego dogmatu: zasady równości. Według tej zasady Grecy budowali ustroje demokratyczne, a ich praktykowanie nieodmiennie dowodziło, że przyczyniała się ona do zepsucia życia społecznego. Dlatego demokracja – jako „równe prawo do udziału w ustroju i rządach” – plasowała się niżej od ustroju oligarchicznego (rządy niewielu), a jej własne wady i nieunikniony rozkład (anarchia) otwierał drzwi tyranii. Zdaniem Platona dzieje się tak, bowiem zasada równości bagatelizuje fakt nierówności ludzi „z natury” (co domaga się zróżnicowania prawa według wymagań natury), natomiast zasada większości liczebnej przy podejmowaniu decyzji spycha życie wspólnotowe na manowce konwencjonalizmu i anarchii (umowy są zmienne!). Tak więc wszelka demokracja prowadzi do anarchii – braku jakichkolwiek norm cywilizacyjnych, na co „lekarstwem” – gorszym od choroby – staje się nieunikniona tyrania⁴. W tej sytuacji Platon mógł być przekonany, że jego wizja doskonałego państwa stanowi jedyną przeciwwagę dla demokracji i że jest to wizja „jedynie słuszna” .

Z analogiczną krytyką demokracji wystąpił Arystoteles, ale swoje dociekania nad cywilizacją wsparł bogatszą poznawczo typologią ustrojów społecznych, wyróżnił bowiem ustroje ułomne: tyranię, oligarchię i – najgorszą – demokrację (ochlokrację), którym symetrycznie przeciwstawił ustroje monarchiczne, arystokratyczne oraz system mieszany – politeję (gr. *politeia*), która jest „mieszaniną oligarchii i demokracji”. Jego zdaniem, wadliwość demokracji płynęła z zasady równości, która znosi różnicę pomiędzy stanami (warstwami) społecznymi bogatych i biednych oraz pomiędzy ludźmi wykształconymi i cnotliwymi a idiotami, czyli niezdolnymi na skutek niewiedzy i wad

⁴ Zob. R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1991.

moralnych do życia wspólnotowego. Zaznaczył ponadto, że lud (gr. *demos*) ma ilościową przewagę w *pólis*, a dopuszczony do udziału w rządach „nie kieruje się prawem, i staje się despota, tak że nawet pochlebcy u niego dochodzą do znaczenia” (*Polit.*, IV, 5). Demokracja postuluje równość, ale jednocześnie w praktyce ją likwiduje, zamienia się w „cyfrokrację”, a więc zwycięża zasada większości głosów, a przecież większość jest zawsze gorsza. W ten sposób dochodzi do głosu ochłokracja, ta zaś jest kryptodespotią i ustrojem podatnym na uległość wobec demagogów (przywódców ludowych). Pozostają trzy metody życia społecznego: monarchia, arystokracja i politeja, czyli ustrój republikański, każdy jest dobry, ale – jak zdaje się konkludować Stagiryta – pod warunkiem, że człowiek zrozumie, iż nie jest samowystarczalny i że społeczność (resp. państwo) jest postulatem natury, zaś budowane przez niego państwo będzie sprawiedliwe, czyli tak określi dobro, że zostanie ono uznane przez jego obywateli za dobro wspólne, cel dążenia społecznego (*Polit.*, 1252b-1253a; *Eth. Nic.*, 1094a 1-4).

2. Demokracja i demokracje

Pomimo tak dotkliwej krytyki demokracji i złych doświadczeń z jej praktykowaniem kolejne wieki dowodzą, że niejako naturalną reakcją społeczności ludzkich na zwyrodnienia władzy jest domaganie się demokracji. Poszczególne klasy i warstwy społeczne – produkt błędnych ustrojów – chcą uczestniczyć we władzy i mieć wpływ na jej sprawowanie. W toczącej się debacie nad kwestią demokracji pojawia się niepokojące pytanie: Jaka demokracja? Okazuje się bowiem, że za słowem „demokracja” (gr. *demos* – lud; *kratos* – władza) kryją się dziesiątki pomysłów i że każdy z nich pretenduje do miana „prawdziwej demokracji”. Jest tak już od greckiej starożytności, a nasila się w czasach nowożytnych i współcześnie, a więc w czasach dominacji ideologii tzw. antropocentryzmu, który stopniowo przeobraża się w socjocentryzm. Ten ostatni skupia się na skonstruowaniu idealnego ustroju, a jego idolem jest właśnie demokracja. Rzecz jasna, nie brakuje krytyków demokracji, ale ich głos ginie w cieniu kluczowego

w teorii społecznej przekonania, że „tylko demokracja”. Wiąże się to niewątpliwie ze stopniowymi przeobrażeniami w kulturze Europy i pilotującej im ideologii samowyzwolenia się człowieka od trapiącego go zła, a głównie zła społecznego. Proces ten bierze początek w renesansie, a jego apogeum jest rewolucja francuska (1789) i jej hasło „Liberté, égalité, fraternité ou la mort!” – „Wolność, równość, braterstwo lub śmierć!”. Hasło to staje się symbolem nowoczesnej demokracji, która kładzie akcent na wolność, widzi w niej bowiem fundament życia społecznego. Od tego czasu stopniowo upadają trony i autorytet arystokracji lub spycha się je na margines życia politycznego i traktuje jako rodzaj reliktu cywilizacyjnego czy też atrapy, która ma zaświadczać o ciągłości tradycji imperium czy państwa. Ich miejsce zajmuje idea republikanizmu, ta zaś bywa *ex nomine* kojarzona z demokracją (gr. *demos*, *kratos*; łac. *res*, *publica*), jako że państwo jest tworem i własnością tworzących je ludzi.

Publikacje naukowe poświęcone dziejom demokracji dowodzą, że nie istnieje demokracja jako taka i że każdą z nich specyfikuje jakiś przydomek, np. ludowa, socjalistyczna, narodowa, chrześcijańska, personalistyczna czy nawet totalitarna. W związku z tzw. przełomem postmodernistycznym (czyli odejściem od ideologii modernizmu jako zamysłu przebudowy świata na gruncie tzw. wielkich narracji: komunizmu, faszyzmu i nazizmu) i tryumfalnym powrotem na „arenę dziejów” liberalizmu spotyka się zbitki pojęciowe w rodzaju: demoliberalizmu, socliberalizmu czy demosocliberalizmu, zaś w nazwach partii politycznych: lewica resp. prawica demokratyczna, demokracja konserwatywna, socjaldemokracja czy demokracja narodowa lub liberalna. Charakterystyczne, że z każdą praktykowaną politycznie odmianą demokracji wiąże się zabieg „pogłębiania” i „poszerzania” jej obecności, jej doskonalenia, czyli aktywnego wspierania „procesu demokratyzacji” określonych, a w rzeczywistości wszystkich sfer życia wspólnotowego: polityki, prawa, gospodarki, kultury, wychowania i kształcenia, instytucji ze swej natury hierarchicznych, np. uniwersytetu czy Kościoła. Opisana w skrócie wielokontekstowość słowa *demokracja* pociąga za sobą rozmycie jego zakresu i treści, co w konsekwencji powoduje (nad czym ubolewają także orędownicy demokracji), że staje się ono frazesem literackim, nic i wszystko

znaczącym „mówikiem”, używanym bezrefleksyjnie, na zasadzie inercji językowej. Z kolei przeciwnicy demokracji widzą w zjawisku spowszednienia słowa *demokracja* symptom zatrucia dyskursu społecznego przez *morbus democraticus*, owoc nachalnej autopropagandy i terroru ideologicznego, który lansuje własną „nowomowę” pozbawioną jakichkolwiek podstaw w rzeczywistości i w ten sposób zakreśla granice „politycznej poprawności”; rezultatem takich działań jest swoista „religia demokratyczna” (gr. *demolatreia*).

W sporze o demokrację odróżnia się demokrację klasyczną (grecką) od demokracji nowoczesnej. Tę pierwszą miała cechować zasada równości obywateli *pólis* wobec prawa (gr. *izonomia*), natomiast demokracja nowożytna kładzie u swych podstaw ideę wolności (gr. *eleuthera*). Podkreśla się, że Grecy pojmowali wolność pozytywnie, a więc jako przyrodzoną i niezbywalną zdolność człowieka do wyboru dobra. W imię tak określonej wolności domagali się prawa do uczestniczenia w debacie politycznej i w sprawowaniu rządów. Natomiast dzisiejsza demokracja jest zainfekowana ideologią liberalizmu i jej negatywnym ujęciem fenomenu wolności jako „wolności od” ingerencji społeczności i władzy państwowej w prywatne sfery życia obywatela. Życie pokazuje, że praktykowanie „wolności od” prowadzi do dowolności, a ostatecznie do społecznej anarchii. Tak więc liberalizm i jego wizja demokracji doznają nieuniknionej samolikwidacji, bo przecież jedna z jego zasad głosi konieczność „poszerzania zakresu ludzkiej wolności”, na tym właśnie ma się zasadzać „demokratyzacja” życia społecznego⁵.

Na czym polega problem demokracji? Wskazuje się na dwa dylematy demokratyzmu: pierwszy wiąże się z trudnością zdefiniowania pojęcia ludu (gr. *demos*, łac. *populus*), natomiast drugi dotyczy formy aktywności politycznej ludu i sposobu sprawowania przez lud władzy. I tak, słowo *lud* suponuje, że chodzi o wszystkich (ludzi); pominięcie kogokolwiek byłoby wylomem w demokracji i prowadziłoby do ustroju niedemokratycznego (wyjątek obala regułę). Pozostaje pytanie, jak tę zasadę stosować w życiu politycznym? Nawet gdyby udało się włączyć „wszystkich” w decyzję polityczną (rozważamy możliwo-

⁵ Zob. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 51.

ci), pozostaje problem, czy decyzja ta ma być jednomyślna czy też oparta o zasadę większości głosów? Demokracja „wszystkich”, np. demokracja ludowa (!), i jednomyślność decyzji spełniałaby idee demokracji, ale odnotujmy, że (pominąwszy trudność w jej stosowaniu) z obu zasad nie wynika słuszność decyzji, czyli jej zgodność z dobrem. Dodajmy, że nie wynika także z tzw. większości absolutnej głosów, choć już sama zasada większości narusza depozyt ideowy demokracji, bowiem marnotrawi głosy mniejszości i wymusza na niej uległość, czyli ogranicza jej wolność.

Wielu zwolenników demokracji zarzuca przywołanym powyżej rozważaniom oderwanie od rzeczywistości społecznej i jałowość poznawczą. Głoszą oni, że lud jest zróżnicowany światopoglądowo, a respektowanie tego faktu rozstrzyga ostatecznie problem demokracji, prowadzi bowiem do idei demokracji tzw. partyjnej. W związku z tym H. Kelsen konkluduje: „Demokracja jest nieodwołalnie i nieuchronnie państwem partyjnym (*Parteienstaat*)”⁶. Regułą demokracji nie jest monizm polityczny (jednomyślność), lecz ideologiczny pluralizm, wewnątrzspołeczne ścieranie się rozmaitych opcji światopoglądowych, czego wyrazem i ucieleśnieniem są stronnictwa i partie polityczne. Czy ta modyfikacja coś zmienia w sposobie funkcjonowania demokracji? Można sądzić, że nie, a ponadto obnaża ona znakomicie Scyllę i Charybdę demokracji – jej atrofie w anarchizmie bądź tyranii (totalitaryzmie). Otóż partie to w istocie oligarchie, które kierują się interesem partyjnym (określonym ideowo w ramach wyznawanej utopii), a nie dobrem wspólnym. Jeśli utopia określa cel polityki, następuje ideologizacja polityki, staje się ona sztuką zdobycia i utrzymania władzy według zasady „cel uświęca środki” (sofiści, N. Machiavelli). W efekcie państwo podlega alienacji, reprezentujące je partie i ich ewentualne koalicje zajmują się podziałem łupów, co prowadzi do mafijności i korupcji, a ostatecznie do zachwiania podstawami państwa i życia społecznego.

Zatem i analiza pojęciowa, i praktykowanie demokracji zdają się dowodzić w sposób zupełny i bezwarunkowy, że jest ona utopią, a przypadłością każdej utopii jest jej nierealizowalność. Wizje utopij-

⁶ H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, Warszawa 1936, s. 26nn.

ne wyrastają z fałszywych tez ontologicznych i antropologicznych, dlatego wszelka dyskusja z nimi mija się z celem, a jakakolwiek próba argumentowania na ich rzecz będzie skazana na błędne koło (*circulus vitiosus*) i nieskończony regres (*regressus ad infinitum*). Zwodniczość utopii polega na tym, że szermują one wzniosłymi i świetlanymi hasłami, które mają ogromną siłę perswazyjną, ale urzeczywistnianie utopijnych „recept”, skażonych w punkcie wyjścia „błędem antropologicznym”, uruchamia tzw. równię pochyłą i eskalację absurdu w każdej dziedzinie życia ludzkiego. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest kryzys cywilizacyjny, czyli taki stan egzystencjalny człowieka, kiedy przestaje on rozumieć świat i samego siebie.

3. Demokracja a kultura chrześcijańska

Jak było wcześniej powiedziane, początkodawca tradycji realizmu poznawczego w filozofii – Arystoteles – nie zajmował się rozstrzygnięciem problemu, która z istniejących cywilizacji daje gwarancje na właściwe, zgodne z naturą ludzką zorganizowanie życia społecznego. Kwestię tę rozważał, wyróżnił ustroje, które są właściwe (monarchię, arystokrację i politeję), ale w swojej filozofii praktycznej skupił się raczej na teorii dobra jako motywie i celu ludzkiego działania. W teorii człowieka był naturalistą, dlatego głosił, że celem państwa jest zapewnienie szczęścia człowiekowi, pełni dóbr należnych mu na mocy natury (gr. *eudajmonia*). Dostrzegał wyjątkowość człowieka, ale borykał się myślowo z kwestią kluczową antropologicznie, dotyczącą ostatecznego celu-dobra ludzkiego życia. Nadziejście chrześcijaństwa przyniosło ze sobą przełom. Zdaniem J. Bartyzela „paradygmat klasyczny (platońsko-arystotelesowski) – wsparty powagą Pisma Świętego i jego nauką o pochodzeniu władzy od Boga (*nisi est potestas a Deo*, Rz 13, 1-7), w świetle której było oczywistością, że tak w sprawach duchowych, jak świeckich, «lud należy prowadzić a nie iść za nim» (papież św. Gelazy I) – wyznaczył tok myślenia o demokracji całej ortodoksyjnej (katolickiej) teologii chrześcijańskiej, od starożytnych *patres* poprzez średniowiecze do współczesności (najpełniej wyrażony w encyklikach

Leona XIII)⁷. Oczywiście chrześcijanie ulegali (i ulegają) „pokusie utopizmu”, tworząc wizje doskonałych ustrojów czy zakładając chrześcijańskie partie polityczne. W każdym z przypadków proceder ten kończy się ideologizacją chrześcijaństwa, wykorzystania go jako oręża w walce politycznej. Kościół Powszechny dystansuje się do zagadnienia „systemów” społecznych, ale w swej nauce podkreśla, że ich jedynym celem-dobrem i zarazem kryterium oceny ich konsekwencji jest dobro realnego, żyjącego *hic et nunc* konkretnego człowieka. Zarówno hierarchowie Kościoła, jak i twórcy kultury chrześcijańskiej mówią zgodnie, że cywilizacja pozbawiona zasad moralnych, lekceważąca człowieka jako dobro i cel życia społecznego, nieuchronnie osuwa się w barbarzyństwo i tworzy – jak to określił Jan Paweł II – „cywilizację śmierci”.

Pismo św. i jego teologiczne wykładnie wychodzą naprzeciw tym intuicjom poznawczym myślicieli przedchrześcijańskich i niechrześcijańskich, które akcentują moralny fundament życia wspólnotowego. W kulturze chrześcijan, szczególnie filozofów, intuicje te spotykają się w teorii człowieka jako bytu osobowego (św. Augustyn, Boecjusz). Kontynuator i reformator tradycji realizmu filozoficznego – Tomasz z Akwinu – poddał krytyce demokrację za jej niesprawiedliwość i tyranję, w duchu Arystotelesa rozważał kwestię politei, ale jednocześnie wypowiedział znamienne słowa: *Persona est id quod est perfectissimum in tota natura* (STh I 29 a.1), dodając, że: *Omnes scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo* (In Met., prooemium), co można streścić w tezie, iż człowiek jest celem natury i kultury. Z tej koncepcji człowieka zrodził się personalizm (łac. *persona*) i dlatego w kulturze chrześcijańskiej mówi się o cywilizacji personalistycznej i o personalizmie jako kryterium oceny ustrojów społecznych⁸.

Co wyróżnia cywilizację personalistyczną? Przede wszystkim unika ona pułapki kolektywizmu i indywidualizmu, w jaką wpada utopizm i jego ustroje, także ustroje kierujące się ideą demokratyzmu.

⁷ J. Bartyzel, *Demokracja*, dz. cyt., s. 49.

⁸ Zob. I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 49-72.

Kolektywizm deprecjonuje *hic et nunc* osobę ludzką, traktuje ją numerycznie, zaś indywidualizm zrywa więzi społeczne, a działanie człowieka motywuje egoistycznym interesem. Po drugie, personalizm unika zarówno sakralizacji ustroju politycznego, jak i ideologizacji religii, nie wymaga bowiem od obywatela, aby był wyznawcą religii chrześcijańskiej czy jakiegokolwiek religii, chociaż wymaga przestrzegania zasady personalizmu. Personalizm narodził się w łonie kultury chrześcijańskiej (łacińskiej), ale ani religia, ani Kościół hierarchiczny nie są składnikami ustroju politycznego. Religia wymaga od wyznawcy chrześcijaństwa, aby respektował etyczną zasadę poświęcenia się dla dobra wspólnego w życiu społecznym, natomiast Kościół jest instytucją społeczną, a nie państwową. Po trzecie, personalizm jest teorią filozoficzną, a kluczowa teza jego antropologii (tzw. integralnej) głosi, że ludzkie życie trwa od momentu poczęcia do naturalnej śmierci i w perspektywie życia wiecznego (człowiek jest z natury religijny), a człowiekiem się jest niezależnie od rasy, płci, wieku, stanu zdrowia, pozycji społecznej, posiadanej wiedzy i uzdolnień, wyznawanej religii, przekonań światopoglądowych. Człowiek jest bytem spotencjalizowanym (niegotowym, niepełnym), a życie społeczne i budowana w jego kontekście kultura są sposobem bytowania człowieka w świecie, aktualizowania życia osobowego i zmierzania do optimum doskonałości. Inaczej mówiąc, życie ludzkie – widziane w jego bogactwie i integralności – jest dobrem wspólnym oraz kryterium oceny decyzji politycznych podejmowanych społecznie w ramach ustroju⁹.

Personalizm jest więc w posiadaniu kryterium cywilizacyjnego, które spełnia dwa istotne warunki, mianowicie, jest uniwersalne – ogarnia każdego człowieka i wszystkich ludzi oraz jest neutralne – nie kieruje się jakąś aprioryczną ideą człowieka (jako postulatu, projektu cywilizacyjnego), lecz uwzględnia człowieka *hic et nunc*, realnego i konkretnego, bytującego w określonych uwarunkowaniach twórcę kultury i suwerenny podmiot życia społecznego¹⁰. Można

⁹ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.

¹⁰ H. Kiereś, *Cywilizacja jako „communio personarum”*, w tegoż: *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 135-151.

więc bez obaw powiedzieć, że zasada personalizmu wychodzi naprzeciw i zarazem spełnia nadzieje pokładane w demokracji, oczyszcza pojęcie demokracji z aprioryzmu (utopizmu) cywilizacyjnego, jaki kładł się cieniem na jej koncepcjach i próbach ich urzeczywistnienia. A próby te zawsze prowadziły do koszmaru cywilizacyjnego i antropologicznego kryzysu w kulturze Europy. W tym kierunku zmierza „reaktywowany” dziś i zradykalizowany liberalizm. Jego totalitarna, egzekwowana administracyjnie i medialnie (biurokracja i medialna logokracja), technologia „demokratyzacji” życia społecznego zamyka człowieka w ramach prymitywnego, konsumpcyjnego materializmu i naturalizmu, a życie społeczne prowadzi w kagańcu „politycznej poprawności”, co owocuje spiętrzaniem się absurdu i działań moralnie nikczemnych, a nawet bestialskich (vide: aborcja i eutanazja)¹¹.

Jeśli się zgodzimy, że personalizm oferuje realistyczne i powszechne kryterium cywilizacyjne, to pozostaje ważne, sygnalizowane wcześniej pytanie, kto i w jaki sposób reprezentuje *démos* – wszystkich obywateli państwa – i jak sprawuje rządy? Jak widzieliśmy, tradycja realizmu wyklucza tyranię, oligarchię i demokrację-ochłokrację, a jej myśl cywilizacyjna uwzględnia ustroj monarchiczny, arystokratyczny i politeję-republikę. Padają w związku z tym różne propozycje, mniej czy bardziej realistyczne i rozmaicie uzasadniane, jednakowoż kiedy spojrzymy na nie z perspektywy historii zmagania się Europy z tyranią i rządami oligarchów, czemu towarzyszyła idea demokracji, czyli społecznej emancypacji warstw czy klas pokrzywdzonych politycznie, a także uwzględnimy postępujący proces republikańskiej ustrojowej, i wreszcie uznamy, że monarchia i ustroj arystokratyczny są *out of date* (choć nadal są możliwe), to pozostanie demokracja, ale wraz z pytaniem: jaka? Czy taka, jaką propagował Kelsen, a którą dziś uznaje się za „ostatnie słowo” w teorii społecznej, czyli demokracja partyjna? Z pewnością nie, bowiem ta odmiana demokracji zbiera zasłużone cięgi od jej krytyków, np. że jest odmianą cywilizacji oligarchicznej – partie występują w roli oligarchów, co prowadzi do tzw. partiokracji i z polityki czyni arenę bezwzględnej

¹¹ H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 55-78.

walki o władzę, walki kierowanej „interese partyjnym”, a nie dobrem wspólnym. Demokracja monopartyjna (komunizm, faszyzm) stwarza pozory demokracji, a w istocie jest tyranią (totalitaryzmem), natomiast demokracja wielopartyjna (liberalna) i jej „pluralizm polityczny” tworzą mieszankę cywilizacyjną: każda z konkurujących partii kieruje się własną doktryną (utopią) i cywilizuje na swój sposób – lewicowy lub prawicowy, postępowy lub konserwatywny itp. Jak wykazał F. Koneczny, nie można być cywilizowanym na wiele sposobów jednocześnie, zaś każda taka próba kończy się krachem politycznym i kryzysem antropologicznym¹².

Pozostaje zatem demokracja tzw. stanowa (korporacyjna), którą próbowano w Europie wielokrotnie budować, a więc ustroj oparty na stanach społecznych, będących konsekwencją podziału pracy. Ów podział dokonuje się w sposób naturalny, a każdy ze stanów – reprezentujących je zawodów i specjalności – własną pracą współtworzy dobro wspólne. Stany tworzą kulturę, „uprawiają” zastany świat, są więc swą pracą zakorzenione w realnym świecie i mają na względzie realnego człowieka i cel jego życia. Można sądzić, że klasy i warstwy społeczne są konsekwencją błędnych ustrojów politycznych i w efekcie zarzewiem niepokojów i rewolucji. Ich istnienie jest także wyzwaniem dla tych myślicieli i przywódców politycznych, którzy z racji moralnych nie godzą się na niesprawiedliwość, co – jak pokazuje historia teorii społecznej – może ich myśl wywieść na manowce utopizmu. System stanowy znosi warstwy i klasy, znosi przywileje prowadzące do rozwarstwienia społecznego. W ramach określonego stanu są, rzecz jasna, mądrzy i głupi, biedni i bogaci, szlachetni i egoiści, ale stan społeczny jest naturalną, oddolną a nie aprioryczną formą organizowania ustroju, czyli metody życia wspólnotowego. Stany są podmiotem polityki i konstytuują władzę ustawodawczą, nie walczą ze sobą (jak partie), lecz współpracują ze świadomością podziału ról w życiu społecznym i własnego wkładu w pomnażanie dobra wspólnego. Stany powołują niezbędne instytucje państwowe oraz urzędników, a więc tych, którzy reprezentują władzę wykonawczą i dbają

¹² F. Koneczny, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 35-37.

o środki (urządzenia), konieczne do realizacji stanowych (sejmowych) postanowień¹³.

Epatujące humanizmem hasło jakobinów: „Wolność, równość, braterstwo” jest bodaj największym głupstwem, jakie mógł wymyślić Europejczyk zainfekowany utopizmem. Wolność jest możliwością życia osobowego człowieka, doznaje ona aktualizacji (manifestuje się) w momencie wyboru, czyli aktu decyzyjnego, w którym człowiek wybiera dobro, a wraz z wyborem bierze na siebie odpowiedzialność za właściwą realizację tego dobra.

Wolność jest zatem „wolnością do dobra”, a zarazem „wolnością od zła”, zatem w życiu społecznym nie wolno zamykać człowiekowi drogi do dobra, ale należy – jest to obowiązek – chronić go przed złem, w jakie może popaść za przyczyną błędu poznawczego lub za sprawą tzw. złej woli (braku cnót społecznych). Liberalno-demokratyczna wizja wolności negatywnej – „wolności od” – skutkuje indywidualizowaniem i relatywizowaniem prawdy, dobra i piękna, wpada więc w pułapkę „równi pochyłej”, ta zaś prowadzi do społecznej „urawniłowki”. Podobnie ma się rzecz z postulatem równości. Życie pokazuje, że choć uczestniczymy we wspólnej, ludzkiej naturze – jako byty rozumne i wolne, to jednak jesteśmy różni, bo zadana nam natura rozmaicie się w nas aktualizuje. I ta właśnie nierówność jest racją bytu – przyczyną sprawczą – zrzeszania się i tworzenia wspólnot społecznych. Równość wyklucza życie wspólnotowe, a jej nieopatrzne praktykowanie owocuje konwencjonalizmem i stanem egzystencjalnego zagrożenia, co właśnie znalazło swój niehumaniczny wyraz w stwierdzeniu koryfeusza egzystencjalizmu J. P. Sartre’a: „Piekiło to inni”. Życie dowodzi, że od zawsze były rodzina, hierarchia i własność i że te trzy czynniki stanowią *conditio sine qua non* ustroju społecznego. Natomiast równi jesteśmy w obliczu Boga: z racji „dzieciństwa Bożego” łączy nas braterstwo, którego społecznym wyrazem jest solidarność – cnota miłości społecznej. Wynika z tego, że u podstaw utopizmu leży błędna wizja ludzkiej wolności i że sakralizacja

¹³ Utopizm przesiąknięty ideą równości zawsze zmierza ku całkowitej likwidacji stanów społecznych, do zamiany stanowej i hierarchicznej substancji społecznej na tzw. masę (zasoby ludzkie), które są przedmiotem ideologii (utopii) i jej technologii produkcji „prawdziwego człowieka”.

demokracji (i każdej innej utopii) bierze się z wkroczenia na teren religii i teologii, a więc pomieszania wiedzy i wiary. Stąd właśnie bierze się fanatyczna wiara w bożka utopii, czego niechlubnym symbolem jest gilotyna (eksterminacja).

Krytycy utopizmu zwracają uwagę, że obmyślanie i wszelkie próby urzeczywistnienia utopii są jakby podporządkowane zamysłowi unieważnienia grzechu pierworodnego i jego skutków antropologicznych, bo przecież kieruje nimi reguła zaczynania wszystkiego „od początku”, a więc z pominięciem pouczających doświadczeń, jakie zebrał człowiek historyczny. Wiarę w możliwość znalezienia takiego „początku” napędza idea postępu materialnego, za którą idzie teza, iż taki właśnie postęp przemieni człowieka moralnie. Tymczasem doświadczenie i rozum pokazują, że to kluczowe dla utopizmu – szczególnie demokratycznego – założenie jest fałszywe resp. że jest skażone błędem braku wynikania (*non sequitur*). Wspomniano wcześniej, że już Arystoteles zdał sobie sprawę, że nie istnieje żaden idealny, dający się mechanicznie stosować ustrój, który niejako automatycznie wyzwoli człowieka od zła. Jak wykazał F. Koneczny, w życiu ludzkim – indywidualnym i społecznym – wszystko zależy od człowieka, od jego wiedzy i woli, a jedyną rękojmnią przemiany człowieka jest postęp moralny. Jedynie prawy człowiek, zakorzeniony swą pracą w realnym świecie i kierujący się zasadą personalizmu, obroni się przed utopizmem i nada słowom „demokracja” czy „politeja” realistyczny sens¹⁴.

What Democracy?

Summary

Scientific studies on the history of democracy demonstrate, that there is no democracy as such, and all its types are specified with by-names, like socialist, of people, national, Christian, personalistic, or even totalitarian. At the same time conceptual analysis of and exercise of democracy seem

¹⁴ F. Koneczny, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 41-45. Por. R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001.

to demonstrate in an unconditional way that democracy is a utopia, and each utopia is necessarily featured with being unrealizable.

As far back as Aristotle realized that there was no ideal – mechanically applicable – form of government, which so to say automatically could deliver the man from the evil. As it was demonstrated by F. Koneczny, in the human life – individual and social – everything depends on a man, on his knowledge and will, and the only warranty of human conversion is a moral progress. Nobody but the upright man, rooted in the real world with his work and conducted with a principle of personalism, can be protected against the utopism, and give a realistic sense to such words as *democracy* or *politeia*.