

DEFINIOWANIE DEMOKRACJI PRAGMATYCZNIE I Z POLSKĄ W TLE

Jan P. Hudzik

Wydział Politologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Plac Litewski 3, 20-080 Lublin
e-mail: janhudzik@o2.pl

Streszczenie. Celem artykułu jest przede wszystkim zdefiniowanie demokracji w konfrontacji z polskimi doświadczeniami. Składa się on z pięciu części. Pierwsza dotyczy ontologii politycznej. W drugiej zawarte jest wstępne określenie pragmatycznego rozumienia demokracji, skontrastowane ze stanowiskiem republikańskim. Część trzecia to szkic do obrazu społeczeństwa polskiego po tzw. transformacji ustrojowej i jej efektach w postaci podziałów na beneficjentów oraz ofiary przemian. Zawarty jest tu także opis brutalizacji języka publicznego w Polsce po 1989 roku. Część czwarta traktuje o psychiczno-kulturowej kondycji ludzi poddanych procesom zmian; o ich sposobach reakcji na zmiany oraz o właściwych dla nich projektach społecznych, które odpowiadałyby kryteriom pragmatycznej definicji demokracji. Część piąta dotyczy demokracji jako praktyki społecznej, czyli procesu uwarunkowanego kulturowo, rozwijanego w określonym miejscu i czasie, ożywianego przez spór (kulturę sporu).

Słowa kluczowe: pragmatyczna definicja demokracji, republikanizm, ontologia polityki, transformacja ustrojowa, społeczeństwo postsolidarnościowe

UWAGI WSTĘPNE

W niniejszym tekście próbuję (właściwie powinienem powiedzieć: považam się) zdefiniować demokrację w konfrontacji z polskimi doświadczeniami w tej dziedzinie. Konstrukcja tematu jest ryzykowna. Główna trudność jego realizacji polega na tym, żeby nie pomylić pragmatyk badawczych: zakresów kompetencji dziennikarza politycznego i filozofa polityki. Od tego pierwszego oczekuję opisu wydarzeń i ich komentarza, od tego drugiego – pogłębionej analizy z wykorzystaniem pojęć, które na jej rzecz sam potrafi wykuć. Chcę połączyć obydwa te cele – ustalić znaczenie (przeprowadzić analizę semantyczną) pojęcia demokracji i skonfrontować je z konkretną rzeczywistością społeczną i polityczną, którą znamy z mediów i z doświadczenia codziennego. Filozoficznie czy dziennikarsko (tj. bardziej potocznie) wypowiadając się o polityce, napotykamy jednak na ten sam problem – jesteśmy na równi skazani na język, który zawiera w sobie kulturowo określone jej reprezentacje/sposoby przedstawiania. W moich

rozważaniach kieruję się więc wskazaniem (znanym w humanistyce z tzw. zwrotu lingwistycznego), według którego to, jak opowiadamy o świecie, jak go przedstawiamy, determinuje to, jak go postrzegamy. Oznacza to – inaczej mówiąc – że nigdy nie mamy do świata bezpośredniego dostępu. Nie istnieje też w rezultacie coś takiego jak rzeczywistość polityczna *sama w sobie*, ani demokracja *sama w sobie*, ukryta pod warstwą jej opisów.

Jeśli rzeczywiście tak jest, jeśli rozumienie polityki to nie sprawa *faktów obiektywnych*, a raczej języków, konwencji, stylów jej reprezentacji, to zasadnie można pytać, za pomocą jakich to niby kryteriów mielibyśmy mierzyć poprawność/prawdziwość także naszego rozumienia demokracji/dobra wspólnego, wraz z nim zaś naszych powinności wobec i zależności od wspólnoty? Kto rozumie więcej/lepiej, a kto mniej/gorzej – i od czego ma to zależeć? Otóż rzecz w tym, że nie ma jednej prawdziwej odpowiedzi na te pytania. Skazani na mowę (jest naszym *domostwem*, jak powiadają niektórzy), skazani jesteśmy także na język wraz z uwikłaną weń wizją świata (systemem wartości i realizujących je instytucji), czyli wraz z określoną ontologią. Ani świata, ani nas samych nigdy dlatego od początku nie tworzymy – podobnie jest z tożsamościami politycznymi. Od tego, czy wspólnota, bycie Polakiem, patriotą itp. jest dla nas czymś naturalnym czy sztucznym (konstrukcją) zależy ostatecznie także nasze rozumienie demokracji. Wszystkie te pojęcia zdają się nam zrozumiałe zdroworozsądkowo. Gdyby jednak było coś takiego jak jeden uniwersalny zdrowy rozsądek, to niby dla czego mielibyśmy się spierać o coś tak oczywistego, jak na przykład pojęcie wspólnoty? Oznacza ono przecież grupę osób, w której każdy z nas się rodzi i wyrasta, bez której osobno nie dajemy sobie rady, ponieważ każdemu zapewnia ona pewien źródłowy kontekst – bazę porównawczą. Baza ta stanowi o naszej tożsamości, pozwala nam się ze sobą kontaktować, odróżniać od innych za pomocą podobieństw w orientowaniu się w życiu, w wartościowaniu, w doborze celów i środków do ich realizacji. Skoro to takie oczywiste, to skąd w teorii i w praktyce – w nauce i polityce – spory między komunitarianami i liberałami, prawicą i lewicą? Stąd mianowicie – jak brzmi odpowiedź – że kategoria zdrowego rozsądku jest także tylko konstruktem kulturowym i niczym więcej.

Pragmatyczne podejście do demokracji jest nicią przewodnią niniejszego wykładu. Ono także nie jest wolne od ontologii, tym niemniej jego atrakcyjność – z przyjętego przeze mnie punktu widzenia – polega na tym, że w swym minimalizmie zdolne jest zaspokoić przynajmniej coś, co stanowi dla mnie podstawową miarę w ocenie efektywności państwa demokratycznego. W moim nazewnictwie są to *wskaźniki wolnościowe*. Sprawnie dają się też zastosować do wyjaśnienia kluczowych problemów społeczeństwa polskiego w warunkach wolności – zantagonizowania, rozdarcia przez podziały zaprzeczające ideałom solidarności.

Wykład składa się z pięciu części. Pierwszą poświęcam problematyce ontologicznej. W drugiej zaczynam precyzować pragmatyczne podejście do demokracji, zestawiając je najpierw ze stanowiskiem republikańskim. W części trze-

ciem kreślę szkic do obrazu społeczeństwa polskiego, piszę o tzw. transformacji ustrojowej i jej efektach w postaci podziałów na beneficjentów oraz ofiary przemian. Znaczenie i skalę tych podziałów ilustruję dodatkowo opisem brutalizacji języka publicznego, jaka nastąpiła u nas po 89 roku, który jest dokumentem wzajemnej nietolerancji i pogardy dla inaczej myślących. W części czwartej pytam o kondycję ludzi poddanych procesom zmian społecznych i kulturowych, którzy przeżywane napięcia psychiczne/kulturowe kompensują ideologiami nacjonalistycznymi, ale także innymi typami zachowań reaktywnych, stawiając na wygodne życie kosmopolitycznych konsumentów lub rozgoryczeni opuszczając kraj *za chlebem*. Tam ustalam także, że pragmatyczna definicja demokracji wiąże się z projektami społecznymi dobieranymi według kryteriów estetycznych (postulatów regulujących życie społeczne), a nie poznawczych (idei konstytutywnych dla tego życia). W ostatniej, piątej części piszę o demokracji jako praktyce społecznej, czyli procesie uwarunkowanym kulturowo, rozwijanym w określonym miejscu i czasie, ożywianym przez spór (kulturę sporu), zdolnym dlatego łączyć w sobie organizacje urządzone egalitarnie i hierarchicznie zarazem.

TRZY ONTOLOGIE

Jak to z nami właściwie jest: czy jesteśmy przypisani na „fest” do wspólnoty, w której wyrosliśmy, czy też nie – możemy się od niej na dobre uwolnić i wprowadzić do jakiejś innej? Dowolnie skonstruować nową, dotąd nieistniejącą? Odpowiedzi na tego rodzaju pytania zależne są od rozstrzygnięcia kwestii bardziej od nich zasadniczej – czym są i jak powstają tożsamości polityczne? Mamy tu więc do czynienia z problematyką ontologiczną, dotyczącą naszego bytowania w świecie społecznym i politycznym oraz tożsamości tych światów – zamieszkujących je osób i instytucji. Podstawowe pytanie brzmi: na ile owe tożsamości są ruchome, tj. należą do obszaru fikcji społecznej, są społecznymi *konstruktami*, a na ile są *naturalne*? Rozstrzygnięcie tej kwestii rzutuje nie tylko na rozumienie interesujących nas tu fenomenów wspólnoty i demokracji, ale także w ogóle na całą pozostałą problematykę filozofii polityki, w szczególności na kwestie państwa, prawa i władzy. Najogólniej można by wyróżnić trzy stanowiska w tej sprawie.

Pierwsze najstarsze, klasyczne: tożsamości polityczne, takie jak państwo czy obywatel są tworem *naturalnymi*. Metafizycznie (to znaczy w porządku doskonałości bytu) to, co logiczne w bycie (pojętym jako *ens rationale*, czyli jego własności abstrakcyjne, immanentne rozumowi w tym sensie, że podległe pierwszym zasadom: niesprzeczności, wyłączonego środka itd.) jest ukryte (jako istota, substancja, forma) pod powierzchnią tego, co zmienne i niekonieczne, ma nad tym ostatnim pierwszeństwo, jest od niego ważniejsze. Taką samą strukturę mają zarówno poszczególne ludzkie jestestwa, jak też całe społeczeństwo i natura w ogóle. Jedną z jej artykulacji jest wizja państwa, które, ważniejsze niż po-

szczególny człowiek, tak samo jak on jest tworem natury, spełniającym ze swej istoty funkcje moralne: ma realizować sprawiedliwość, polegającą na zaprowadzaniu ładu, czyli na wprowadzaniu jedności do wielości. Platońskie *dictum*: „każdy powinien robić swoje”, czyli to, do czego *jest powołany*, co mu się sprawiedliwie należy, we współczesnych naukach społecznych, *mutatis mutandis*, znajduje swoje konkretyzacje w podejściach badawczych o proveniencji pozytywistycznej, zwłaszcza w strukturalizmie i funkcjonalizmie. Według nich podmiot w sposób nieświadomy porusza się w strukturach praktyk społecznych, gdzie – podobnie jak w państwie Platońskim – nie ma szans na żadne „widzimi się”.

Drugi sposób ujęcia problemu tożsamości politycznych jest już proveniencji nowoczesnej – Machiavellego można uznać za jego ojca. Zakłada się w nim, że człowiek i jego artefakty, w tym instytucje życia społecznego i politycznego, to byty nieskończone plastyczne, stale podlegające zmianom. Nie ma tu już jednego rozumu, nikt nie ma dlatego powinności zmierzania do doskonałości/sprawiedliwości, do aktualizacji natury/istoty ani samego siebie, ani świata wokół. Ów świat jest taki, jaki jest/staje się. Sprawiedliwe jest w nim nie to, co się komuś *należy*, lecz to, co ktoś już *ma*. Jest to teza nominalistyczna. W aplikacji politycznej takie stanowisko przypisuje się liberalizmowi (teoriom umowy społecznej), w teoretycznej natomiast – jedni autorzy postmodernizmowi,¹ a inni hermeneutyce i rozmaitym odmianom fenomenologii.² Fundamentalne dla nowoczesnej myśli politycznej, nie jest ono żadną niewinną spekulacją, przeciwnie – jego implikacje są powodem radykalnej krytyki, z jaką od samego początku myśl liberalna spotyka się ze strony orientacji konserwatywnych i republikańskich. Chodzi mianowicie o złowieszczą wizję atomizowanego społeczeństwa – zbiorowiska przeciętnych, egoistycznych jednostek, postrzegających siebie jako *self-made-menów*: ludzi niezależnych od instytucji, samostanowiących o sobie za pomocą własnego rozumu. Bliższa analiza tego rozumu jest jednak mało dlań korzystna, demaskuje bowiem jego autonomię – chłodną, logiczną kalkulację – jako mit zaledwie, który ma ukryć wstydliwą prawdę o tym, że oświecony, nowoczesny człowiek kieruje się w swym życiu ostatecznie instynktem samozachowawczym; uczucia lęku przed śmiercią oraz przyjemności przedkłada nad intelektualne poznanie.³

Na trzecie ze wspomnianych rozwiązań kwestii tożsamości politycznych składają się stanowiska pośrednie, za którymi ukrywa się obraz człowieka jako

¹ Zob. np. I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, tłum. I. Kisilowska, Warszawa 2006, s. 126.

² Zob. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2003, s. 66.

³ Tę znaną z historii doktryn politycznych opowieść Michael Walzer komentuje dziś tak: „Liberalny bohater, twórca jaźni i ról społecznych, jest mitologicznym wymysłem: to szekspirowski Koriolan, arystokratyczny wojownik i anty-obywatel, który pragnie (lecz nie jest w stanie) żyć tak ‘jakby człowiek był swym stwórcą i nie znał krewnych’. Takie pragnienie zmienione w filozoficzny ideał i program społeczny ma budzące lęk implikacje, ponieważ prowadzi ono do niekończącej się dezintegracji, która osiągnęła, być może, swego rodzaju kulminację w niedawnych dyskusjach nad prawem dzieci do opuszczenia swych rodziców i prawem rodziców do opuszczenia swych dzieci” (M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, tłum. P. Rymarczyk [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004, s. 143–144).

zarazem autonomicznego, autentycznego podmiotu i przedmiotu, wytworu porządku instytucjonalnego, w którym żyje. Ich zaplecze filozoficzne stanowią mieszanki (w różnych proporcjach) dwóch podejść. Z jednej strony jest to hermeneutyka ze swoją wizją *Lebensweltu*, ufundowaną na doświadczeniach przedrefleksyjnych i nieuprzedmiotawiających oraz na twierdzeniu, że nie ma „obiektywnej” rzeczywistości społecznej, a tylko znaczenia, które ją stale tworzą. Z drugiej strony natomiast, myśl pozytywistyczna, odwołująca się do społecznych ontologii: „obiektywnych” struktur/instytucji. Taki mariaż metodologiczny — jak się zdaje — stosują (spośród autorów inspirujących niniejsze rozważania) na terenie politologii Ian Shapiro i Jadwiga Staniszkis, antropologii — Clifford Geertz, historiografii i filozofii polityki — Frank Ankersmit. Podobnie jest w przypadku socjologii próbującej połączyć obiektywne i subiektywne strony życia społecznego, czyli spojrzeć na jednostkę jako na istotę z jednej strony podległą ontologii społecznej, czyli obowiązującym w grupie wzorom zachowań (sytuacjom zdefiniowanym w instytucjach), z drugiej — autonomiczną, realizującą własne cele (definiującą na własne potrzeby i możliwości znaczenia sytuacji) w interakcjach. Tak sprawę stawiała socjologia fenomenologiczna, na przykład w wydaniu Talcotta Parsonsa, z perspektywy której znaczenie świata społecznego nie jest ani jakimś jego obiektywnym zdarzeniem, ani subiektywnym aspektem — przeżyciem psychicznym działających w nim aktorów. Jest raczej analitycznym konstruktem, którego siedliskiem są poszczególne ludzkie działania: stają się one zrozumiałe (można je analizować) tylko w odniesieniu do trzech wymiarów, tj. sposobów ich organizacji (nie do żadnego z nich z osobna, lecz do wszystkich naraz). Są nimi osobowość aktora oraz systemy społeczny i kulturowy, czyli układy regularnych, ustrukturuowanych, zreifikowanych, w tym sensie obiektywnych praktyk.⁴ Ten klarowny trójpodział analizy znaczeń ludzkich zachowań zmodyfikował Anthony Giddens, twierdząc, że struktura jest nie tyle czymś „zewnętrznym” wobec aktorów/jednostek, ile „wewnętrznym”. To znaczy, że praktyki — jego zdaniem — nie wymykają się w całości spod naszej kontroli, że nie jesteśmy jedynie trybikami w ich maszynerii, potrafimy bowiem w pewnym stopniu mieć nad nimi kontrolę, czyli reflektować je. Innymi słowy, autor teorii *strukturacji systemów* wychodzi z założenia, że człowiek dwojako rozumie swoje codzienne zachowania: (raz) w refleksji, czyli w świadomości dyskursywnej, będącej wiedzą o tym, co i dlaczego czyni, w którą uwikłana jest (dwa) świadomość praktyczna — podstawa *Lebensweltu*, naszej rutynowej (zwyczajowej) codziennej działalności społecznej. Oznacza to, że codzienne stanowienie życia społecznego — jak powiada Giddens — dokonuje się w interakcjach, których aktorzy pozostają wobec siebie w dialektycznym napięciu autonomii i zależności. Konstytuują oni praktyki społeczne, będąc jednocześnie przez nie konstytuowani, inaczej: mają pewną dyskursywną świadomość tego,

⁴ Zob. na ten temat Z. Bauman, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, London, Hutchinson 1978, s. 145–146.

co czynią, która wszelako zawsze jest jakoś ograniczona, nigdy nie ogarnia wszystkich konsekwencji monitorowanych przez siebie działań.⁵

Na terenie politologii tak wyważone rozwiązanie kwestii tożsamości stanowi podstawę szeregu stanowisk, które naturalnie nie zawsze mają powinność i/lub potrzebę jego artykulacji, nie zawsze też mają po temu stosowne narzędzia. Tak jest w przypadku orientacji pragmatycznej, reprezentowanej na przykład przez Iana Shapiro, który jest przekonany, że człowieka – jego tożsamość: psychikę i osobowość można zmieniać, ale nigdy w nieograniczonym zakresie. Nie ma zgody – twierdzi – w naukach społecznych co do granic naszej podatności na takie zabiegi, nie ma też odpowiednio żadnych uniwersalnych metod ich przeprowadzania. Skuteczność wybranych sposobów modelowania nas zależy od okoliczności. Skoro tak, to Shapiro projektantom demokratycznych instytucji radzi, co następuje:

Wydaje się zatem rozsądne, by w tym obszarze pracować nad podstawami i zastanawiać się raczej nad tym, w jaki sposób ulepszyć istniejący porządek instytucjonalny a nie, jak stworzyć go *ex nihilo* (...). Tożsamości są do pewnego, choć nieznanego, stopnia stałe, ale przystosowują się one do okoliczności, bodźców oraz reguł instytucjonalnych. Tak więc za cel powinno się obrać przekształcenie tych ograniczeń tam, gdzie jest to możliwe, tak, by w określonych granicach zmieniały się one w sposób, który będzie bardziej korzystny z punktu widzenia demokracji.⁶

Jest to *stricte* pragmatyczne stanowisko w sprawie racjonalności – pojętej jako skuteczność i możliwość zoperacjonalizowania – (programów) działań politycznych. Jednakowoż, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, ono także jest zakorzenione w pewnych kulturowych strukturach, ono także nie jest więc wolne od określonej ontologii: implicite zawarte jest w nim bowiem owo trzecie pośrednie rozwiązanie kwestii tożsamości politycznej (szerzej: społecznej i kulturowej). Ma swoją filozoficzną – powtórzę: nie zawsze ujawnianą w empirycznie zorientowanych badaniach politologicznych (jak w przypadku cytowanego autora amerykańskiego) czy socjologicznych⁷ – legitymizację w swoistym mariażu tradycji pozytywistyczno-pragmatycznej (definiującej prawdę utylitarystycznie i operacjonistycznie) i hermeneutycznej. Ta ostatnia podjęła Nietzscheański wątek, tym razem nie ten związany z autokreacją podmiotu, lecz z intuicją o tożsamości wiedzy i władzy. Intuicja ta odnosi się do rzeczywistości, która jest wytworem sprawczej (performatywnej) siły aktów umysłowych/językowych, nierozłącznie wymieszanych z elementami niejęzykowymi. Historycznie rozwijano ją na rozmaite sposoby w niezależnych od siebie tradycjach łączących z jednej strony

⁵ A. Giddens, *op. cit.*, s. 21, 22, 54, 65, 66.

⁶ I. Shapiro, *op. cit.*, s. 127/128.

⁷ Spośród socjologów taką metodologiczną świadomość ma np. A. Giddens (zob. *op. cit.*, s. 21); nie ma jej zaś (znów np.) Erving Goffman, choć jego koncepcja sytuacji społecznej ma swoją filozoficzną wykładnię w fenomenologiczno-hermeneutycznej koncepcji świata przeżywanego. Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, Warszawa 2000; a także w tej sprawie: I. Stubar, *Świat przeżywany i totalność. Dwa typy ugruntowania myśli socjologicznej*, tłum. D. Lachowska [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa 1993, s. 241.

Heideggera i francuskich myślicieli różnicy, z drugiej zaś filozofów języka potocznego (Wittgensteina i jego następców) i neopragmatystów (np. Rorty'ego). Mowa tu ogólnie o uczonych, którzy przyczynili się do zmiany kierunku rozwoju filozofii – i szerzej: humanistyki – współczesnej spowodowanej najpierw „zwrotem” interpretacyjnym, a później lingwistycznym.

Z wypracowanego w ramach tej orientacji punktu widzenia problem rozumienia naszej zależności od wspólnoty i tradycji jest pierwszoplanowo problemem reprezentacji językowych/symbolicznych. Ich znaczenia są społecznie konstruowane – ustalone, negocjowane na drodze interpretacji znaków i mogą „zaistnieć jedynie w polu gier językowych, dyskursywnych wspólnot, intersubiektywnych systemów odniesienia, sposobów wytwarzania świata”.⁸ Nie oznacza to jednak – nadal z tego samego punktu widzenia – że nie istnieją już żadne wartości polityczne, religijne, artystyczne czy poznawcze, że, inaczej mówiąc, jedyną alternatywą dla tych wartości muszą być arbitralność i irracjonalność. Nie mamy tu więc do czynienia z alternatywą wyłączającą: nie jest tak, że albo świat ludzki (tworzące go przedmioty i wartości) istnieje *faktycznie*, co znaczyłoby: realnie, niezależnie od świadomości/języka, albo nie istnieje faktycznie, będąc tylko jej/jego konstruktem: jako tylko pomyślany, może być zaś dowolny. Z opisywanej perspektywy badań tożsamości społecznych zakłada się, że istnieją one *faktycznie*, chociaż w innym tego słowa znaczeniu niż to, które przypisują mu metafizycy. Ci ostatni łączą je z bytem autonomicznym, radykalnie (tj. pod względem struktury, istnienia i treści) transcendentnym wobec naszej świadomości. Z kolei według zwolenników konstruowania znaczeń *byty społeczne* (polityczne, kulturowe), zakorzenione w świecie realnym, tj. w określonym ludzie żyjącym w danym miejscu i czasie, istnieją *faktycznie*, to znaczy – jakby powiedzieli fenomenologowie – *heteronomicznie*, czyli na sposób czysto intencjonalny, a więc zależnie od świadomości i języka tegoż ludu. W kontakcie z omawianymi bytami język i świat dany nam w doświadczeniu wzajemnie się ze sobą mieszają, w wyniku czego – jak mówią nadal fenomenologowie – dochodzi do „ustawiania” rzeczywistości przez reprezentacje, hermeneuci zaś dodają, że przybiera ona wtedy *tożsamość narracyjną*.⁹ Tak opisy (domena doświadczenia), jak i narracyjne reprezentacje świata (jako pewne propozycje jego porządkowania rządzą się one zawsze zasadami spójności i jednolitości), jakimi w tych dziedzinach się posługujemy wzajemnie się przeplatają, wobec czego mówienie o jakiejś *prawdziwej* rzeczywistości nie ma sensu. Nie ma też sensu mówienie o

⁸ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 99.

⁹ „Reprezentacja ‘u-stawia’ rzeczywistość wedle określonego modelu, który nazwalismy ideologią, i w tym sensie każda reprezentacja jest ‘tetyczna’, jak mawiał Husserl, a więc ustanawiająca sens, którego rzeczywistość bez niej nie posiada. Greckie słowo *thesis* oznacza właśnie po-stawienie, co na język łaciński zostało przełożone jako *positio*. Reprezentacja ustawia więc rzeczywistość, co oznacza, że każdy, kto wpisuje się w określoną ideologię reprezentacji, zajmuje określoną pozycję wobec rzeczywistości, albo też – całkiem dosłownie – formułuje jakąś tezę na jej temat” (M.P. Markowski, *O reprezentacji* [w:] M.P. Markowski i R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2006, s. 328). Na temat *tożsamości narracyjnej* zob. np. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 90–91.

praktykach politycznych, które miałyby być reprezentacjami jakichś wcześniej-szych od nich, gotowych (w tym sensie *prawdziwych*) tożsamości, jakichś jednoznacznych (co do interesów, potrzeb itd.) *my* i *oni*. Ani jako społeczności, ani jako jednostki nie jesteśmy semantycznymi monadami, bytami szczelnie na siebie nawzajem zamkniętymi. Rozumiemy siebie, nasze własne historie, siłą rzeczy jedynie jako części historii społecznej, zapisanej w języku – w naszej mowie, naszych gestach, uczuciach, obrazach i artefaktach.

Podsumujmy to, co wynika z ostatniego, trzeciego rozwiązania problemu tożsamości politycznych dla zrozumienia demokracji i związków, jakie zachodzą w niej między jednostką i wspólnotą. Trzy wnioski. Otóż, po pierwsze, są to zagadnienia uwikłane w reprezentacje symboliczne, inaczej: w struktury, z których *my* nie do końca zdajemy sobie sprawę, ale które też nie istnieją niezależnie od naszej dyskursywnej wiedzy. Zakłada się tutaj, że reprezentacje definiują nas – jesteśmy od nich uzależnieni; nie tworzą nas jednak całkowicie, lecz dzięki nim *my* jesteśmy rozpoznawalni jako określone „byty” polityczne (Polak, obywatel, liberał, patriota itd.). Po drugie, relacja między tymi reprezentacjami (tj. językiem) a rzeczywistością, której sami jesteśmy integralnym składnikiem nie rządzi się jakimiś uniwersalnymi, logicznymi, jednoznacznymi regułami. Nie istnieją żadne niezależne kryteria (nie tylko zresztą w polityce, podobnie jest w nauce, religii czy sztuce), według których można by uzasadnić i wyjaśnić relacje między światem i jego przedstawieniem. W części czwartej zobaczymy, że kryteria te ustala się w ramach danych społeczności dyskursywnych i – co więcej – że mają one charakter bardziej estetyczny niż poznawczy (chodzi w nich przecież o stanowienie/ustawianie/kreowanie rzeczywistości, a nie o jej poznanie, o prawdę o niej). Po trzecie wreszcie, wszelkie nasze językowe przedstawienia mają w sobie coś *idealistycznego* lub *utopijnego*. Rzeczywistość społeczna pozostaje dla nas chaosem tak długo, aż wybierzemy sobie jakieś jej reprezentacje w postaci tekstów filozoficznych, religijnych, politycznych, literackich, historycznych..., które ją nam uporządkują. Ich społeczną emanacją są „obiektywne” instytucje, takie jak państwo i prawo, w ramach których funkcjonujemy zawsze, czy nam się to podoba, czy nie. Rozumienie świata społecznego i zaangażowany w nie język jest więc nie tylko sposobem jego poznania, ale także warunkiem i zasadą jego istnienia.

REPUBLIKAŃSKIE KONTRA PRAGMATYCZNE ROZUMIENIE DEMOKRACJI

Stanowiska ontologiczne – pierwsze i trzecie z wymienionych – w debacie na temat demokracji przekładają się na spór teoriopoznawczy o to, co ważniejsze: pojęcia abstrakcyjne czy doświadczenie. Czemu bardziej ufać? Ci, którzy obstają przy poglądzie, że wspólnoty są czymś naturalnym, bardziej niż empirii skłonni są zawierzyć pojęciom, które są składnikiem poznania prawdziwego i pewnego zarazem. Osoby te prezentują dlatego na ogół w życiu i nauce postawy

wyniosłe, zdecydowane i nieznoszące wielości wartości i poglądów. Pragmatyści w porównaniu z nimi są natomiast minimalistami – otwarci na różnorodność, zdolni wyrzec się monopolu na nieomyłność, bardziej ufają doświadczeniu. Jakże to jednak musi być doświadczenie społeczne, które legitymizowałoby owo minimalne dobro wspólne, pozwalające im mówić o demokracji?

Mierzenie (sukcesów) demokracji zależy oczywiście od tego, jak ją zdefiniujemy. Najprościej to uczynić, przyjmując za kryterium prawa wyborcze – jest to kryterium zerojedynkowe, według którego demokracja jest wtedy, kiedy takie prawa przysługują wszystkim dorosłym kobietom i mężczyznom, a nie ma jej, kiedy nie przysługują. Mowa tu o ustroju politycznym, którego istnienie związane jest wyłącznie z technicznymi kwestiami legitymizacji władzy. Tylko tyle. Sprawa znacznie bardziej komplikuje się, jeśli poza prawami wyborczymi (obywatelskimi) przy uznaniu demokracji zechcemy uwzględnić także prawa społeczne. Te ostatnie mogą być jednak rozmaicie rozumiane – rozmaita też wartość im się przypisuje.

Prawa społeczne niewielkie mają znaczenie z perspektywy etyki cnót, jaką zawiera solidarnościowa koncepcja państwa i społeczeństwa zakorzeniona w metafizyce substancjalnej. Ta ostatnia harmonizuje z dominującym w naszym społeczeństwie ludowym, chrześcijańsko-konserwatywnym światopoglądem. W nim legendy i mity historyczne uświęcają państwo i naród, stają się ideologią pokrewną religii.¹⁰ Do takich pokładów ludowej wyobraźni odwołuje się prawica, na ogół uboga w pogłębioną refleksję filozoficzno-polityczną. Jednym z jej przykładów są teksty Ryszarda Legutki, który dowodzi, że systemowe i konstrukcyjne myślenie nad nowym ustrojem w Polsce może być tylko republikańskie, a nie demokratyczne. Dlaczego? Z dwóch powodów. Pierwszy jest natury empirycznej – jest to negatywna konstatacja o stanie demokracji w dzisiejszym świecie zachodnim. Według Legutki ustrój ten dotarł tam „do kresu swoich możliwości rozwojowych, a nawet pojawiły się w nim wyraźne symptomy wyczerpania lub wręcz kryzysu”. Drugi powód jest już *stricto* merytoryczny – z analizy logiki myślenia demokratycznego filozof wnosi, że ono „skupia naszą uwagę przede wszystkim na problemie reprezentacji, równego udziału we władzy, uprawnień grupowych, a więc na problemach, które, jakkolwiek ważne, wcale nie gwarantują sprawnego systemu, zaś niekiedy mogą być dla takiego systemu przeszkodą”. I konkluzja: „Innymi słowy, przedmiotem refleksji republikańskiej jest ustrój dobry, przedmiotem zaś refleksji demokratycznej jest ustrój demokratyczny”.¹¹

¹⁰ Namiętności, jakie są one w stanie wzbudzać u wiernych/obywateli są nieustannie podgrzewane do tego stopnia, że wśród narodów świata czują się oni tak bardzo wyróżnieni, iż ostatnio niektórzy z nich postulują nawet, żeby parlament koronował na króla Polski Jezusa Chrystusa. Jego Matka, Maria jako królowa już im nie wystarcza.

¹¹ R. Legutko, *Demokracja i republika*, <http://www.omp.org.pl/legutko4.htm>, s. 9, 10. Tak negatywnego stosunku do demokracji i liberalizmu nie reprezentują inni polscy zwolennicy filozofii politycznej republikanizmu, tacy jak np. Marcin Król czy Paweł Śpiewak. Zob. w tej sprawie np. M. Król, *Idee i polska praktyka. Republikanizm jako słowo klucz*, „Dziennik”, Magazyn „Europa”, nr 119/2006-07-12, s. 11.

Republikanie, tacy jak Legutko czy chociażby Roger Scruton, koncentrują się na arystotelesowsko-tomistycznym pojęciu cnoty oraz na pojęciu państwa, które jest właściwym podmiotem wolności, źródłem nakazów wobec cnotliwego człowieka; ma takie państwo porządek hierarchiczny, panuje w nim dyscyplina i ład, ustala ono relacje zwierzchności i posłuszeństwa, promuje wartości honoru i oddania sprawie wyższej: dobru wspólnemu. Republikanie zakładają, że istnieje pewien fundamentalny poziom polityki, do którego nie dają się sprowadzić żadne znane nam z doświadczenia jej fenomeny. Analogicznie przyjmują też, że jest coś takiego jak pewien „naturalny” przebieg procesów społecznych, z którym koherentna jest tak pojęta polityka.¹² Innymi słowy wszystko to oznacza, że republikanie są przekonani, iż w naszych codziennych działaniach i interakcjach społecznych jesteśmy sterowani przez wzory/standardy racjonalności, głęboko zakorzenione w naszej „naturze”, a wraz z nią i w kulturze, i ukryte tym samym przed naszą świadomością. Tylko oni mają do nich dostęp i są w stanie nam – gminowi je odsłonić.

To prawda, że *przedmiotem refleksji demokratycznej jest ustroj demokratyczny*, z tym zastrzeżeniem wszelako, że bynajmniej nie koncentruje się ona tylko na jego kwestiach technicznych, związanych z wyborami i reprezentacją, lecz także aksjologicznych. To istotna różnica. W rozpoznaniu wartości/praw społecznych nie trzeba się przy tym powoływać na autorytet „natury” („ustroj dobry” = zgodny z naturą), trzeba zamiast tego bardziej zawierzyć doświadczeniu, które w porządku doskonałości bytu niestety nie ma co równać się z cnotami. Częściej bowiem doświadczenie wiąże się – żeby na chwilę odnieść się do Arystotelesa – z naszym mniemaniem, przekonaniem (*doxa*) niż z wiedzą, o którą z kolei chodzi w przypadku cnót, czyli naszych trwałych dyspozycji, dzielności etycznych. Ten pierwszy typ kontaktu z rzeczywistością jest dla nas źródłem niepewności, ten drugi – pewności i szczęścia, które – jak powiada Stagiryta – „zdaje się być czymś najlepszym i boskim, i błogosławieństwem”.¹³ Niestety, istotne dla demokracji prawa społeczne nie odnoszą się przede wszystkim do wiedzy teoretycznej o „dobrym ustroju”. Właściwością tej ostatniej jest bowiem skłonność do

¹² Zob. i por. następujące głosy: „Lewicowe hasła – oczywiście – nie są już te same co kiedyś. Teraz w roli wroga nie występuje kapitalizm, wielkie korporacje czy własność prywatna, lecz religia, rodzina, cywilizacja zachodnia. Motywy, które się za tym kryją pozostają jednak niezmiennie – odrzucenie *zwyczajnych procesów* życia społecznego, mechanizmów reprodukcji społecznej, dyscypliny i ładu, umożliwiającego przekazywanie dziedzictwa kultury z pokolenia na pokolenie. Cel, który definiuje lewicę przedstawia się według mnie następująco: emancypacja teraźniejszości od przeszłości” (R. Scruton, *Lewica wczoraj i dziś*, tłum. T. Bieroń, „Dziennik”, Magazyn „Europa”, nr 22/2004-09-01, s. 12; podkr. J.P.H.). „Republikanizm wprowadzając pojęcie cnoty lub nawiązując do klasycznych ujęć państwa (...) [próbuję] wskazać na pewien poziom rzeczywistości politycznej, którego nie da się zredukować ani do administracji, ani do działalności w ramach społeczeństwa obywatelskiego, ani do powszechnych demokratycznych negocjacji” (R. Legutko, *op. cit.*, s. 10). I na koniec replika Andrzeja Szahaja: „Także konserwatywne przekonanie o istnieniu natury ludzkiej, swobodnego rozwoju, spontaniczności ludzkich działań itd. jest elementem pewnej konstrukcji filozoficznej, pewnego projektu. Tyle tylko, że konserwatyzm ze względów doktrynalnych musi to ukrywać. Między bajki więc można włożyć przekonanie, że istnieje oto coś, co jest samym żywiołem życia i nie podlega żadnemu wpływowi tego, co jest tak czy inaczej skonstruowane. Mamy zatem do czynienia z walką różnych wizji świata, a nie z walką skonstruowanego projektu i samego życia” (Szahaj, *Antyliberalizm na skróty*, „Dziennik” Magazyn „Europa”, nr 52/2006-12-30, s. 8).

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 28 (I 8. 1099 b18).

narzucania świata obcych mu kształtów, widoczna tak u rozmaitych zwolenników państwa autorytarnego, jak i u liberałów-legalistów, traktujących procedury (reguły gry rynkowej) jako jedyny sposób na rozwiązywanie problemów społecznych. Stosowanie wspomnianych praw jest raczej kwestią praktyki, w której ludzie częściej niż namysłem kierują się intuicją/wyczuciem. Prawa te są więc na ogół *trudno wymierne*, chociaż dotyczą czegoś, co stanowi dla nas intuicyjny punkt oparcia przy ocenie społecznej efektywności systemu. Chodzi o jakość zachodzących w nim relacji międzyludzkich, o kondycję psychiczną obywateli, która zależy od stopnia zgodności/spójności ich własnych wyobrażeń (reprezentacji ukształtowanych pod wpływem szkoły, rodziny, Kościoła...) sprawiedliwości, równości itd. z empirią, czyli z tym, co widzą i co są oni w stanie zrozumieć z tego, co dzieje się wokół.

Skoro jednak ustaliliśmy, że między wyobrażeniami/reprezentacjami a *stanowioną* przez nie rzeczywistością zachodzi sprzężenie zwrotne i nie sposób ich wzajemnie od siebie oddzielić, to jak mogą być one niekoherentne, skąd w ogóle problem owej pożądanej między nimi spójności? Ano kluczem do niego jest zapewne to, co górnolotnie nazywa się ludzką wolnością: za wszystko, co dzieje się wokół nas, także w wymiarze publicznym, jesteśmy w pewien sposób odpowiedzialni w tym sensie, że jest to przedmiotem naszej akceptacji lub negacji, naszych opinii, decyzji, działań lub zaniechań. Wydaje się zatem, że spójność relacji łączących nas ze światem pozwala się zmierzyć za pomocą (rzekłbym) wskaźników wolnościowych, które dominują, nadają złożonej całości pewną orientację lub styl. Trzy z nich są chyba najważniejsze. Pierwszy to poczucie bycia podmiotem lub przedmiotem w grze politycznej, a więc albo obywatele są przekonani, że mają wpływ na losy spraw publicznych dla nich bardzo ważnych, albo wręcz przeciwnie – nie mają złudzeń, że toczą się one swoim własnym trybem, zupełnie niezależnie od ich woli. Drugim ze wskaźników, nadających charakterystyczny styl kondycji obywatelskiej jest poczucie elementarnej sprawiedliwości społecznej – świadomość nieuchronności kary dla złoczyńców, ale również nagrody i uznania dla dobroczyńców; odpowiednio też świadomość *marności* porządku społecznego, w którym rzeczy mają się dokładnie na odwrót: katów-przestępców czekają nagrody, a ofiary – kary i poniżenia. Ubolewał nad tym już biblijny Eklezjasta, czyli (etymologicznie) człowiek występujący na zgromadzeniu: „Jest marność, która dzieje się na ziemi,/ że sprawiedliwym przypada/ wedle uczynku nieprawych, /a nieprawym wedle uczynku sprawiedliwych” (Koh 8, 14, tłum. Cz. Miłosz). Trzecim z owych wskaźników jest oczywiście etyka pracy, wedle której uczciwa praca stanowi drogę do awansu ekonomicznego i społecznego. Marność – żeby podtrzymać lament-refren karnodziei – jest wtedy, kiedy praca nie zapewnia godnego życia, a najlepiej prowadzi się cwaniakom, którzy, tonąc w dostatkach, korzystają jedynie z układów i znajomości.

Wskaźniki wolnościowe nie stanowią jeszcze definicji państwa demokratycznego, służą natomiast jako ostateczne kryterium, czyli cecha diagnostyczna,

wedle której jest ono przez swoich obywateli rozpoznawane i oceniane: interes jednostkowej wolności jest bowiem nierozzerwalnie spleciony z interesem całości – rządami prawa, rzeczy publicznej. Polityczność nie realizuje się w świecie innym niż ten, który wyznaczają wolne wybory jednostek. Oznacza to jednak, że uzgodnienie tych ostatnich z całością zachodzi tylko w obrębie pewnego zdrowego rozsądku wspólnoty oraz podtrzymujących ją dyskursów. Wskaźniki swojej pozorną *naturalność* i *praktyczność* zawsze zawdzięczają dlatego jakiejś mieszance myśli potocznej (codziennego doświadczenia) oraz systemów abstrakcyjnych, takich jak prawo, moralność, określone tradycje/narracje filozoficzne, religijne czy historyczne. Proporcje między tymi dwoma elementami są różne – u republikańców, którzy korzystają z kategorii metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, udział myśli potocznej zdaje się niewielki, w każdym bądź razie na pewno znacznie mniejszy niż w przypadku pragmatystów. Ci ostatni natomiast starają się osiągnąć między nimi równowagę, kierując się przy tym wrażliwością – nazwiemy ją estetyczną (etymologicznie od gr. *aistēsis*, które oznacza wrażliwość, percepcję) – zamiast o dobru i doskonaleniu cnót, wolą mówić o zwalczaniu zła, którego modelową postacią jest dla nich najbardziej bliskie doświadczeniu ludzkie cierpienie, a sposobem jego doznania – powinność minimalizowania go: niesienia ulgi cierpiącym.¹⁴

Konsekwentnie pragmatyczna myśl polityczna oferuje także pewne minimalne rozumienie demokracji, wąską koncepcję dobra wspólnego jako systemu zarządzania relacjami władzy w taki sposób, żeby ograniczać dominację diagnozowaną za pomocą rzeczonych wskaźników wolnościowych. Słowo *ograniczać* oznacza tu, że *pragmatycznie pojęta demokracja rozumnie uznaje politykę jako historyczny proces ustanawiania nierówności zarówno tych w zakresie wolności politycznych i obywatelskich (stanowiących o tzw. równości szans), jak i tych, które odnoszą się do wartości ekonomicznych i/lub kulturowych (tj. związanych z edukacją, ochroną zdrowia, stylem życia itp.). Sprawiedliwość oznacza dla niej żądanie autentycznej równości szans oraz możliwego w danych okolicznościach – warunkującego tę równość – znoszenia lub łagodzenia nierówności drugiego rodzaju. Nie zmierza ona dlatego ani do ideału absolutnej wolności (uprawnień) jednostek, ani do ideału absolutnej ich równości. Zabezpiecza je w ten sposób z jednej strony przed presją grupy (nadmiernym uczestnictwem w życiu publicznym, kończącym się wyrzeczeniem się siebie, konformizmem), z drugiej zaś, przed dominacją silniejszych (kierujących się egoizmem i familiaryzmem). Demokracja w ujęciu pragmatycznym zakłada więc, że w świecie społecznym wartości wolności i równości wzajemnie się uzupełniają. Ani ze strony większo-*

¹⁴ Najlepiej bodaj myśl tę wyraził Karl R. Popper w swojej zasadzie negatywnego utylitaryzmu i antyuto-pizmu, która głosi, co następuje: „Działaj na rzecz eliminacji zła raczej niż na rzecz realizacji abstrakcyjnego dobra. Nie zdążaj do zapewnienia szczęścia środkami politycznymi. Dąż do eliminacji konkretnych cierpień. Ale nie próbuj realizować tych celów pośrednio, opracowując i wcielając w życie odległy ideał społeczeństwa, które jest całkowicie dobre” (R. Popper, *Conjectures and Refutations* [1963], cyt. za: A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Bydgoszcz-Wrocław 2006, s. 78).

ści, ani ze strony silnych jednostek – tak charyzmatycznych przywódców, jak i uczonych-ekspertów – nie grozi jej zatem przeobrażenie się w jakąś formę zniewolenia i dyktatury. *Realistyczne potwierdzenie istnienia w polityce tendencji do nierówności otwiera jej pragmatyczną wizję na współzawodnictwo* (o którym jeszcze w ostatniej części naszego wykładu). Wszystkie te ogólne (ogólno-filozoficzne) właściwości w przełożeniu na realia polityczne odnoszą się do ustroju, w którym prawo uczestnictwa w procesach decyzyjnych – prawo reprezentacji zależy od tego, czy interesy danej jednostki będą dotknięte skutkami tych decyzji, w którym państwo powinno ingerować czasem w negocjacje (ale nie w deliberacje), zabiegając o sprawiedliwość (pojętą jako większa równość stron) przez wzmocnienie (konkretnymi działaniami) strony słabszej, zagrożonej w swoich podstawowych interesach.¹⁵

I jeszcze na koniec jedna uwaga. Pragmatyczna koncepcja demokracji, choć deklaratywnie wolna od metafizyki, faktycznie jednak zakłada jakąś jej odmianę, tę chociażby, która mówi o pierwszeństwie zła przed dobrem oraz o konieczności podejmowania działań, które jeśli nie potrafią zła usunąć, to przynajmniej powinny go uczynić bardziej znośnym i zapobiec w ten sposób przerażaniu się istniejącego stanu rzeczy w jeszcze gorszy. W polityce zasada ta sprowadza się do uznania jej „naturalnych” skłonności do ustanawiania nierówności i odpowiednio do tworzenia urządzeń społecznych nastawionych na wymierzanie sprawiedliwości, rozumianej (minimalnie) jako zwalczanie relacji dominacji silniejszych nad słabszymi.

SPOŁECZEŃSTWO POSTSOLIDARNOŚCIOWE: SZKIC DO OBRAZU

Czas, żeby spojrzeć wstecz – na minione 17 lat tzw. transformacji ustrojowej w Polsce. Jej oczywisty sukces polega na tym, że żyjemy dziś w wolnym kraju, że nasze państwo wybiło się na niepodległość – najważniejszą i najszlachetniejszą wartość w historii polskiej tradycji wolnościowej, a jego obywatele – na bycie członkami narodu. W niniejszym wykładzie bardziej interesuje mnie jednak coś innego – społeczno-psychologiczna kondycja tych obywateli, a wraz z nią jakościowa charakterystyka demokracji: jakość związanej w niej wspólnoty. Kreśląc szkic do obrazu społeczeństwa polskiego, nie zajmuję się socjologiczną charakterystyką jego orientacji politycznych, ani nie zamierzam też identyfikować określonych poglądów z programami poszczególnych, zmieniających w czasie partii politycznych. Koncentruję się natomiast na uchwyceniu tendencji (idei i języków) naszego życia politycznego i publicznego, które pozwolą mi odpowiedzieć na pytanie, czy udało się nam jako społeczeństwu w warunkach niepodległości osiągnąć jakikolwiek (jeśli nie konsensus, to

¹⁵ Zob. I. Shapiro, *op. cit.*, s. 65, 70–71, 135–137; M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarnej liberalizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2006, s. 144, 155.

przynajmniej) kompromis w sprawie wartości związanych z tym, co nazywałem *wskaźnikami wolnościowymi*?

Transformacja po polsku

Zacznijmy od konstatacji, że pojęcie transformacji systemowej, użyte na określenie przejścia od realnego socjalizmu, będącego postacią post-totalitaryzmu, do demokracji ma przynajmniej dwa mankamenty.

Po pierwsze, jest ono mało precyzyjne; raczej jasne – odnosi się do procesu, o którym wiadomo, kiedy się zaczął i kogo dotyczy, ale za to niezbyt wyraźne – nie do końca wiadomo bowiem czego właściwie dotyczy i jaki jest jego kres. Mamy tu do czynienia z operacją zakrojoną na szeroką skalę w wymiarze społecznym i historycznym, niemającą żadnego precedensu. Żadne społeczeństwo nie przechodziło wcześniej drogi od komunizmu do liberalnej demokracji, co więcej, jeśli chodzi o nas, to niewiele też w naszej historii sami zaznaliśmy demokracji. Nie dysponujemy dlatego jakimikolwiek sprawdzonymi wzorami kulturowymi, ramami symbolicznymi, do których odwołując się, moglibyśmy formułować nowe problemy polityczne i na nie reagować. Nie za bardzo wiemy, jak w tych okolicznościach odróżnić to, co „normalne” od tego, co „nienormalne”, co uznać za porządek, a co za chaos i bałagan, w rezultacie także, jakie w ogóle ramy czasowe możemy wyznaczyć transformacji jako okresowi przejściowemu. Może on już się zakończył, a może jeszcze nie? Zdaje się, że równie mocne argumenty można znaleźć na rzecz tak jednej, jak i drugiej odpowiedzi. Na obecnym etapie jest to więc spór nierozstrzygalny. Rezonuje on w postaci dyskomfortu, jaki narasta u osób przekonywanych stale, że żyją w jakimś bliżej nieokreślonym stanie przejściowym.

Po drugie, transformacja wynegocjowana jest procesem z natury swej wielce ryzykownym, można by wręcz powiedzieć, że z góry niemal skazanym na pewne niepowodzenia. Tak być musi, kiedy elity narzucają coś społeczeństwu, ustalają warunki porozumienia – oddania, przejęcia i podzielenia się władzą, same nie ciesząc się mandatem demokratycznym. Trudno się więc dziwić, że politolodzy, zwłaszcza ci ze świata demokratycznego, niezaangażowani, bez większego entuzjazmu wypowiadają się na ten temat. Tak było zaraz po przełomie 89/90 roku i tak też jest kilkanaście lat później. Jeden z nich, znany nam już Ian Shapiro, pisze w swej książce pt. *Stan teorii demokracji* (z 2003 roku), co następuje:

(...) brak jest rozstrzygających dowodów na to, że wynegocjowana transformacja jest lepszym niż istniejące alternatywy sposobem wprowadzenia demokracji, nadającym jej trwałego charakteru. Głównym uczestnikom negocjacji może w niewielkim stopniu zależeć na tym, by stworzyć instytucje przyjazne dla prawidłowego funkcjonowania demokracji, jeśli będą one stały w konflikcie z doraźnymi interesami politycznymi. (...) Negocjacje kończą się sukcesem, o ile główni negocjatorzy zdołają znaleźć platformę porozumienia i zmarginalizować, dokooptować bądź też przekonać oponentów do jej akceptacji. Czy okaże się

ona korzystna dla demokracji jest albo kwestią szczęśliwego zbiegu okoliczności, albo też zależy od tego, czy główni rozgrywający będą w stanie przyjąć postawę mężów stanu i wnieść się ponad doraźne interesy.¹⁶

Przypomnijmy, porozumienia między opozycją demokratyczną a rządem komunistycznym zawarte przy Okrągłym Stole otwały u nas drogę do demokracji, co więcej, ustosunkowanie się do nich – ich akceptacja lub odrzucenie, a przynajmniej poważna korekta – stanowi do dziś jedno z podstawowych identyfikatorów głównych aktorów naszej sceny politycznej. Jest kluczowym kryterium podziału na zwolenników Polski solidarnej (tej zdefiniowanej w roku 1980/81) i liberalnej (zdradzonej jakoby przez sygnatariuszy umowy Okrągłego Stołu, którzy w opinii tych pierwszych mieli potajemnie podzielić się władzą i wpływami z komunistami) z sugestią podziału najnowszej historii RP na dwa okresy: rządy „liberałów”, hurtem przypisane III RP, oraz rządy zwolenników „państwa solidarnego” (od 2005 roku) – IV RP.

Jeśli to tylko (aż?) szczęśliwy zbieg okoliczności w postaci pojawienia się mężów stanu walczących ze złem w obronie słabszych po to, by budować inkluzyjne społeczeństwo ma decydować, jak chce Shapiro, o powodzeniu u nas tak realizowanej demokracji, to – krótko mówiąc – szczęście nam nie dopisało. Faktem jest, że w ciągu minionych 17 lat kolejne rządy z udziałem sygnatariuszy Okrągłego Stołu miały z grubsza ten sam styl sprawowania władzy. Polegał on przede wszystkim na upartyjnianiu państwa, włącznie ze znajdującą się w jego posiadaniu gospodarką. Poczesne stanowiska zajmowali w niej ludzie arogancy, skorumpowani, lubujący się w biurokratycznych przywilejach. Wstrząsały nią w rezultacie afery. Skoncentrowana była głównie na sobie – na własnym trwaniu – zamiast na służbie społeczeństwu. To wszystko pozwoliło opinii publicznej myśleć o władzy według dobrze jej znanego z czasów komunizmu schematu „my – oni”, opartego na silnym przekonaniu, że żaden porządny, uczciwy człowiek do polityki się nie miesza. Przekonanie to osiągnęło moment kulminacyjny w społeczeństwie, kiedy testowane na obecność drugiego z wymienionych wskaźników wolnościowych, odpowiada negatywnie. Ma problemy z tożsamością, przestaje rozpoznawać siebie, ponieważ zaniechało pracy pamięci (zwieńczonej przez pracę żałoby prowadzonej w duchu wybaczenia). Miałaby ona polegać na prawnym i politycznym wyrażeniu krzywd oraz wyrównaniu szkód ofiarom minionego systemu, na nazwaniu zła – złem, a dobra – dobrem. Wykonanie takiej pracy zakłada aktywną integrację społeczną, na której nie zależało elitom politycznym, głównym beneficjentom transformacji. Ich skład osobowy w omawianym okresie, nie bez pomocy ze strony wpisanej do konstytucji proporcjonalnej ordynacji wyborczej, pozostaje do dziś z grubsza ten sam, zmieniają się za to jak w kalejdoskopie szczyty partii, pod jakimi ci sami politycy występują.

¹⁶ I. Shapiro, *op. cit.*, s. 113–114. Pierwsze poważne teoretyczne opracowanie procesu transformacji systemowej pochodzi bodaj od S.P. Huntingtona, zob. tenże, *Trzecia fala demokracji* [I wyd. 1991 rok], tłum. A. Dziurdzik, Warszawa 1995, s. 156–166.

Ten stan demokracji charakteryzujący się kryzysem uczestnictwa i reprezentacji, wywołanym dominacją/rządami elit musiał chyba nastąpić mocą samej logiki transformacyjnej. Negocjacje na temat zmian systemowych z samej swej istoty musiały być prowadzone przez ludzi skłonnych do kompromisu, tak po stronie przywódców komunistycznych, jak i liderów demokratycznej opozycji. Zawarte między nimi porozumienia musiały im gwarantować udział we władzy, co oznaczało także w podziale tzw. majątku narodowego. Podział wiązał się z jego prywatyzacją – jednym z głównych elementów transformacji, przesądzającym o niepewności tego procesu, ponieważ ze swej istoty najbardziej korupcjogennym. To właśnie w wyniku prywatyzacji powstały największe fortuny w naszym kraju, a nie na przykład dzięki kapitałowi przywiezionemu z zagranicy przez patriotyczną Polonię, żeby przywołać, przez analogię, jeden z mechanizmów, który zadecydował o rewelacyjnych sukcesach gospodarczych Irlandii w latach 90. Dostęp do tych „konfitur” – do władzy i majątku – musiał być oczywiście ograniczony. Nie załapali się na nie dawni bohaterowie walki o demokrację – robotnicy.

Czyż nie jest skazą na postkomunistycznej demokracji – pyta dziś retorycznie jej amerykański badacz Daniel Ost – że głównymi przegranymi byli ci, którzy ją umożliwili? Że ci, których solidarnościowe strajki pomogły stworzyć demokrację kapitalistyczną, niedługo potem znaleźli zatrudnienie w firmach, gdzie kierownictwo nie tolerowało ani związków zawodowych, ani układów zbiorowych? Oni sami pracują natomiast w oparciu o umowy-zlecenia, bez świadczeń socjalnych i ochrony prawnej, z wiszącą nad nimi groźbą natychmiastowego zwolnienia? Że pod koniec lat 90. typową polską ofiarą samobójstwa nie była nastoletnia osoba przechodząca kryzys egzystencjalny, lecz żonaty mężczyzna po czterdziestce zamieszkały w jednym z niezliczonych miasteczek lub wsi, w których bankructwo przedsiębiorstw państwowych i PGR-ów, w połączeniu z upadkiem dawnego państwa opiekuńczego, przyczyniło się do powstania szczególnie przytłaczającego klimatu rozpacz?

Słowa te nie biorą się – jak sądzę – z nadmiaru wrażliwości lewicowej ich autora. Wystarczy zerknąć chociażby do najnowszego raportu Komisji Europejskiej w sprawie ochrony socjalnej i integracji społecznej z 2007 roku, żeby się przekonać, że sądy Osta nie są bynajmniej stronnice. Otóż według Komisji Polska znajduje się na ostatnim miejscu w Europie w promowaniu aktywnej integracji najmniej uprzywilejowanych grup społecznych.¹⁸ To niezwykle wymowne osiągnięcie kolebki „Solidarności” w warunkach wolności. Rozłam, jaki dokonywał się w naszym społeczeństwie od początku lat 90. był grzechem pierworodnym młodej demokracji. Grzechem dzielenia społeczeństwa na dwie czę-

¹⁷ D. Ost, *Organizowanie gniewu w demokracji – polityka po komunizmie i po „Solidarności”*, tłum. T. Bieroń, „Dziennik”, Magazyn „Europa”, nr 93/2006-01-11, s. 10.

¹⁸ Komisja Europejska zakłada, że „aktywna integracja – za pomocą wyważonego stosunku między silniejszymi zachętami do podejmowania pracy, dostępem dla wszystkich do wysokiej jakości usług wspierających oraz gwarancjami minimalnych odpowiednich poziomów dochodów dla tych, którzy nie mogą podjąć pracy – jest najlepszym sposobem integracji osób najbardziej wyłączonych ze społeczeństwa” (Reference: IP/07/203 Date: 19/02/2007).

ści, tj. na przegranych, postrzeganych jako frustratów i nieudaczników, oraz na ludzi sukcesu. Jeśli chodzi o tych ostatnich, to da się ich podzielić, upraszczając, na dwie grupy. Jedni stanowią tzw. nowe elity, złożone z młodych, odważnych przedsiębiorców, potrafiących wykorzystać nowy, chłonny rynek i zapelnąć go atrakcyjnymi towarami, najczęściej obcego pochodzenia, oraz młodych, miejskich profesjonalistów (*yuppies*), dobrze wykształconych, głoszących kult indywidualizmu i pracy, ale nie fizycznej, a koncepcyjnej w takich sektorach rynku kapitalistycznego, jak marketing, reklama, dziennikarstwo czy polityka. Druga grupa beneficjentów to ludzie korzystający z dawnych i aktualnych układów i zależności tak korporacyjnych (szczególnie zawody prawnicze i lekarskie, zdominowane przez koterie rodzinne), jak i politycznych, zwłaszcza nieformalnych o charakterze klientystycznym i kolesiowskim. W publicystyce nazywano ich czasem *rzeczpospolitą kolesiów*.

Porozumienia okrągłostołowe otwały więc drogę dla liberalnego modelu rozwoju ekonomicznego, który opłacony został zantagonizowaniem społeczeństwa, narastaniem w nim nastrojów wzajemnej nienawiści i uprzedzeń (o czym jeszcze za chwilę). Ich źródłem były niesprawiedliwie rozłożone koszty przemian – największe z nich ponieśli robotnicy, rolnicy i pracownicy sfery budżetowej. Pod ochroną znalazły się natomiast elity dawnej partii rządzącej i dawnej koalicji opozycyjnej. W praktyce marginalizacja tak wielkiej części społeczeństwa oznaczała, że porozumienia nie mogły zagwarantować swoim sygnatariuszom jednego: powodzenia w konfrontacji z opinią publiczną, jakkolwiek podawaną manipulacjom medialnym. Historia pokazała, że żaden polityk-sygnatariusz nie utrzymał pozycji męża stanu na okres chociażby dwóch kadencji z rzędu. Wyjątkiem był prezydent Kwaśniewski, ale i jemu przyszło to z wielkim trudem, było okupione aktywnym udziałem w tworzeniu kapitalizmu politycznego, nieukrywanyymi koneksjami ze światem biznesu o podejrzanym proveniencji. Dziś tylko ktoś bardzo naiwny może jeszcze wierzyć, że wszyscy negocjatorzy przy Okrągłym Stole „wzniesli się ponad doraźne interesy”, w szczególności zaś, że komuniści zrezygnowali z dnia na dzień ze wszystkiego – z realnych wpływów na władzę, ulokowanych w niedemokratycznych instytucjach: w bankach, gospodarce, mediach, wymiarze sprawiedliwości, jak również w najtrudniej dających się kontrolować przez nowe instytucje demokratyczne, czyli w służbach specjalnych. Ani media, ani gospodarka (tu głównie energetyka), ani wymiar sprawiedliwości nie zostały u nas zlustrowane. Jeśli chodzi natomiast o służby specjalne, to spenetrowano je głównie z intencją zachowania ich ciągłości. Zaniechania w tej mierze skutkują m.in. zjawiskiem masowej korupcji, afer na styku polityki i gospodarki, ale także państwa demokratycznego i funkcjonujących w nim nadal resztek komunistycznej przeszłości. Stąd rozpalające społeczeństwo do stanów gorączkowych afery teczkowe – doniesienia na temat działalności agenturalnej osób publicznych (polityków, dziennikarzy, duchownych) oraz nielegalnej aktywności Wojskowych Służb Informacyjnych, kontynuatorów peerelowskich służb specjalnych.

W cieniu tych głośnych wydarzeń rozgrywają się losy tzw. zwykłych obywateli, o których pisał m.in. Daniel Ost, poddanych eksperymentowi prywatyzowania się młodego państwa demokratycznego. Ludzi pozostawionych samym sobie, poddanych na co dzień twardym realiom wolnego rynku. Żeby zachować miarę w ocenie społecznych kosztów omawianych dychotomicznych podziałów struktury społecznej, odwołam się znów do *arbitra niezależnego*, tym razem do jednego z najwybitniejszych socjologów naszych czasów – Richarda Sennetta. Bez większych skrupułów tak formułuje on swoją opinię na łamach naszej prasy: „Wy z tak zwanego realnego socjalizmu weszliście w model neoliberalny, w coś, co w ogóle nie zasługuje na miano społeczeństwa”.¹⁹ Przez ciekawość można jedynie zastanawiać się, cóż takiego powiedziałby amerykański socjolog, gdyby wiedział jeszcze co nieco o funkcjonowaniu naszego kapitalizmu politycznego. W zalecanej pracy wyobraźni możemy sobie pomóc, sięgając do diagnoz Jadwigi Staniszkis:

Dobre rządzenie – powiada ona – wymaga niesłuchanie elitarnego dyskursu, a jednocześnie zachowania szacunku dla ludzi, którymi się rządzi. Zamiast populizmu, konieczne jest wciąganie ich do udziału poprzez edukację. (...) marginalizacja tak wielkiej części społeczeństwa staje się poważną barierą rozwoju. Brak popytu to brak dynamiki rozwojowej. Tak więc walka z biedą jest priorytetem dla wszelkiej polityczności.²⁰

Autorkę tych słów – dodajmy na marginesie – trudno jednak potraktować *jako niezależnego arbitra*, tak jak uczyniliśmy to z Shapiro, Ostem czy Sennettem. I to nie tylko z tego powodu, że jest wewnątrz, widzi rzeczy z perspektywy polskiej, ale także – a może przede wszystkim – dlatego, że sama jest aktywną konstruktorką opisywanych podziałów posolidarnościowego społeczeństwa. Posługuje się retoryką klerków („elitarny dyskurs”, „szacunek dla ludzi”), epatując zarazem czytelnika w tej samej książce *passusami*, w których rozpaczliwie usiłuje dowieść swojej kastowej ekskluzywności wobec robotników. W jednym z autobiograficznych wątków wspomina: „Do mieszkania wtoczył się ten sam hydraulik, już po paru kielichach. Padł na kolana i poprosił, żebym i do niego coś powiedziała, jak to wyraził, ‘pięknie niezrozumiale’. A ja, chcąc się go pozbyć, rzuciłam parę zdań ordynarnym mięsem grypsery, której nauczyłam się w więzieniu na Rakowickiej”.²¹

Konkluzja. Dotychczasowy efekt transformacji to (także) obraz społeczeństwa dającego się ująć jako system zależności wynikających z dychotomicznych podziałów i związanych z nimi przywilejów i upośledzeń grupowych. Jedni to wygrani, czyli ci, którzy mają dostęp do władzy politycznej, ekonomicznej lub kulturowej. Ta ostatnia oznacza zdolność wpływania na ludzi środkami, jakie daje im dominacja intelektualna: przejawia się nie tylko w wymiernych możli-

¹⁹ R. Sennett, *Neoliberalizm zabija społeczeństwo*, „Dziennik”, Magazyn „Europa”, nr 149/2007-02-10, s. 2.

²⁰ J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, s. 182.

²¹ *Ibidem*, s. 232.

wościach awansu i kariery, ale także w (niewymiernym) kreowaniu reprezentacji stanowiących świat społeczny, modelujących sferę publiczną, określających kryteria poprawności i ważności stawianych w niej tematów i problemów. Drudzy to ci, którzy takich możliwości systemowo nie posiadają. Ci pierwsi to z reguły kosmopolici, we wszystkich swoich zachowaniach w domu, w pracy i w państwie skłonni kierować się wzorami i wartościami europejskimi i globalnymi, ci drudzy na ogół przeciwnie – w reakcji na zmienne warunki, na głębokie przemiany otaczającego świata szukają swej tożsamości, powracając do źródeł. Potrzebują tradycji, domagają się rozliczeń z najnowszą historią. Nie akceptują publicznego zrównywania katów z ofiarami.

Język podziałów i pogardy

Nasze poglądy, przekonania i chcenia formułujemy zawsze w języku. W ich artykulacji korzystamy więc siłą rzeczy ze standardów poprawności (semiotycy mówią tu czasem o metajęzykach) przekazywanych przez tradycję. Splatają się one z naszym doświadczeniem w nierozłączny sposób, który ostatecznie stanowi o tym, jak rozumiemy naturę prawdy, wolności, władzy, sprawiedliwości...; oraz jakie przedstawienia, tj. wypowiedzi/teksty/opowieści o nich tworzymy. Jak powiedzieliśmy, nigdy nie jest dlatego tak, iż z jednej strony jest jakaś *obiektywna rzeczywistość*, a z drugiej my – bezstronni jej obserwatorzy. My już zawsze otaczający nas świat jakoś rozumiemy. Trudno przy tym jednak precyzyjnie ustalić, ile jest jego w nas, a nas w nim. Innymi słowy, trudno dokładnie określić, na ile jesteśmy jego twórcami (na ile jest on dziełem naszych dobrowolnych aktów), a na ile tworam – nieświadomymi wykonawcami emitowanych przez niego poleceń. To, co i jak mówimy i myślimy o świecie oraz łączących nas z nim relacjach konstruujemy pod wpływem tradycji rodzinnych, religijnych, szkolnych, ale także pod przemożnym wpływem mediów. Wszystkie te kanały transmisyjne razem przekazują nam jakiś zestaw akceptowalnych społecznie form życia. Działają pozytywnie na naszą psychikę i osobowość tylko wtedy, jeśli razem dają nam spójny obraz świata moralnie i intelektualnie zrozumiałego.

Na taki komfort zdaje się liczyć już nie możemy – i to chyba nie tylko w Polsce. Ale ona nas tu przecież szczególnie interesuje. Na naszych oczach w minionych kilkunastu latach dokonywała się zmiana języka publicznego. Spośród pojęć, których używaliśmy dotychczas jedno zostały zdyskredytowane w minionej epoce, inne zaś zdyskwalifikowane przez adaptowaną zachodnią (identyfikowaną powszechnie jako *liberalna*) poprawność polityczną. To właśnie w świetle tej ostatniej niechlubnie zabrzmiały po 89 roku, nie tylko w dyskursie politycznym, ale publicznym w ogóle, takie pojęcia, jak *sprawiedliwość społeczna*, *państwo opiekuńcze*, *wspólnota*, *tradycja* czy *patriotyzm*. Temat niesprawiedliwości społecznej został w ogóle objęty anatemą. Był uznany za nie-

poprawny tak po lewej, jak i po prawej stronie sceny politycznej. Wszyscy, którzy wskazywali przyczyny i sposoby zwalczania niesprawiedliwości padali ofiarą na froncie wojny o język publiczny. Panowanie nad nim oznacza bowiem władzę nad rzeczywistością społeczną, w tym także nad kształtem i podziałem sceny politycznej. Tak więc na rynku idei szybko „załatwiano” ich za pomocą reprezentacji o wystarczająco wielkiej sile medialnego rażenia, żeby na długo zdyskwalifikować ich z gry o władzę. Wobec tych po lewej stronie prawica stosowała (nadal stosuje) najbardziej negatywnie wartościujący epitet – *komuchy*, synonim populizmu i cynizmu politycznego, tych po prawej lewica nazywała zbiorczo *oszołomami* lub *ciemnogrodem*, pojęciami o znaczeniach zabarwionych takimi właściwościami, jak nacjonalizm, faszyzm czy antysemityzm. Krótko mówiąc, nie było dobrej pogody dla obrońców słabszych. Jeśli już mówiono o biedzie i bezrobociu, to głównie językiem deprywacji, który w socjologii wiązał się z takim słownictwem jak *wykluczenie*, *marginalizacja*, *uwięzienie w lokalnej przestrzeni*: *getta blokowisk*, *barakowisk*, *dziedziczenie biedy*, *nowa bieda*, *nowy proletariatus*. W języku publicystyki zaś mówiono, że: „Biedni nie tyle ‘popadają w pułapkę świadczeń socjalnych’, ile są *inercyjni*, *roszczeniowi*, *przyjmują postawę klientystyczną*, *zdradzają niechęć do samodzielnego działania i myślenia*, *przywiązani do postsocjalistycznych molochów*, *nie chcą się dokształcać*, *zmieniać miejsca zamieszkania* – słowem – sami są sobie winni”.²² W reakcji na publiczne, dominujące w mediach pozytywne wartościowanie takich cech, jak *bycie nowoczesnym*, *przestrzegającym norm europejskich i tolerancyjnym*, identyfikowanych z lewicą liberalną, pojawiał się na prawicy język konserwatywnych radykałów, z takimi epitetami, jak *jajogłowi* czy (ostatnio, w słowniku IV RP) *łże-elity* lub *wykształciuchy*, którzy tworzą *układ*. Dla nich słowo *liberalizm* stało się straszakiem, w razie potrzeby synonimem *komunizmu* (por. *lumpenliberalizm* w analogii do marksistowskiego *lumpenproletariatus*), *argumentem cepa* na wszystkich, którzy są proeuropejscy i głoszą hasła tolerancji wobec mniejszości, w szczególności seksualnych.²³

Opisana brutalizacja języka jest jednym z efektów zderzenia cywilizacji, jakim w gruncie rzeczy był/jest proces transformacji ustrojowej. Polega on na modelowaniu naszego życia społecznego (praktyk i instytucji) z jednej strony

²² G. Majkowska, *Językowe sposoby aksjologizacji w dyskursie publicznym* [w:] J. Bralczyk i K. Mosiołek-Kłosińska (red.), *Zmiany w publicznych zwyczajach językowych*, Warszawa 2001, s. 41–42.

²³ Andrzej Walicki znaczenie tego językowego ataku prawicy na lewicę (przypomnę, że my rozważamy wzajemne między nimi akty agresji) w polskiej debacie politycznej tłumaczy następująco: „Jedną z najmniej atrakcyjnych cech kultury politycznej III i IV RP jest iście Orwellofskie dążenie do ustanowienia kontroli nad językiem debat politycznych jako warunku narzucenia społeczeństwu ideologicznej wizji rzeczywistości. Procesowi zawłaszczania kluczowych słów, nadawania im znaczeń innych niż uprzednio i silnie wartościujących, poddał się niestety cały dyskurs polskiego antykomunizmu. Słowo ‘komunizm’ stało się synonimem PRL, tracąc wszelką więź z ideologią komunistyczną i komunistyczną wizją przyszłości; ‘liberalizm’ zawężony został do wolnorynkowego ekonomizmu, ‘populizm’ stał się wyzwiskiem wyrażającym jedynie pogardę elit wobec ludu, prawny termin ‘roszczenie’ używany jest jako synonim ‘uroszczenia’, czyli roszczenia bezpodstawnego, zdradzającego mentalność ‘populistyczną’ lub wręcz ‘sowiecką’” (A. Walicki, *Dzieje antykomunistycznej obsesji*, „Dziennik” Magazyn „Europa”, nr 138, 2006-11-25, s. 4).

przez rodzime gry językowe – moralne, religijne, ekonomiczne, historyczne itd., z drugiej zaś przez obce: zachodnie. Te ostatnie swoją logikę i kod semiotyczny czerpią z nominalistycznej ontologii państwa, która – mówiąc po Weberowsku – ma charakter racjonalności formalnej. Kształtowała ona myślenie i działanie polityczne w krajach zachodniej Europy na dobre od XVII wieku, czyli od czasu narodzin liberalizmu. Rzecz w tym jednak, że Polska kulturowo nigdy nie była w zasięgu jej działania. Nasza integracja ze strukturami europejskimi w 2004 roku z tego powodu nie była więc żadnym „powrotem” do tak pojętej Europy. Tysiącletnia więź, jaka nas łączyła z Zachodem była więzią z chrześcijaństwem.²⁴ Te głębokie kulturowe uwarunkowania, polegające na zderzeniu/asymetrii dwóch różnych ontologii i związanych z nimi standardów racjonalności komplikują nam dziś życie – utrudniają zrozumienie nie tylko samych siebie, ale także naśladowanych przez nas innych. Trudno się więc dziwić, że rzutują w rezultacie także na charakter naszej młodej demokratycznej debaty publicznej,²⁵ w której dominuje przekonanie o tym, że skazani jesteśmy na naśladownictwo i adaptację obcych wzorów – pojęć i instytucji. Jak się okazuje, często kłócą się one między sobą i są niezgodne z rzeczywistością – nie przystają do niej. Oświecone elity lubią przy tym stosować typ argumentacji kolonizującej, pozbawiającej głosu wszystkich, którzy rzekomo nie rozumieją tego, jak mają się sprawy „w każdym normalnym demokratycznym kraju”. Tak wypowiada się polska mutacja tzw. „klasy narzekającej”, której język zdominował dyskurs publiczny ostatnich lat. Językoznawca komentuje go następująco:

Jest to język osób chronicznie niezadowolonych, dla których narzekanie stało się najwłaściwszym powołaniem: nie tak miało być, o co innego walczyliśmy. W tym języku nie formuluje się bezstronnego opisu zjawisk społecznych, nie nadaje im nazw, nie buduje pomostu między realnością a teoretycznym rozpoznaniem. Z wysokości swej dystynkcji intelektualista chętnie sięga po ton kasandryczny: ‘Mamy do czynienia z krajem, w którym dzieje się bardzo źle i w którym następuje w piorunującym tempie upadek polityczności, co w konsekwencji może doprowadzić tylko do rewolucji albo do populizmu’.²⁶

Politologiczna wymowa tego typu wypowiedzi zawarta jest przede wszystkim w ich perswazji negatywnej, ugruntowującej kompleksy i stereotypy narodowe. Nadawcom i odbiorcom tych komunikatów każe wstydić się własnej tożsamości i niedoskonałości, widzieć siebie jako gorszych. Trudno spodziewać

²⁴ Spośród socjologów, którzy stawiają taką tezę można wymienić J. Szackiego (zob. jego *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994) oraz J. Staniszkis, która pisze m.in. tak: „Kluczowa dla zachodnioeuropejskiego nominalizmu rewolucja ontologiczna, zmieniająca zasadniczo koncepcję prawa naturalnego (poprzez odrzucenie jego ontologicznego zakorzenienia w naturze człowieka) i kwestionująca tomistyczną jedność materii i formy, do nas nie dotarła. W konsekwencji oznaczało to brak w Polsce kontaktu z Ockhamowską metafizyką państwa wyłaniającego się z przestrzeni między racjonalnością substancjalną a racjonalnością formalną (a nie – jak w tomiźmie – postrzeganego wyłącznie w perspektywie etycznej racjonalności substancjalnej)” (J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, s. 63).

²⁵ Zob. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Warszawa 2003, s. 25.

²⁶ G. Majkowska, *op. cit.*, s. 39–40. Zob. i por. na ten temat ankietę pt. *Czy Polacy są Europejczykami?*, „Dziennik” Magazyn „Europa”, nr 1/2004-04-07, s. 12.

się, żeby razem byli oni w stanie stworzyć jakąś spójną koncepcję dobra wspólnego. Co więcej, nieuczciwość wspomnianej retoryki polega także i na tym, że przemilcza ona fakt, iż... nie ma przecież jakiejś jednej formuły demokracji obowiązującej w świecie zachodnim. W procedurze adaptacji obcych wzorów nie pomogą nam nawet struktury unijne, Unia Europejska nie stanowi żadnego jednolitego wzorca systemu władzy dla poszczególnych krajów stowarzyszeniowych (zakłada ona, że ma być w nich demokracja – i tyle). A poza tym demokracja to nie tylko Europa, ale także Ameryka, która bywa niemal stałym punktem odniesienia w polskiej debacie politycznej. Punktem silnie w niej idealizowanym, z uwagi na tradycyjne w naszym społeczeństwie proamerykańskie nastroje. Mitologizowanie Stanów Zjednoczonych działa na naszą politykę destrukcyjnie.²⁷ Jest tak z wielu powodów. Najbardziej oczywisty jest ten, że USA to mocarstwo, którego system polityczny z takimi elementami, jak prezydencaлизм, dwupartyjność i federalizm niewiele ma wspólnego nie tylko z realiami polskimi, lecz europejskimi w ogóle.

Wniosek. Demokracja liberalna zapewnia wspólnocie prawo do odtwarzania samej siebie w trzech zasadniczych wymiarach: rodziny, kultury i moralności, ale także domaga się od wszystkich wspólnego uczestnictwa na agorze. Istnieje i kwitnie więc tylko o tyle, o ile potrafi przyciągnąć obywateli do aktywności publicznej, co liczy się jej w dwójnasób, jeśli owi obywatele należą do grup szanujących własną odrębność i tożsamość, no i jeśli nie czyni im ona przy tym większych szkód. Jako taka spełnia więc kryteria proponowanej tu definicji pragmatycznej. Niestety, ten mechanizm, póki co, nie funkcjonuje w młodej postkomunistycznej demokracji polskiej. Jej główny problem nie polega jednak na tym, że nie udało się jej zintegrować społeczeństwa w związku z konsensusem (lub kompromisem w sprawie) wartości pragmatycznych. Zdaje się, że cierpi ona na znacznie poważniejszą chorobę, tę mianowicie, z którą przyszła już na świat. Już wtedy bowiem nie miała w ogóle takich intencji, nigdy nie chodziło jej o wyrównywanie szans ani integrowanie wykluczonych. Od początku pomyślono ją z wolnym rynkiem i prywatyzacją społeczeństwa i państwa. W rezultacie naturalny między grupami politycznymi konflikt zdegenerował się u nas do stanu wrogości. Górę biorą w nim najgorszego rodzaju namiętności nietolerancji, pogardy i nienawiści.

²⁷ Typowo polskie zapatrzenie w Amerykę w kontekście obecnych naszych relacji transatlantyckich specjalista w zakresie stosunków międzynarodowych Roman Kuźniar nazywa „proamerykanizmem radiomaryjnym”. Wyjaśnia to pojęcie tak: „Nie należy go mylić z Radiem Maryja. Chodzi mianowicie o nabożny i bezkrytyczny stosunek do Ameryki, który wyraża wielu poważnych polityków, ale przede wszystkim główne media, w których nie wolno było mówić czy pisać źle o polityce administracji Busha i wojnie z Irakiem. Każdy głos krytyczny, jeśli był dopuszczony, natychmiast wyszydzano i zakrzykiwano jako antyamerykanizm, pacyfizm, populizm czy nowa wersja antyimperializmu” (R. Kuźniar, *USA jako sojusznik*, „Dziennik” Magazyn „Europa”, nr 129, 2006-09-23, s. 14). I jeszcze uwagi R. Sennetta pod adresem Polski: „Myślę, że model azjatycki dużo bardziej by wam odpowiadał – droga japońska w waszym przypadku byłaby chyba znacznie lepsza od amerykańskiej. Na podstawie tego, co wiem o Polsce, bardzo żałuję, że przyjęto u was terapię Jeffreya Sachsa” (R. Sennett, *op. cit.*, s. 2).

SZKICOWANIA OBRAZU CIĄG DALSZY:
NIEPOKOJE, IDEAŁY I PROJEKTY SPOŁECZNE

Zapytajmy, czy opisane emocje na scenie politycznej mają rezonans w społeczeństwie? A jeśli tak, to jak ono sobie z nimi radzi? W jaki sposób odnajduje się w nowych warunkach cywilizacyjnych, jak reaguje na zmiany? Czym kompensuje ewentualne niepowodzenia adaptacyjne? No i wreszcie, na czym miałyby polegać w tym kontekście pragmatycznie rozumiana polityka demokratyczna?

Jeśli przyjąć sens słowa „rozumieć” jako wytłumaczyć sobie jakieś zjawisko przez rozpoznanie jego fragmentów oraz ich układu w pewnej całości, to trzeba przyznać, że jest to dość rzadki i problematyczny sposób kontaktu ze światem, w którym przyszło nam żyć. Jako laicy, nie eksperci mamy kłopoty ze zrozumieniem sensu podejmowanych wobec nas decyzji ekonomicznych, administracyjnych lub politycznych, z oswojeniem się z nowymi technologiami, jakie wchodzi do naszych codziennych czynności, jak również ze zrozumieniem i oszacowaniem znaczenia (dla nas jako jednostek i/lub jako członków grupy: społeczności lokalnej, etnicznej, zawodowej, wiekowej...) zmasowanych informacji. Jesteśmy dziś łasym kąskiem dla walczących o klientów oferentów usług ubezpieczeniowych, komunikacyjnych (Internet, telefony komórkowe), bankowych (kredyty, opodatkowania lokat itd.), edukacyjnych, medycznych i in. Uczucie niepewności towarzyszące aktom wyboru i decyzji – co jest dla nas lepsze, do kogo zwrócić się o poradę? – w tych warunkach budzi naturalnie niepokój i dyskomfort. Im bardziej nam on doskwiera, im bardziej czujemy się bezradni i zagubieni, tym bardziej tęsknimy za sensem i spójnością, wracamy do tego, co znane, bezpieczne i swojskie. Uciekamy na wieś lub do małego miasteczka po to, by zaspokoić tam głód sensu i potrzebę bezpieczeństwa, by (choć eksperymentalnie) pozwolić sobie na komfort życia w warunkach, w których to, czego doświadczamy niewiele tylko odbiega od naszych wyobrażeń – bliskich nam opowieści (rodziców, dziadków, nauczycieli...) na temat tego, co być powinno: równości, wolności, dobra i zła, uczciwych i sprawiedliwych relacji międzyludzkich.

Prawdą jest jednak i to, że nie mamy powodu popadać od razu w panikę. Nasze zdolności adaptacyjne są – jak powiedziano – ogromne, choć ograniczone, a poza tym socjologowie uspokajają nas twierdząc, że zaburzenie poczucia bezpieczeństwa, a wraz z nim także, komplementarnie, integracji społecznej, ma miejsce w każdym społeczeństwie nowoczesnym, narażonym permanentnie na nadejście nowego i odchodzenie starego, na antynomie między stabilnością a zmianą, wolnością a ładem politycznym.²⁸ Wyjątkowość naszej sytuacji musielibyśmy w takim razie upatrywać w czymś innym – w stanie dodatkowego wzmożenia się owych zaburzeń, które ma miejsce zarówno w warunkach zmian

²⁸ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 234–235.

systemowych (przeżywały/przeżywają je nie tylko kraje postkomunistyczne, ale także Republika Południowej Afryki), jak i zmian kulturowych, w ramach jednego systemu. Tak było w związku z falami emigrantów – *gastarbeiterów*, *azy-lantów* lub mieszkańców dawnych kolonii – napływających od połowy ubiegłego wieku do takich krajów, jak Niemcy, Francja i Wielka Brytania. Tworzyli oni nowy, nieznany dotąd w Europie Zachodniej na taką skalę typ społeczeństwa – społeczeństwo wielokulturowe. Tam także odnotowuje się dlatego już w latach 80., a jeszcze bardziej w 90. wyraźny wzrost orientacji i ruchów populistycznych i nacjonalistycznych. Jest to sygnał, że zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie dochodzi do napięć kulturowych, przed którymi zdesperowani ludzie poszukują ratunku, sposobu na uzgodnienie się z otaczającym światem, przerzucenie kładki między tym, co jest a tym, czego oni by sobie życzyli.

Ideologia i związane z nią emocje gniewu i nietolerancji są dla demokracji szkodliwe. Legitymizują postawy populistyczne, szowinistyczne, nacjonalistyczne w życiu publicznym, które doprowadzają ją do stanu kryzysu. Antropolog Clifford Geertz tłumaczy je jako emocjonalną i intelektualną konfuzję, wynikającą z nieumiejętności nadania zmianom społecznym znaczenia kulturowego. Pisze tak:

Właśnie wtedy, gdy ani najbardziej ogólne orientacje kulturowe danego społeczeństwa, ani te najbardziej przyziemne i pragmatyczne już nie wystarczają, gdyż żadna z nich nie odzwierciedla już w sposób adekwatny obrazu politycznego procesu, źródłem społeczno-politycznych znaczeń i postaw zaczynają się stawać ideologie. (...) [Napięcie kulturowe] jest to utrata orientacji, która prowadzi bezpośrednio do powstania działalności ideologicznej; wynikająca z braku użytecznych modeli niemożność zrozumienia uniwersum obywatelskich praw i odpowiedzialności, w którym przyszło nam funkcjonować.²⁹

Mamy tu do czynienia z kulturową/symboliczną interpretacją ideologii nacjonalistycznych. Metodologicznie rzecz biorąc, jest to więc podejście semiotyczno-fenomenologiczne, które traktuje kulturę jako tekst, czyli zakodowany system znaczeń. W nim zdolne są poruszać się jedynie podmioty świadome, umiejące czytać, interpretować i reinterpretować otaczający świat. Ideologia jest tu jedną z form ich świadomej refleksji i interpretacji, modelem („dla”) rzeczywistości – społeczno-politycznych znaczeń i postaw.

Dwie uwagi. Po pierwsze, nie jest to jedyna koncepcja etiologii nacjonalizmu. Zjawisko to rozważane jest także z pozycji pierwszego z wyróżnionych przez nas na wstępie sposobów ujęcia problematyki tożsamości – pozycji inspirowanych strukturalizmem i poststrukturalizmem. Jego genezę upatrują one w ontologii systemu symbolicznego – w swoistej logice kulturowej, której zasady są sprawcze dla porządku społecznego, tworzą w nim układy władzy i dominacji modelujące/strukturujące zachowania aktorów społecznych na poziomie przed-

²⁹ *Ibidem*, s. 249.

świadomym.³⁰ Po drugie, skoro logiki kulturowe są dla nas nieprzejrzyste, to nie można wykluczyć, że poza gniewem i wolą walki, istotnymi dla ideologii są także inne mechanizmy obronne, jakie uruchamiają się u osób, które nie potrafią się odnaleźć w nowych warunkach. Próbując usystematyzować kwestię kompensacyjnych reakcji emocjonalnych na zmiany systemowe/kulturowe, wskazałbym na podstawie obserwacji na cztery z nich: agresję, potrzebę przynależności, lęk przed różnicą oraz eskapizm. Są to zarazem sposoby – trzymając się konwencji językowej naszego wykładu – radzenia sobie z marnościami świata, wyrażania zachowań realizujących wskaźniki wolnościowe.

W poszukiwaniu przyczyn wzrostu agresji w kontaktach międzyludzkich notowanego także wśród dzieci i młodzieży (narastające zjawisko przemocy w szkołach) wskazuje się m.in. na jej genezę społeczną, uwarunkowania ze strony środowisk upośledzonych kulturowo (zwłaszcza edukacyjnie). Niektórzy badacze, zafascynowani Schmittowską definicją polityczności (Geertz nb. do nich nie należy: arystotelesowskie rozumienie polityki jako szkoły sądenia jest mu bliższe), uczucie gniewu, za pomocą którego politycy umiejętnie manipulują obywatelami w celu zidentyfikowania i pokonania własnych wrogów traktują wręcz jako klucz do zagadki dziejów wszystkich systemów społecznych, w tym także do wytłumaczenia losów demokracji w krajach postkomunistycznych.³¹ To zbyt uboga i – jak historia nieraz pokazała – zbyt niebezpieczna psychologia na usługach tak polityki, jak i refleksji nad nią. Ludzie w swych działaniach kierują się różnymi emocjami. W reakcji na poczucie niesprawiedliwości, uprzedmiotowienia, braku sensu pracy (wszystkie uczucia naraz lub każde z osobna) wymieszane ze strachem przed nowym niektórzy pragną znaleźć się w ciepłych objęciach wspólnot, gdzie podlegają dynamice grupowej: stają się konformistami, upodobniają się do „współbraci” i rzeczywiście radykalizują się w swych poglądach. W przypadku ludzi młodych brak perspektyw i poczucie bezradności budzą potrzebę nowych więzi plemiennych, w których liczą się na ogół siła i przemoc – znajdują je oni w grupach przestępczych, w organizacjach o zabarwieniu faszystowskim (takich jak Młodzież Wszechpolska) lub w subkulturach kibiców piłkarskich. Inni motywowani tą samą potrzebą szukają schronienia we wspólnotach hierarchicznych (w rodzaju sekt religijnych niezwykle popularnych u nas w latach 90. lub też Rodziny Radia Maryja), które kanalizują gniew i sterują nim; rządzone są prawami domagającymi się całkowitego podporządkowania, prawami innymi niż te, jakie obowiązują w społeczeństwie obywatelskim.

Nie wszystkie jednak uczucia, którymi kierują się ludzie w reakcji na zmiany można zredukować do gniewu. Są bowiem i tacy, którzy uciekają od udziału w życiu publicznym sparaliżowani bezradnością i zniechęceniem. Bierność jest ich odpowiedzią na nadejście nowego, którego nie rozumieją. Lęk przed nowym to

³⁰ Zob. więcej na ten temat A. Willford, *Anthropology* [hasło w:] *Encyclopedia of Nationalism*, t. 1, San Diego, Academic Press 2001, s. 10.

³¹ Zob. np. D. Ost, *The Defect of Solidarity: Anger and Politics In Postcommunist Europe*, Cornell University Press 2005; zob. fragment tej książki: *Organizowanie gniewu w demokracji...*, s. 10.

lęk przed różnicą – obawa przed innością, reakcja na wieść, iż obok, w tym samym kraju, w tym samym mieście lub dzielnicy żyją także jacyś inni: inaczej myślący, prowadzący inny niż oni rodzaj życia. Polityka, która drażni ich takimi *ekstremalnymi doświadczeniami* staje się im niepotrzebna. Tym chętniej zajmują się więc sobą, własnymi sprawami. Odpowiada im kondycja narcystycznych, ponowoczesnych konsumentów, dla których wspólnota nie ma już żadnych konotacji miejsca, tradycji czy obyczaju. „Tak rozumiana – kojarzy się jedynie z małoduszną plotką, wścibstwem sąsiadów i zacofanymi konwencjami. Jej miejsce zaczyna zajmować, choćby deklaratywnie, ‘wspólnota zachodniego świata’”³². Oprócz nich, są jednak jeszcze i inne osoby, które czują się skrzywdzone i wykorzystane i których nie stać na taką ucieczkę w dostatnią prywatność: pozbawione środków do życia i perspektyw na przyszłość, decydują się na opuszczenie kraju w poszukiwaniu pracy i „normalności”.

Nasze rozumienie/wyjaśnianie rzeczywistości społeczno-politycznej, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, współkształtuje ją samą. Dotyczy to więc także funkcjonujących w dyskursie publicznym samoopisów społeczeństwa, czyli językowych sposobów racjonalizowania/legitymizowania jego zachowań politycznych, moralnych i gospodarczych. One także nie są wolne od *ustawiania* rzeczywistości. Konkurują ze sobą na rynku idei, gdzie bardziej są niebezpieczne jako ideały filozoficzne niż jako postulaty. Te pierwsze są bowiem konstrukcjami mentalnymi – doktrynami, zespołami twierdzeń, ocen i norm, które ustanawiają sens z mocą – mówiąc żargonem filozoficznym – *konstytutywną*, to znaczy, że mają tendencję do zdominowania języka publicznego, do osiągnięcia w nim wyłącznej pozycji do artykulacji prawdy o rzeczywistości. W rezultacie zafałszowują/zaczarowują tę ostatnią, ustalając, że (w naszym przypadku) jest ona zamieszкана przez coś takiego jak idealne, doskonałe społeczeństwo (to przykład ideologii nacjonalistycznych), lub – w innym wariantcie – przez absolutnie autonomiczne, wolne, niezależne od instytucji jednostki (ideologia neoliberalna). Opowieści o takich bytach są mniej niebezpieczne, gdy przybierają postać postulatów – socjologicznych, politologicznych czy pedagogicznych – spełniających funkcje *regulatywne*. Jako takie ustanawiają one sens, który podlega (zawsze tylko częściowej) weryfikacji, daje się przetłumaczyć (zawsze tylko częściowo) na języki innych rozwiązań, co oznacza, że daje się również w rezultacie zoperacjonalizować – przełożyć na konkretne działania. Ich ocenie i weryfikacji bardziej zdają się służyć kryteria estetyczne niż poznawcze, w tym sensie, że mamy tu do czynienia jednak mimo wszystko z pewną projekcją, kreacją nowego porządku świata, z *ustawianiem* go nie tyle w zgodzie z „prawdą” o nim, ile według mniej lub bardziej wiarygodnych lub lepszych od konkurencyjnych jego koncepcji.³³ O sprawiedliwości społecznej – przypomnijmy – zwy-

³² G. Majkowska, *op. cit.*, s. 43.

³³ Por. na temat kryteriów estetycznych w badaniach historycznych F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. E. Domańska i in., Kraków 2004, s. 194–198.

kliśmy mówić przecież w związkach syntaktycznych z takimi wyrażeniami, jak *poczucie, pragnienie, żądanie*, a nie *poznanie, analizowanie czy kalkulowanie*.

W ten oto sposób nadal rekonstruujemy – zamarkowaną w części drugiej – pragmatyczną definicję demokracji. Realizacją postulatów rządzi bowiem pojęcie prawdy rozumianej bardziej estetycznie/pragmatycznie niż teoretycznie, a więc niż tak, jak w dyskursie poznawczym czy normatywnym, gdzie prawdę traktuje się jako wartość absolutną, pisaną z wielkiej litery, często w debatach światopoglądowych utożsamianą z prawdą religijną. *Estetycznie/pragmatycznie rozumieć prawdę projektów społeczno-politycznych to znaczy możliwie nieidealistycznie, nieutopijne (jeśli już to, co najwyżej, umiarkowanie idealistycznie lub umiarkowanie utopijne), tak żeby widzieć wielość i różnorodność świata społecznego, umieć ją zaakceptować dla niej samej, zatroszczyć się (jeśli trzeba, także walczyć) o tych, którzy są w nim zdominowani przez silniejszych i głośniejszych; umieć znaleźć między jednymi i drugimi bardziej kompromis niż racjonalne porozumienie, co oznacza umieć czasem porzucić logikę skuteczności i prawdopodobieństwa i podjąć ryzyko związane z realizowanym projektem, zrezygnować dla jego wykonania z etyki ekwiwalencji (rządzącej się zasadą: coś za coś) na rzecz etyki daru i ofiary.*

DEMOKRACJA JAKO PRAKTYKA SPOŁECZNA

Na koniec pytanie o fenomen władzy w proponowanej przeze mnie pragmatyczno-estetycznej koncepcji demokracji. Pozostaje nam uporać się z (pozornym) paradoksem: jak można organizować życie społeczne i skutecznie nim rządzić w sytuacji, gdy trzeba jednocześnie unikać dominacji i wszelkich jej usprawiedliwień za pomocą doktryn zniewalających siłą swej racjonalności?

Równość polityczna, wolne media, prawa zrzeszania się, prawa obywatelskie dla mniejszości to wszystko konstytutywne dla nowoczesnej demokracji wartości, które w przypadku każdego z osobna demokratycznego kraju nabierają własnych treści, są inaczej zsocjalizowane, tzn. realizowane w ramach różnych ról społecznych, odgrywanych w rozmaitych układach instytucjonalnych, funkcjonujących na mocy prawa stanowionego, ale także i zwyczajowego. Innymi słowy, demokracja jest złożoną praktyką społeczną, której wartości realizowane są każdorazowo według innych wzorów, w ramach różnych procedur i instytucji powołanych dla ich przestrzegania. Dla dyskursu demokratycznego wynika stąd całkiem praktyczna uwaga: nikt nie ma wyłączności na prawdę o demokracji jako systemie politycznym, nikt nie może też zabierać głos jakoby w imieniu „normalnej demokracji”, jak to zwykli u nas czynić politycy, a czasem nawet i przedstawiciele świata nauki. To czysta retoryka. W rzeczywistości nie ma bowiem czegoś takiego. Wszelkie istniejące w świecie formy władzy demokratycznej kształtowały się w określonym czasie i kontekście kulturowym. To zaś oznacza, że, paradoksalnie, jako już zsocjalizowane są jednocześnie demokra-

tyczne i hierarchicznie ukształtowane. Są mianowicie kierowane przez ludzi, których dane społeczeństwo uważa za kompetentnych i właściwych. W tym sensie decyzje i priorytety władzy są zarazem decyzjami i priorytetami całego społeczeństwa. W praktyce demokratycznej zatem, nastawionej na ochronę wspólnego dobra, zawsze liczy się także autorytet – osób, miejsc lub instytucji. W rezultacie nie sposób precyzyjnie odróżnić w niej organizacji jednostek, które posiadają jednakowy status w ramach relacji zależności czy hierarchii od organizacji, które takiego statusu nie posiadają. *Dojrzała demokracja (tzw. poliarchia) polega na równoważeniu elementów hierarchicznych i egalitarnych lub inaczej mówiąc, republikańskich i liberalnych.* Zakłada się w niej, że należy wykorzystywać wszystkie zasoby (ludzkie i instytucjonalne: stowarzyszenia, organizacje społeczne, kościoły, samorządy itd.) na danym terenie, żeby zapewnić dynamikę i skuteczność całemu systemowi.

Na opisanie takiej sytuacji najlepszym pojęciem jest dziś metafora *sieci*, której znaczenie tutaj koryguję. Przyjęło się bowiem określać ją tylko negatywnie, jako opisującą relacje niehierarchiczne; ja natomiast twierdzę, że *de facto* odnosi się ona do relacji hybrydowych, tj. egalitarno-hierarchicznych. Sieć jest konstrukcją dynamiczną, domaga się sterowności; sprawować w niej władzę oznacza nie tyle rządzić, ile zarządzać.³⁴ Jeśli w jednym miejscu i czasie sieć jest sterowna, czyli między różnymi logikami myślenia i działania panuje tam (względna) harmonia, to nie znaczy jeszcze, że tak samo sterowna może być ona w innym miejscu i czasie. Wynika stąd całkiem praktyczny wniosek, zgodnie z którym interesujące nas organizacje/praktyki demokratyczne nie pozwalają się też mechanicznie przeflanconywać na teren obcy, podobnie zresztą jak to jest w przypadku samych tylko rozwiązań gospodarczych, szczególnie w wersji neoliberalnej. Jedno i drugie pociąga za sobą niewymierne skutki społeczne i psychologiczne, o których była już mowa.

Z rekonstruowanego tu pojęcia demokracji wynika przynajmniej jeszcze jedna jej właściwość, istotnie ją dookreślająca – jej charakter agonistyczny. Zsocjalizowanie jest rezultatem pewnego niekończącego się w rzeczy samej treningu, jaki społeczeństwo przeprowadza w związku z samorozumieniem siebie i ustalaniem własnej tożsamości. Polem ćwiczeń w tym zakresie jest obszar edukacji oraz sfera publiczna, gdzie dochodzi (powinno dochodzić) do poznawania własnej różnorodności, uznania jej, a w związku z tym uszanowania także odrębności ról społecznych oraz układów instytucjonalnych, w ramach których są one odgrywane.³⁵ Uznawanie i szanowanie siebie nawzajem jest możliwe tylko pod

³⁴ „Sterowność – jak wyjaśnia Staniszkis – nie zależy od siły poszczególnych osób (premiera, prezydenta), ale od jakości instytucji, od relacji między nimi (...), a wreszcie od jakości publicznego dyskursu. I od istnienia autorytetu państwa, który tworzy zaufanie, spaja sfragmentaryzowaną architekturę pajęczyn. A władza w tej nowej sytuacji to zdolność harmonizowania różnych logik i poziomów (w skali makro i mikro), to tworzenie warunków do systemowej samoregulacji (...), to podnoszenie zdolności adaptacyjnej obywateli (wiedza!), to w końcu skupianie, a nie rozpraszanie zasobów oraz żelazna zasada kompetencji i odpowiedzialności, a nie – luzactwa” (J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, s. 198).

³⁵ Por. M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, s. 149–150.

warunkiem istnienia systemów normatywnych, które chronią przed chaosem, wtrącaniem się wzajemnie w kompetencje i uprawnienia zarezerwowane dla poszczególnych ról społecznych oraz legitymizujących je instytucji, na przykład państwa i kościołów, polityki i gospodarki. Systemy te są jednak dynamiczne i otwarte na nowe zdefiniowania. Nie ma dlatego uniwersalnych odpowiedzi na pytania typu, czy państwo może ingerować w gospodarkę, czy też jest ona tylko domeną ekspertów, do której demokratycznie wybranym reprezentantom narodu wstęp wzbroniony? Czy istnieje możliwość „upolitycznienia” ekonomii, dowartościowania w decyzjach gospodarczych organów ustawodawczych i woli wyborców? Brak jednoznacznych, jedynie słusznych stanowisk w tych sprawach oznacza, że demokracja, o której tu mowa nie radzi sobie więc w praktyce bez nieustannej refleksji nad treścią i sensem umowy społecznej. Istnieje nie na mocy jednego aktu, deklaracji politycznej elit, która miałaby gwarantować trwanie, efektywność i stabilność systemu, lecz na podstawie praktyk inkluzyjnych, wciągających przy każdej poszczególniej sprawie spornej zainteresowanych w negocjowanie tego, jak jej rozwiązanie ma się do dobra ogółu. Negocjowanie nie oznacza deliberowania, podejmowane jest przez tych, którymi rządzą także namiętności, którym na sprawie naprawdę zależy i nie widzą możliwości zawiazania wobec niej kompromisu. Są zdolni poświęcić się dla niej, czasem – oddać nawet życie.

Niektórzy³⁶ mówią w tym przypadku o agonistycznej koncepcji wspólnoty; pojęcie agonizmu ma być rozumiane w opozycji tak do pojęcia konsensusu, jak i antagonizmu. Współzawodnictwo oznacza walkę między przeciwnikami, a nie wrogami, rozgrywa się więc zgodnie z jakimiś regułami, które zakładają pewne wzajemne uznanie się walczących stron. Jeśli jednak przyjmiemy (tak, jak to uczyniliśmy wcześniej) minimalną definicję dobra wspólnego – potraktujemy je pragmatycznie jako zarządzanie władzą tak, by unikać dominacji – to ryzyko destrukcji (wojny zamiast walki politycznej) jest równie minimalne, jak niebezpieczeństwo jednomyślności. Jednomyślność oznacza zwycięstwo tylko jednej interpretacji dobra wspólnego. W praktyce demokracji deliberacyjnej, czyli takiej, dla której modelem są pojęcia władzy i legitymizacji oparte na pewnych formach publicznego rozumu, na wierze w racjonalność wyborów i kolektywnych decyzji politycznych – bezstronnych, niezakłóconych, gwarantowanych przez instytucje liberalno-demokratyczne – jako racjonalny konsensus traktuje się na ogół jedną tylko interpretację, tę która zdobyła monopol, została najbardziej nagłośniona w sferze publicznej. Żeby uniknąć tej konsekwencji – zgodnie z logiką prezentowanego tu wywodu – nie trzeba jednak sztucznie ożywiać podziałów sceny

³⁶ Zob. np. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, [np.] s. 396; A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Bydgoszcz-Wrocław 2006, s. 158–159. Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach i in., Wrocław 2005, rozdz. 4. Na temat nietzscheańsko-arystokratycznej koncepcji politycznego agonu u Hannah Arendt zob. R. Wolin, *Heidegger's Children*, Princeton University Press 2001, s. 69.

politycznej na lewicę i prawicę³⁷. Ani na zaistnienie zła/niesprawiedliwości, ani na jego/jej zwalczanie żadna z tych orientacji politycznych nie ma bowiem monopolu. Jest tak oczywiście przy założeniu, że wszyscy podlegamy ontologiom praktyk, instytucji i dyskursów politycznych, nikt z nas nie potrafi też oderwać się od form życia i związanych z nim języków – reprezentacji modelujących rzeczywistość. Wszyscy mamy też równe szanse na ich obłaskawianie – ujawnianie i interpretowanie – siłą własnej wiedzy i ... charakterów. A zatem to, czy unikniemy, czy nie – z jednej strony – pułapek demokracji deliberacyjnej, zagrażającej istnieniu władzy oraz pluralizmowi postaw i wartości, z drugiej strony – pułapek polityki agonistycznej, stawiającej na silne (heroiczne, nieprzeciętne) jednostki, zagrażającej dlatego demokracji usunięciem z niej wartości altruizmu i solidarności, wszystkie te możliwe scenariusze wydarzeń są nie tylko w gestii decyzji poszczególnych polityków, lecz także ram kulturowych, w których oni funkcjonują. W tych ramach mieści się zarówno racjonalność formalna, jaką jest kultura sporu i rywalizacji, reguły rządzące rozumną dyskusją polityczną, jak i substancjalna – szacunek dla postaw aktywnego oporu wobec panoszącego się w świecie zła i niesprawiedliwości. Wzory jednych i drugich zachowań są elementami kultury, na którą stać jedynie społeczności pozbawione kompleksów, twórcze i nie-naśladowcze.

Spór, który rodzi się z woli oparcia się złu w jego źródłowej postaci, jaką jest ludzkie (psychiczne i fizyczne) cierpienie jest napędem demokracji agonistycznej. Bez wysiłku zainteresowanych i oporu, jaki stwarza im „materia” społeczna w postaci utrwalających nierówności skostniałych/kostniejących instytucji, interesów grupowych, przesądów itd. nie da się zrealizować wartości wolności i równości w ich różnorodnych (jak my sami) znaczeniach i wymiarach. Jej obywatele zakładają, że zło na świecie jest i będzie, i wszędzie trzeba próbować mu zaradzić. *Polityka demokratyczna na tym imperatywie się opiera: nie ogranicza się tylko do prawa wyborczego, jest społeczną praktyką – modus vivendi – nieustannego rozwiązywania lub łagodzenia antagonizmów, skutków i przyczyn niesprawiedliwości; praktyką inkluzyjną, włączającą tych wszystkich, którzy niesprawiedliwości doznają; praktyką nonkonformizmu organizowaną wokół doświadczenia wskaźników wolnościowych.*

UWAGI KOŃCOWE

Analiza pragmatycznej definicji demokracji wykazała, że składają się na nią następujące trzy elementy: 1) wiąże się z koncepcją symbolicznie konstruowanych tożsamości politycznych, jest dlatego praktyką społeczną, procesem uwarunkowanym kulturowo; 2) prymarnym kryterium pragmatycznego konstruowa-

³⁷ Nie zgadzam się więc w tym względzie z Chantal Mouffe. Zob. i por. *Dlaczego populizm wygrywa*, rozmowa S. Sierakowskiego z Ch. Mouffe, „Dziennik”, Magazyn „Europa”, nr 145/2007-01-13, s. 2.

nia świata społecznego jest doświadczenie obecnego w nim zła (niesprawiedliwości, o której mówią tzw. wskaźniki wolnościowe) i niezgoda na nie – nastawienie na jego zniesienie lub zminimalizowanie; 3) minimalne rozumienie dobra wspólnego łączy pragmatyzm z podejściem estetycznym, chodzi w nim bowiem o takie zarządzanie relacjami władzy, które uznaje, że wartości wolności i równości w świecie społecznym wzajemnie się uzupełniają, nie chodzi więc o to, żeby którąś z nich absolutyzować, raczej o to, żeby je równoważyć, co oznacza w praktyce ograniczać dominację, zachować wielość i różnorodność, nie dopuścić do skolonizowania (także w sferze publicznej) słabszych przez silniejszych, szukać między nimi bardziej kompromisu niż racjonalnego porozumienia.

Problem demokracji w zaproponowanym tu ujęciu polega na połączeniu różnicy i tożsamości, tj. *tego, co uniwersalne z tym, co partykularne*, mówiąc zaś bardziej precyzyjnie brzmi on tak: *jak uszanować tradycję i zarazem być pragmatykiem*, czyli nie rezygnując z wielkich wartości/narracji – wolności, równości, sprawiedliwości itd. – dążyć jeśli nie do eliminacji, to przynajmniej do łagodzenia konkretnych cierpień i niesprawiedliwości społecznych. Moralność takiego projektu oraz zbudowanych według niego urządzeń społecznych opiera się jednak bardziej na kryteriach estetycznych niż poznawczych. Bardziej zawiera dlatego doświadczeniu niż intelektualnemu rozpoznaniu rzeczywistości, zbudowanej z siatki logicznie ułożonych pojęć.

Rzecz w tym, że demokracja trafiła do polskiego dyskursu politycznego z dnia na dzień pod postacią takiej właśnie siatki ideałów – doktryn ustanawiających sens nowej rzeczywistości. Ich formalna racjonalność nabierała społecznych i instytucjonalnych kształtów na Zachodzie (w różnych jego częściach w rozmaity sposób) na przestrzeni mniej więcej ostatnich trzech stuleci. Z tego powodu liberalna demokracja jest konstrukcją trudną do zastosowania na obcym gruncie, zwłaszcza jeśli celem ma być powodzenie takiej operacji dla całego systemu, a nie tylko dla niektórych jego elementów. Sukces transformacji jest więc możliwy tylko przy zaangażowaniu – i stosownym modyfikowaniu – wszelkich atutów, jakimi dana społeczność już dysponuje: tradycyjnych instytucji i organizacji życia społecznego i gospodarczego. Polska droga do demokracji nie miała takiego przebiegu. Wolności zapisane w ideach liberalnych, ekonomicznych i obywatelskich stały się dla elit – kreatorów nowego państwa – bardziej atrakcyjne i użyteczne aniżeli bliskie solidarnościowej tradycji demokratyczne hasła/postulaty uczestnictwa, równości i dobra wspólnego. To radykalne zachwianie proporcji między elementami liberalnymi i republikańskimi stało się i nadal jest głównym powodem słabości i kryzysu naszej demokracji.