

Barbara Markowska

Epistemologiczne źródła kryzysu demokracji liberalnej – dwa argumenty

*Jeśli chcemy, by wszystko pozostało tak,
jak jest, wszystko się musi zmienić.*

Giuseppe Thomasi di Lampedusa, *Lampart*

Wprowadzenie

Zacznijmy od krótkiej konstatacji: stoimy wobec kryzysu myślenia politycznego. Kryzys ten, w swoim najbardziej powierzchownym przejawie, był związany z pewnym konkretnym momentem historycznym. Koniec zimnej wojny i ogłoszony w związku z tym koniec historii zaowocowały koniecznością wynalezienia nowego języka do opisu rzeczywistości społeczno-politycznej¹. Po upadku komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej przez długi

Barbara Markowska (ORCID 0000-0002-9824-0453) – filozofka, socjolożka, doktor, adiunkt w Instytucie Socjologii Collegium Civitas. Zastępczyni redaktora naczelnego rocznika „Zoon Politikon”.

¹ „Koniec historii będzie bardzo smutną epoką. Walka o uznanie, gotowość ryzykowania życia w imię całkiem abstrakcyjnych celów, powszechna wojna ideologiczna, która wymagała śmiałości, odwagi, wyobraźni i idealizmu – wszystko to ustąpi miejsca kalkulacji ekonomicznej, nieustannemu rozwiązywaniu problemów technicznych, zainteresowaniu środowiskiem i zaspokajaniu wyszukanych potrzeb konsumpcyjnych”. F. Fukuyama, *Koniec historii*, w: I. Lasota (red.), *Czy koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, Wydawnictwo PoMOST, Warszawa 1991, s. 34.

czas głoszono dominację orientacji postpolitycznej, co oznaczało wszechobecność języka zglobalizowanego neoliberalizmu. Doktryna ta świetnie się wpisała w zaistniały kontekst polityczny transformacji ustrojowej zwłaszcza ze względu na jeden niepodważalny dogmat: wiarę w wolny, samoregulujący się rynek, ukrywający swoją zależność od racji politycznych². Autonomia rynku i dominacja kalkulacji ekonomicznej oznaczała podporządkowanie działań rozumowi instrumentalnemu, a nie rozumowi politycznemu. Wprawdzie działanie racjonalne w obu przypadkach oznacza nastawienie na zysk i odpowiednią kalkulację kosztów, jednak zysk może być pojmowany na różne sposoby.

Przez chwilę świat zachodni miał nadzieję, że na ziemi zapanuje „wieczny” pokój w postaci wielkiego supermarketu. Konstrukcja architektoniczna świata konsumpcji wydawała się stabilna dzięki matematycznym formułom nowych narzędzi finansowych, pozwalających inwestować i generować wielkie zyski, odsuwając ryzyko niespłacalności w nieskończoność. Nie zauważono, że demokracja liberalna zakładająca liberalizm gospodarczy sprzyja rozwojowi kapitalizmu oraz intensyfikuje proces utowarowienia ziemi, pracy i pieniędzy.

Zdaniem Karla Polanyiego przyczyną powstania nowej ekonomii i – co za tym idzie – nowego typu społeczeństwa było coś, co autor *Wielkiej transformacji* nazwał traumą rynkową: wykształcenie się rynku jako samoregulującego się systemu. „Kluczowym momentem było utowarowienie pracy i ziemi: zaczęto traktować je, jak gdyby były przeznaczone na sprzedaż. Faktycznie nie były one, rzecz jasna, towarami, jako że ani nie zostały wyprodukowane (jak w przypadku ziemi), ani też (jak praca) nie były przeznaczone na sprzedaż. Do tej pory nie wymyślono bardziej efektywnej fikcji”³ –

² Na temat komercjalizacji obywatelstwa i dominacji wielkich korporacji zob. C. Crouch, *Post-Democracy*, Polity Press, Cambridge 2004. Na temat końca polityki i tego, co polityczne por. analizę Chantal Mouffe, *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

³ K. Polanyi, *Anachronizm mentalności rynkowej. Cywilizacja musi odnaleźć nowy wzór myślenia*, tłum. E. Urwanowicz-Rojecka, „Kronos” 2016, nr 4, s. 7.

pisze Polanyi. Co więcej, dzięki tej fikcji nasz obraz świata staje się spójny (wszystko może być towarem i ma wartość ekonomiczną), a sam rynek i jego prawa można utożsamić z rzeczywistością *in spe*. Wiemy już od czasów Marksa, że kapitalizm nie może funkcjonować bez tych fikcyjnych konstrukcji, ale funkcjonując w ten sposób, może wyrządzić wielkie szkody i zamiast do powszechnego dobrobytu, doprowadzić do powszechnej katastrofy⁴. O sile fikcji może świadczyć fakt, że tuż przed kryzysem ekonomicznym w 2008 roku uznano, że nowy kapitalizm finansowy zapewni demokratyzację świata finansowego oraz „ukształtowanie porządku, który jest w stanie – wyposażony w dokładne modele teoretyczne, zoptymalizowane produkty finansowe i technologie cyfrowe – dojść do społecznej równości lepiej niż utopijne socjalizmy wieku XIX”⁵. W tym kontekście pisano również o nowej kulturze równości – równości, której nie była w stanie zapewnić tradycyjna gra polityczna, ale którą zapewni o wiele bardziej stabilna i przejrzysta w regułach podejmowania decyzji tak zwana demokracja akcjonariuszy (*democracy of shareholders*)⁶. Po kryzysie i załamaniu się naiwnej wiary w rozum ekonomiczny oparty na dogmacie ponad- i pozapolitycznej racjonalności rynku, powrót do „gorącej” polityki okazał się pilną koniecznością, a kwestia kryzysu demokracji znalazła się w centrum opinii publicznej.

Niewątpliwie, w pojęciu demokracji liberalnej splecione są w sposób nie do końca przejrzysty dwa wymiary: prawno-poli-

⁴ Por. D. Harvey, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, tłum. J.P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2010; Ch. Harman, *Kapitalizm Zombie. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2011; N. Klein, *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2016.

⁵ J. Vogl, *Widmo kapitału*, tłum. K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 103. Taki wniosek wynika z założenia, które przyświeca nowemu powojennemu liberalizmowi w XX wieku, a mianowicie, że wszystkim działaniom czy wydarzeniom w życiu człowieka można (i należy) przypisać wartość rynkową. „W idealnie konkurencyjnym świecie nie potrzeba znać niczego więcej poza cenami poszczególnych rzeczy – zróżnicowany, a zarazem molekularny rynek może ubezpieczyć jakąkolwiek możliwą przyszłość dzięki *securities*, opcjom i derywatom, i zagwarantować ponownie swoistą ziemską opatrność”. *Ibidem*.

⁶ R. Dore, *Financialization of the Global Economy*, „Industrial and Corporate Change” 2008, t. 17, nr 6, s. 1108.

tyczny i ekonomiczno-administracyjny. Widać to we współczesnym pojęciu demokracji liberalnej: przymiotnik „liberalna” oznacza tu z jednej strony wolność w sensie politycznym, z drugiej – wolność w sensie ekonomicznym. Są to dwie różne wolności, chociaż wydawało się z początku, że w sposób oczywisty wspierające się wzajemnie w stawianiu oporu państwu jako instytucji narzucającej reguły gry. Dlatego też jeśli przyjmiemy, że za terminem „demokracja liberalna” kryje się sprzęgnięcie rozumu politycznego i ekonomicznego, to odnajdziemy źródło jej wewnętrzznego napięcia oraz niespójności: dwie różne racjonalności i logiki działania, które pozornie można opisać jako jedno i to samo „dążenie do dobra”. Różnica między nimi, z tej perspektywy, jest zamazana i trudno uchwytna. Powoduje jednak napięcie, które uniemożliwia demokracji liberalnej ustabilizowanie się w ostatecznym kształcie.

Każdy kryzys ekonomiczny może ujawnić (i zazwyczaj ujawnia) niestabilność tego systemu, który moc legitymizacyjną czerpie z decyzji o nieingerowaniu w sferę ekonomiczną (traktowaną jako sfera decyzji prywatnych), mimo że na poziomie instytucjonalnym całkowicie odpowiada za jej kształt i funkcjonowanie. Od czasu ostatniego globalnego załamania (w 2008 roku) jesteśmy świadkami punktu zwrotnego w relacjach między polityką a polem ekonomii⁷. Pojawiło się wiele analiz łączących proces rozwoju kapitalizmu finansowego z erozją systemu demokratycznego oraz wzrostem nierówności społecznych i ekonomicznych⁸. Coraz częściej pada pytanie o przyszłość zachodniego świata. Jeśli równość – politycznie wywalczona i zagwarantowana – okazuje się permanentną fikcją wobec nierówności o charakterze ekonomicznym, to coraz trudniejsze okazuje się podtrzymanie wiary w „ducha” demokracji.

⁷ Dobrze podsumowuje to książka Adama Tooze'a, *Crashed. How a Decade of Financial Crises Changed the World*, Viking, New York 2018.

⁸ Zob. Th. Piketty, *Ekonomia nierówności*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015; D. Harvey, *Przestrzenie globalnego kapitalizmu. W stronę teorii rozwoju nierównego geograficznie*, tłum. J.P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016.

Kryzys demokracji liberalnej

*Demokracja w dalszym ciągu ma wrogów;
lecz dziś unika się jej najlepiej pod jej
własnym mianem i za jej pomocą.*

Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*

W niniejszym artykule zastanawiam się nad głębszymi, bardziej filozoficznymi przyczynami owego kłopotu z liberalną demokracją. Rezygnuję tym samym z rozważań politologicznych, jak usprawnić demokratyczne instytucje czy też co zrobić, by uniknąć kryzysu wynikającego z zawiedzionych nadziei wobec „niespełnionej obietnicy” demokracji⁹. Zamiast tego proponuję, aby przyjrzeć się filozoficznej czy też pojęciowej strukturze owego kryzysu zakładając, że właśnie dzięki temu istnieje większa szansa uchwycenia jej istoty. Interesuje mnie przede wszystkim pokazanie, jakie założenia epistemologiczne kryje w sobie idea demokracji oraz do jakiego obrazu świata się odnosi.

Zajmijmy się najpierw statusem samego kryzysu. Dyskusje na temat kryzysu demokracji zaczęły się w latach siedemdziesiątych XX wieku i można je ogólnie podzielić na dwa etapy. Po pierwsze, dyskutuje się nad tym, czy kryzys jest, czy też go nie ma – odpowiedź zależy od perspektywy, którą się przyjmuje. Przywołując najnowsze dane, można stwierdzić, że im perspektywa jest bardziej globalna, tym stan demokracji lepszy¹⁰; im bardziej schodzimy na poziom mikro lub koncentrujemy się na długofalowych procesach

⁹ U. Marti, *Niedotrzymana obietnica demokracji*, przeł. K. Kuszyk, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2010.

¹⁰ Raport opublikowany w 2017 roku przez Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA) zaprzecza powszechnie powielanej tezie o globalnym kryzysie demokracji. Autorzy zbadali 155 państw pod kątem pięciu głównych cech tego ustroju: zasady rządów przedstawicielskich, gwarancji przestrzegania podstawowych praw człowieka i obywatela, jakości mechanizmów kontroli nad władzami państwowymi, poziomu obywatelskiego zaangażowania oraz neutralności administracji. W przeprowadzonej analizie badacze z IDEA wskazują, że większość czynników, które składają się na całokształt demokratycznego państwa, w przeważającej liczbie państw poprawiła się w ciągu ostatnich czterdziestu lat. Por. *The Global State of Democracy. Exploring Democracy's Resilience*, <https://www.idea.int/gsd/> (dostęp: grudzień 2018).

dotyczących poszczególnych państw, to sprawa wygląda coraz gorzej, a czasami wręcz tragicznie. Po drugie – przyjmując, że z jakimś kryzysem mamy jednak do czynienia, możemy dyskutować, na czym on polega oraz z czego wynika. Znamienne, że pierwsze symptomy kryzysu nie pojawiły się w polu retoryki politycznej, ale w żargonie nauk społecznych, które pierwsze opisały napięcia i frustracje związane nie tylko z narodzinami tak zwanych młodych, niestabilnych demokracji, ale przede wszystkim interpretowały kategorię kryzysu jako moment w rozwoju demokracji dojrzałych¹¹.

Można przyjąć jeszcze inną, przewrotną tezę, że kłopoty z demokracją wynikają z jej niespodziewanego globalnego sukcesu. Kryzys demokracji oznaczałby w tym wypadku nie tyle zapaść w funkcjonowaniu państw demokratycznych, ile reakcje na trzecią falę demokratyzacji oraz jej masowe rozprzestrzenianie się w świecie, a raczej w zasadniczo różnych, często postkolonialnych, światach. Dlatego można się pokusić o sformułowanie tezy, że nie chodzi o kryzys samej demokracji (jako ustroju/procedur/institucji), ale o kryzys narracji na jej temat¹², wymuszony gwałtowną zmianą perspektywy. Innymi słowy, niemożność wytworzenia jednej spójnej narracji na temat istoty demokracji powoduje realne kłopoty z jej funkcjonowaniem. Dotyczy to zarówno sytuacji wyboru właściwego modelu demokracji, jak i procesu legitymizacji w jej ramach uniwersalnych roszczeń funkcjonujących w różnych środowiskach kulturowych.

Takie rozumowanie doprowadza nas do następującego wniosku: kryzys demokracji jest przede wszystkim kryzysem pewnego języka, nieadekwatnością pewnego sposobu opisywania świa-

¹¹ Zachodnia demokracja umiera powoli, demokracja się zużywa, a wręcz degeneruje się na naszych oczach – twierdzą Steven Levitsky i Daniel Ziblatt. Autorzy wydanej ostatnio książki dochodzą do wniosku, że żaden demokratyczny ustrój, nawet najlepiej zaprojektowany, nie jest w stanie przetrwać, jeśli elity i społeczeństwo porzucą dwie podstawowe zasady: wzajemnej tolerancji oraz instytucjonalnej wstrzeźliwości. Por. S. Levitsky, D. Ziblatt, *How Democracies Die*, Crown, New York 2018.

¹² Stwierdzenie to zawdzięczam dyskusjom z dr Xymeną Bukowską w ramach jej seminarium poświęconego demokracji jako formie życia, prowadzonego w Collegium Civitas w roku akademickim 2015/2016.

ta. W przypadku demokracji widać wyraźnie, że nie należy jej hipostazować, ponieważ nie oznacza ona żadnego konkretnego, osiągalnego *status quo*, ale raczej wielowymiarowy i nieskończony proces. Już Alexis de Tocqueville, przyglądając się niezwyklej sile amerykańskiej demokracji stwierdził, że jest ona sprawą przede wszystkim kultury i obyczajów wychowujących obywateli w duchu demokratycznym¹³. Podkreślał też, że nie można tutaj myśleć o drodze na skróty. Kwestia czasu – w jego aspekcie zarówno ilościowym, jak i jakościowym – poświęconego na wykształcanie się demokratycznego świata staje się kluczowa. Czas jest potrzebny do wychowania ludzi w duchu równości, przyzwyczajania się do wolności (by zbytnio nie oszołomiła), do umiarkowanego i odpowiedzialnego korzystania z wolności słowa itd. Czas jest jednak bronią obosieczną: rozwijając pewne cechy świata demokratycznego, doprowadza jednocześnie do ich degeneracji¹⁴. Dlatego demokracja jest ustrojem, który musi się „odmładzać”. Co więcej – nie jest stanem, ale raczej procesem permanentnej zmiany, co tak bardzo niepokoiło Platona. Dlatego też mamy trudności w uchwyceniu i zdefiniowaniu jej istoty, ustaleniu realnych granic samego pojęcia oraz określeniu jego pozytywnego znaczenia.

Patrząc z wąskiej, technicznej perspektywy, termin „demokracja” oznacza ściśle określony ustrój polityczny oparty na podziale władzy, procedurach i instytucjach. Używając jednak tego terminu w praktyce, jako szerszego pojęcia, nie sposób pominąć odniesienia do formy nowoczesnego społeczeństwa, różniącego się zasadniczo od społeczeństwa feudalnego czy też autorytarnego. W różnych kontekstach historycznych demokracja oznacza pewien układ sił, a raczej potencjał do różnicowania się układu sił, potencjał wytwarzania zmiany i ruchu dekonstruującego strukturę społeczną. Jak pisze Małgorzata Kowalska: „demokracja sprzyja egalitaryzacji i społecznej ruchliwości. Można wręcz powiedzieć, że nie jest ni-

¹³ Por. A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. S. Amsterdamski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1996, t. 1.

¹⁴ Por. E. Atanassow, R. Boyd (red.), *Tocqueville and the Frontiers of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

czym innym niż związkiem tych dwóch procesów. W tym sensie stanowi dekonstrukcję stabilnej struktury społecznej, zakładającej określoną hierarchię lub określony system dystrybucji podstawowych dóbr. Jest tym, co kwestionuje i rozsądza każdy taki system, tym, co wymusza jego ciągłą restrukturyzację. Pod warunkiem, ma się rozumieć, że jest demokracją rzeczywistą, a nie fasadową¹⁵. Podkreślmy: aby demokracja nie była fasadowa oraz rodziła ów „rewolucyjny zamęt”, z którego wszystko może powstać, a nic nie jest przesądzone na zawsze, potrzebujemy umiejętności myślenia politycznego. Stawiam tezę, że pragmatyczne myślenie o bieżącej polityce nie jest wystarczające do tego, aby demokracja stała się – jak pisze Kowalska – rzeczywista. Co to oznacza?

Z jednej strony w „postpolitycznym”, nowoczesnym zbiurokratyzowanym świecie demokracja oznacza procedury, a więc techniki rządzenia/administrowania światem ludzkim. A jednak, jako pojęcie normatywne, zawsze oznacza też pewną ideę regulatywną, pewną regułę urzędowania świata oraz wizję życia w świecie dobrze (u)rządzonym. Problem polega na wieloznaczności owego sformułowania: czy świat dobrze (u)rządzony jest światem dobrym? Stąd paradoks demokracji, na który zwracają uwagę współcześni komentatorzy¹⁶: bycia normatywną matrycą rządzenia (ideałem) i – jednocześnie – jedną z możliwych form rządów (faktem). Inaczej rzecz ujmując, możemy stwierdzić, że demokracja oznacza zarówno cel naszego działania, jak i jedyny możliwy środek gwarantujący osiągnięcie owego celu. Aby żyć w świecie demokratycznym, trzeba żyć i funkcjonować na sposób demokratyczny. Dlatego wszelkie dyskusje na temat granic demokracji, jej form oraz jej najróżniejszych modyfikacji wychodzą z punktu widzenia, że nasz zasadniczy problem z demokracją polega na tym, iż mamy jej zawsze z a m a ł o. Ta konstatacja utrudnia realizację projektu

¹⁵ M. Kowalska, *Demokracja jako dekonstrukcja struktur społecznych*, w: P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.), *Kulturowe aspekty struktury społecznej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010, s. 105.

¹⁶ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2005.

demokratycznego. Okazuje się, że kryzys nie jest dla demokracji czymś kontyngentnym (pochodzącym z zewnątrz, przypadkowym i niewygodnym stanem), ale raczej czymś, co jest immanentnie wpisane w sposób jej funkcjonowania. Precyzyjnie rzecz ujmując, owo splecenie dwóch wymiarów (normatywnego i faktycznego) jest niewyczerpanym źródłem kryzysu demokracji oraz wymaga od nas ciągłego wysiłku dookreślania, definiowania i kontekstualizacji. Dzięki temu, że odwołuje się do wielu krzyżujących się wartości (w tym przede wszystkim do równości i wolności oraz dobrostanu), które, jeśli mają być realizowane równocześnie – jak to zakłada ideał demokratyczny – okazują się wartościami nie do pogodzenia. Niewyczerpany paradoks demokracji stanowi obietnica dobrego życia w obu znaczeniach tego słowa, gdzie dobro, pojmowane jako wartość, ma charakter zarówno ekonomiczny, jak i moralny¹⁷.

Jak już wspomniałam, celem artykułu jest nie tylko filozoficzna interpretacja kryzysu demokracji liberalnej, ale także wskazanie dwóch szeroko diskutowanych trudności epistemologicznych związanych z samym pojęciem demokracji. Przez „epistemologiczne” rozumiem założenia, które towarzyszą naszemu opisywaniu świata, a dotyczą, po pierwsze, natury pojęć i języka w relacji do świata, po drugie – natury samego świata.

Dlatego też w tytule artykułu wspominam o dwóch argumentach, które pragnę przedstawić. Pierwszy z nich dotyczy intensywności pojęcia demokracji (kwestii mocy obowiązywania czy inaczej: suwerenności), drugi ma charakter ekstensywny i dotyczy zakresu tego pojęcia. Inaczej rzecz ujmując, pierwszy argument pochodzi z krytyki immanentnej przeprowadzonej z punktu widzenia samego pojęcia i jego autoreferencyjności, drugi – z perspektywy krytyki zewnętrznej: dotykając problemu „granic” demokracji, wskazuje na możliwość nowego spojrzenia na istotę działania politycznego i procesu demokratyzacji.

¹⁷ Por. B. Markowska, *Zwierzczeńkobywatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela*, „Zoon Politikon” 2010, nr 1, s. 124 i nast. Dostępne na: https://www.researchgate.net/publication/263062491_Zwierzczeńkobywatel_O_biopolitycznych_zalozeniach_praw_czlowieka_i_obywatela (dostęp: grudzień 2018).

Krytyka pojęcia – perspektywa wewnętrzna

Rekonstruując pierwszy argument, należy się zastanowić nad skomplikowaną genealogią tego pojęcia. Współcześnie mamy świadomość, że w nie tyle w historycznym, ile właśnie w genealogicznym ujęciu pojęcie demo(s)kracji zawiera w sobie napięcie związane z nierozstrzygalną kwestią suwerenności. Wiedząc, że są to rządy *demosu*, mamy prawo zapytać o to, kto/co tak naprawdę jest suwerenem w tym systemie? Kto rządzi, w imię czego i dla kogo? Lud reprezentujący idealną całość czy też lud będący konkretną zbiorowością, populacją?

Odwołuję się tutaj do koncepcji Giorgio Agambena, który analizował podmiotowość Ludu jako nowego ciała politycznego, od czasów Rewolucji Francuskiej zakorzenionego w ciele biologicznym masy ludzkiej¹⁸. Jak podsumował w książce poświęconej obozom zagłady: „wraz z narodzinami biowładzy każdy lud ulega podwojeniu w postaci populacji, każdy lud demokratyczny jest zarazem demograficzny”¹⁹. W tym ostatnim znaczeniu lud, będący masą anonimowych jednostek, zawsze oznaczał zbiór nędzarzy i nieszczęśników wykluczonych z porządku politycznego.

Mimo że wszyscy należą do Ludu, nie wszyscy są ludem. W owym paradoksalnym stwierdzeniu ujawnia się napięcie, którego wagę pokazała nam historia. Oto reprezentanci Ludu, dążąc do jego pełnej politycznej emancypacji i wolności, ulegają żądaniom ludu dążącego przede wszystkim do zniesienia owej nędzy i wykluczenia, które pozostają jego niezbywalnym atrybutem. Nędzarze są zawsze większością, jak zauważył Arystoteles. Dlatego też władza *demosu* nigdy nie będzie w stanie realizować postulatu dobrego życia, wolnego od konieczności życiowych, ponieważ ponad wolność lud przedkłada dobrobyt, wydobyć się z nędzy i samo przetrwanie (dzisiaj do-

¹⁸ G. Agamben, *Czym jest Lud?*, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

¹⁹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz?* *Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 85.

dalibyśmy jeszcze jedną wartość: bezpieczeństwo). Oznacza to, że prędzej czy później, jak to było w trakcie Rewolucji Francuskiej, jego rządy doprowadzą do degeneracji projektu demokracji²⁰.

Jeśli chodzi o kwestię prawno-polityczną statusu suwerenności, na wewnętrzne rozszczepienie pojęcia demokracji wskazuje Agamben w krótkim tekście poświęconym dwuznaczności, która pojawia się już u Arystotelesa. Współcześnie termin ten – niosąc w sobie wszystkie naleciałości i nieporozumienia nawarstwione wokół ponadtysiącletniej lektury *Polityki* – odsyła nas „zarówno do określonej formy legitymizacji władzy, jak i do sposobu jej sprawowania”²¹. Słowo „demokracja” u Arystotelesa oznacza, z jednej strony, sam system doskonałych praw, czyli konstytucję (*politeja*) oraz rząd (*politeuma*), jedną z możliwych form ustrojowych. W słynnym fragmencie *Polityki* w tłumaczeniu Agambena czytamy: „Zważywszy, że *politeja* i *politeuma* oznaczają to samo, a *politeuma* jest władzą najwyższą (*kyrion*) w państwach, władza najwyższa musi być albo w rękach jednostki, albo kilku osób, albo wielu [...]”²². Mamy tutaj dwa terminy, które Arystoteles wyraźnie utożsamia, chociaż jednocześnie jest świadom różnicy pojęciowej: *politeja* oznacza działanie polityczne polegające na takim zestrajaniu ze sobą elementów, aby tworzyły określoną całość, *politeuma* natomiast oznacza ową całość (rzecz polityczną), która wynika z tego wcześniejszego działania.

Komentarz Agambena jest następujący: „Używając bardziej nowoczesnej terminologii – co jest może lekkim nadużyciem – należałoby powiedzieć, że władza konstytucyjna i władza ukonstytuowana wiążą się w formę władzy zwierzchniej/suwerennej (*kyrion*),

²⁰ Powyższy fragment opiera się na wywodzie zamieszczonym w: B. Markowska, *Zwierzczykobywatel?...*, s. 124–125. Por. też H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, P. Nowak, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 71.

²¹ G. Agamben, *Pojęcie demokracji – uwagi wstępne*, w: *Co dalej z demokracją? Agamben, Badiou, Bensaïd, Brown, Nancy, Rancière, Ross, Žižek*, tłum. M. Kowalska, Książka i Wiedza, Warszawa 2012, s. 9.

²² G. Agamben, Arystoteles, *Polityka*, 1279a, 25 i nast. W tłumaczeniu Ludwika Mariana Piotrowicza: „Ustrój i rząd oznaczają właściwie to samo”. Por. Arystoteles, *Polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

która pojawia się jako element łączący dwa rozdzielne aspekty polityki²³. *Politeja* jest jednym z członów opozycji i jednocześnie tym, co zespala oba te człony w jedno: stąd problem z „pustym miejscem” demokracji, ponieważ jej istota ciągle pozostaje nieuchwytna jako jedna z możliwych form rządzenia, ale także w jakiś sposób oddaje sens rządzenia w ogóle.

Dobrze to widać u Rousseau w formule woli powszechnej, która w swojej ogólności zawiera możliwą realizację każdej partykularności – jeśli wszyscy rządzą wszystkimi, to każdy rządzi sobą (i przez to też wszystkimi). Wobec tradycji pomijania owego utożsamienia ze sobą tych dwóch poziomów (czyli traktowania rządu tylko i wyłącznie jako władzy wykonawczej, wtórnej wobec idealnego uprawomocnienia) można postawić pytanie, w jaki sposób rząd demokratyczny łączy się z wolą ludu, którą reprezentuje. Dlatego największą tajemnicą dla Agambena jest siła i moc legitymizacyjna władzy wykonawczej (takiej jak na przykład policja), zwłaszcza wtedy, gdy zwraca się ona przeciw „narodowi” jako swojemu suwerenowi.

Powtórzmy, podążając za myślą Agambena: tradycja myśli politycznej rozwijała się, zacierając owo niebezpieczne utożsamienie, czyli „podwójność maszyny rządzącej”, która powstaje i uruchamia się z połączenia władzy zwierzchniej i wykonawczej. Pozostaje jednak pytanie: „na jakiej podstawie zwierzchnik (*kyrion*) może być gwarantem ich prawomocnego związku? Czy nie jest on tylko fikcją przysłaniającą fakt, że wewnątrz całej tej maszyny jest puste, że nie istnieje żadne możliwe połączenie między tymi dwoma elementami, między dwiema racjonalnościami? I że chodzi właśnie o to, by z tego braku połączenia mogło się wyłonić to, co nie daje się rządzić (*l'ingouvernable*), będące zarówno źródłem wszelkiej polityki, jak i odpływem, przez który ona wycieka?”²⁴. Trzymając się tej hydraulicznej metaforyki, Agamben ma na myśli rzecz, która tylko pozornie wydaje się oczywista: demokracja jako system musi pozostawać nieszczelna, jednocześnie otwarta na zmianę, jak

²³ G. Agamben, *Pojęcie demokracji...*, s. 12.

²⁴ *Ibidem*, s. 13.

i utrzymująca wewnętrznie kruchą równowagę. Inaczej przemieni się w swoje przeciwieństwo: zamknięty obieg autorytarnego rządu. Wynika z tego, że potencjalne źródło kryzysu demokracji – auto-referencyjność i brak zewnętrznego ugruntowania – jest jednocześnie źródłem jej żywotności.

Na koniec przypomnijmy propozycję dekonstrukcji pojęcia demokracji dokonaną przez Claude Leforta i Ernesto Laclau. Jak pisze Lefort, w demokracji *de facto* nikt nie ma władzy, żaden element nie pozostaje suwerenny. Gwarancją suwerenności pozostaje sama struktura władzy, oznaczająca „puste miejsce”, którego nikt ani nic nie może tak naprawdę do końca i na stałe zająć²⁵. Można oczywiście pójść krok dalej i stwierdzić, że słowo „demokracja” jest pustym znaczącym (w rozumieniu Laclau) i tylko dzięki temu może generować akty radykalnej demokratyzacji. „Puste znaczące może w konsekwencji pojawić się jedynie wtedy, gdy w znaczeniu jako takim zawiera się strukturalna niemożliwość i tylko wtedy, jeśli niemożliwość ta może oznaczać samą siebie jako zerwanie (zniesienie, zniekształcenie) struktury znaku. Znaczy to, że granice znaczenia mogą dawać o sobie znać jako niemożliwość urzeczywistnienia tego, co znajduje się w ich obrębie – jeśli granice te dawałyby się oznaczyć bezpośrednio, byłyby dla znaczenia czymś wewnętrznym i [...] w ogóle nie byłyby granicami”²⁶. Jeśli intuicja Laclau jest słuszna, demokracja jest projektem strukturalnie pękniętym, niemożliwym do urzeczywistnienia, a nie niedokończonym w sensie negatywnym, jakiegoś źródłowego braku. Strukturalne pęknięcie oznacza, że każda próba urzeczywistnienia demokracji z definicji przeradza się w swoje własne przeciwieństwo lub – wyrażając to językiem Hegla – znosi swoją własną możliwość. Dlatego demokracja jest projektem radykalnym: niemożność osiągnięcia spełnienia ma w tym przypadku charakter produktywny, wynika z jej zdolności do rodzenia kryzysu i odradzania się poprzez kryzys.

²⁵ C. Lefort, *The Question of Democracy*, w: *idem, Democracy and Political Theory*, przeł. D. Macey, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

²⁶ E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz i in., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2004, s. 68.

Jaskinia i demokracja – perspektywa zewnętrzna

[...] *nie istnieje prawda, która nie miałaby a priori charakteru politycznie znaczącego, ale także nie istnieje polityka bez prawdy, gdyż o jej znaczeniu stanowi fakt, że człowiek decyduje się w niej na siebie i decyduje o sobie.*

Helmut Plessner, *Władza a natura ludzka*

Przejdźmy teraz do drugiego momentu uwikłania pojęcia demokracji w to, co wobec niej zewnętrzne, który zrekonstruuje podążając za argumentacją Bruno Latoura. Podtytuł jego szeroko dyskutowanej książki *Polityka natury* brzmi „nauki wkraczają do demokracji”. Mamy tutaj zestawione, a raczej skonfrontowane, dwa światy: Naturę, którą Latour rozumie jako świat nieludzki oraz Politykę (czy szerzej: Kulturę) – świat jak najbardziej ludzki, świat rzeczy stworzonych przez ludzi, których sens i znaczenie są relatywne (negocjowalne, zmienne w czasie)²⁷.

Aby zrozumieć wagę tego tytułu, warto przypomnieć, że dla Latoura istotne jest rozróżnienie na dwa poziomy: polityki na poziomie praktyk społecznych oraz polityczności na poziomie, nazwijmy go „ontologicznym”, skoncentrowanym na samym definiowaniu granicy między opisanymi wyżej światami (nieludzkim i ludzkim). Polityka natury w świetle tego komentarza oznacza dwie rzeczy: po pierwsze, przyjęcie jako punktu wyjścia podziału świata na świat obiektywny, prawdziwy, niezmienny w swoich prawach (świat, który jest przedmiotem opisu nauki) oraz świat intersubiektywny, historyczny, zmienny, który opisują nauki o człowieku. Po drugie, polityka natury odnosi się do społecznego sposobu uprawiania nauki, który niejako przeocza fakt, że nie ma czegoś takiego jak jedna, mająca absolutny autorytet, Nauka. Realnie są tylko nauki,

²⁷ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. M. Gdula, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

czyli konkretne praktyki społeczne wytwarzające, w sposób bardziej lub mniej metodyczny, różnorodną wiedzę o świecie. Wiedza ta nie składa się na spójny, jednolity obraz świata. Jedynym atrybutem wiedzy naukowej, odróżniającym ją od wiedzy potocznej, są formalnie określone kryteria jej wytwarzania.

Czym w takim razie jest wiedza prawdziwa (w skrócie: prawda) i czy jest ona wartością wpływającą na kształt demokracji? Inaczej: kto decyduje o kryteriach odróżnialności prawdy od fikcji czy ideologii oraz skąd czerpie do tego uprawnienia? Oczywiście pytania można mnożyć, a wszystkie one pośrednio będą dotyczyły politycznego (w szerokim sensie) statusu nauki i przedmiotu wypowiedzi naukowych, czyli podstawowej kwestii epistemologicznej: do którego z wyżej wymienionych światów należą – do natury czy też do kultury?

Trudno się nie zgodzić z Latourem, że problem poznania rzeczywistości jest niezwykle istotny dla politycznego wymiaru świata, w którym żyjemy. Podobnie w demokracji – problem z ustaleniem prawdy o charakterze naukowym ma się inaczej w przypadku wielorakich praktyk społecznych w polu nauki (z którymi bezpośrednio się stykamy) niż w przypadku dyskusji o Nauce jako ideale obiektywnego poznania. Obiektywność nauki jest związana z określeniem jej przedmiotu. Hipoteza Latoura brzmi następująco: pojęcie Nauki (podobnie zresztą jak Ekonomii) jest czysto polityczne właśnie dzięki temu, że zostało nacechowane obiektywnością i odpolitycznieniem (a więc atrybutami związanymi z Naturą) w celu kontrolowania życia politycznego (publicznego).

Na ograniczenie to wskazują wspólnie autorytet Nauki, przewodnia rola ekspertów w życiu publicznym oraz status faktów lub praw naukowych, z którymi się „nie dyskutuje”. Tymczasem, jak słusznie zauważa Latour, wiele tych faktów, takich jak ocieplenie klimatu, głód, podwyżka stop procentowych, wzrost bezrobocia czy niż demograficzny, ma podwójną naturę – może stanowić przedmiot dociekania naukowego i równocześnie stać się przedmiotem naszego politycznego zaangażowania. Wprawdzie

możemy argumentować, iż rzeczy te pochodzą z różnych porządków, ale o ile są publiczne, o tyle są (lub mogą być) zbiorowo przeżywane jako fakty, które nas dotyczą. Latour proponuje umieszczenie ich w centrum polityczności, zadając sobie pytanie, w jaki sposób praktyki naukowe, skoncentrowane na gromadzeniu wiedzy i docieraniu do prawdy „naukowej”, uczynić tematem debaty publicznej.

Oznacza to prosty zabieg: zamiast wprowadzania dystynkcji opartych na źródłowym podziale my (laicy) / oni (eksperci), odkrywamy i ustanawiamy powiązania (*alliances*) między różnymi (ludzkimi i nieludzkimi) obiektami w celu wytworzenia zbiorowości powiązanej siecią dynamicznych, wzajemnych relacji. Taka sieć (a raczej sieci) uniemożliwia utrzymanie ścisłych i sztywnych granic naszego świata, co z kolei, jak się okaże, może mieć wpływ na rozumienie samej demokracji, która domaga się, byśmy żyli w jednym świecie. W ten sposób jesteśmy zmuszeni do rezygnacji z dualistycznego sposobu mówienia, a to z kolei wymaga przemyślenia od początku samej konstytucji świata nowoczesnego²⁸. Wątek epistemologiczny podjęty przez Latoura wiąże pytanie o możliwość poznania prawdy z pytaniem o istnienie prawdziwego lub fałszywego świata, a także z kwestią granic demokracji oraz obowiązujących w niej praw. Podstawowym celem tej refleksji jest zmiana obrazu świata, „wyjście z Platońskiej jaskini”.

Od razu należy zaznaczyć, że podstawowy postulat autora *Polityki natury* może zabrzmieć kontrowersyjnie dla klasycznie wykształconego filozofa. Alegoria jaskini umieszczona przez Platona w centralnym miejscu *Politei* stanowi nie tylko mit, ale także model zachodnioeuropejskiego projektu metafizycznego, definiując raz na zawsze relację między nauką (Królestwem Prawdy) a społeczeństwem. To nie tylko epistemologia, ale przede wszystkim

²⁸ Por. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

metafizyka świata politycznego, jednoznacznie negatywnie określająca demokrację jako ustrój niestabilny, który, z braku podstaw, musi się przerodzić w tyranie. Polityczne rozstrzygnięcie, które niesie w sobie obraz jaskini polegało na fundamentalnym podziale na dwa, nieprzystawalne do siebie światy oraz na pozostawieniu „szczeliny” w postaci filozofa. Filozof, dzięki umiejętności myślenia o ideach, może się przemieszczać z dużym wysiłkiem między tymi dwoma światami, co pozwala mu osiągnąć status Mędrca.

Latoura interesują w tej alegorii zwłaszcza dwa momenty strukturalnego zerwania. Pierwszy oznacza wyrwanie się z ciemności jaskini, ze świata subiektywnych mniemań i domysłów, do świata wiecznych idei, a drugi – powrót. „Mędrzec, mając już w zanadrzu prawa nieuczynione ręką ludzką, które kontemplował, gdyż potrafił wyrwać się z piekła świata społecznego, może powrócić do Jaskini, by zaprowadzić w niej porządek za pomocą niepodlegających dyskusji wniosków, w obliczu których zamilknie paplanina profanów”²⁹. Model tego świata opiera się na epistemologicznym cięciu, braku ciągłości między porządkiem prawdy a mniemaniem. Dlatego też, według Latoura, mit jaskini służy Platonowi tylko do jednego – pokazania, że dobra/trwała demokracja jest strukturalnie niemożliwa³⁰. Demokracja nie tylko jest ustrojem słabym i nieefektywnym, ale także bardzo krótkotrwałym. Dopiero wiedza o rzeczach boskich legitymizuje władzę polityczną, a ustrój propagowany przez Platona możemy nazwać *sofiokracją*. Politycznie najważniejszy jest fakt, że Mędrzec ma status pośrednika między dwoma światami, jest więc jednocześnie prawodawcą i tłumaczem: „Krótko mówiąc, ci nieliczni wybrani mogą się cieszyć najwspanialszą zdolnością polityczną, jaką się dało wymyślić: dawania głosu milczącemu światu, mówienia niepodlegającej dyskusji prawdy, kładzenia kresu niekończącym się debatom dzięki niepodważalnej formie autorytetu opartej na kontakcie z rzeczami samymi”³¹.

²⁹ B. Latour, *Polityka natury...*, s. 29.

³⁰ *Ibidem*, s. 33.

³¹ *Ibidem*, s. 34.

Wobec tej propozycji Latour wyciąga radykalne w swej prostocie wnioski: nie wchodzimy do jaskini, zostaniemy na powierzchni, nie dajmy sobie wmówić, że żyjemy w świecie pozorów. Dopóki owo podwójne zerwanie nie zostanie zredefiniowane, dopóty nie nastąpi odnowa życia politycznego i publicznego. Jego zasadniczą ideą jest idea symetrii, budowania sieci powiązań między różnorodnymi elementami bez oglądania się na ich status ontologiczny. Powiązania są wszystkim, co realnie istnieje, czyli działa. Świat demokratyczny ma być kolektywny (heterogeniczny i symetryczny), nawet gdyby nas to kosztowało porzucenie starych przyzwyczajęń percepcyjnych, między innymi oddzielania prawdy od pozoru, rzeczy ważnych od mniej ważnych. Demokracja potraktowana jako życie na powierzchni – w jedynym, realnym świecie – jest wyzwaniem poznawczym, a nie czymś, co nam przynależy w mniej lub bardziej naturalny sposób. Oznacza to, że ustrój ten zmusza nas – ludzi – do aktywnego wysiłku przeformułowywania świata, zmiany jego norm i zasad w ciągłym poszukiwaniu nowego lepszego świata dla jak największej liczby... bytów.

Zakończenie: mówić inaczej...

Jak widać, kłopot z demokracją nie polega tylko na trudnościach pojęciowych wpisanych historycznie w ten projekt. Ujawnia się również przez wpisanie jej w siatkę pojęć ontologiczno-epistemologicznych, takich jak poznanie i opozycja prawda/pozór, związanych z obiektywnym statusem natury i praw naukowych, które, jak ekonomia klasyczna, traktują rzeczywistość ludzką jako część świata natury. Dlatego główny wysiłek Latoura polega na zmianie języka, który ma umożliwić pomyślenie tego, co dotąd było trudne do pomyślenia i do wyartykułowania. Przede wszystkim chodzi o nowe połączenia, odnawiające przestrzeń myślenia politycznego: Latour redefiniuje pojęcia polityki, natury i nauki, wykuwając na podstawie starego terminu „ekonomia polityczna” nowy termin –

ekologia polityczna – oznaczający kompozycję nowego, wspólnego świata³². Cały pomysł i główny argument przemawiający za odświeżeniem myślenia o demokracji polega na postulatcie wytworzenia jednego świata dzięki zmianom na poziomie praktyk deskrypcyjnych. Używane dotąd w filozofii politycznej takie terminy jak *oikos*, *logos*, *physis* i *polis* to prawdziwe enigmy, o ile nie zada się pytania o wszystkie cztery koncepcje jednocześnie³³. W owej możliwości poruszania (czy też wypowiedzania) wielu kwestii jednocześnie, tkwi spory potencjał krytyczny. A może nawet rewolucyjny, zmieniający niepostrzeżenie samo *status quo* oraz układający na nowo życie publiczne³⁴.

Polityczna konstytucja nowoczesności zakłada wielki podział na dwa światy: przestrzeń ludzkiego świata życia oraz zewnętrzną nieludzką otoczkę; pierwszy jest światem znaczącym, a drugi światem bez (politycznego) znaczenia. Twierdzenie Latoura dotyczące konieczności tworzenia wspólnego świata (ponad podziałami) byłoby banałem, gdyby nie wnioski, do których autor dochodzi w swoim rozumowaniu. Paradoks nowoczesności według niego polega właśnie na tym, że z powodu przerostu informacji nie jesteśmy w stanie uchwycić obrazu świata inaczej niż za pomocą dualistycznej pracy redukcji pojęć i elementów poznania do prostych, dających się zoperacjonalizować dystynkcji. W ten sposób jesteśmy w stanie stanąć na twardym gruncie „fikcyjnej”, sztucznej, dogmatycznej wiedzy. Puryfikacja jest odpowiedzią i oporem wobec gęstości ludzko-nieludzkiego świata: „[...] w toku dziejów pojęcia natury i polityki przepracowywano właśnie po to, by uniemożliwić wszelkie zbliżenie, syntezę czy kombinację obu terminów”³⁵. Bo to oznaczałoby otwarcie na chaos – pisze Latour. Dlatego jeśli zakładamy, że demokracja to nie tylko ustrój polityczny (choć samo sło-

³² *Ibidem*, s. 22.

³³ *Ibidem*, s. 14.

³⁴ Na temat roli różnych profesji biorących udział w tej zmianie, między innymi ekonomistów i badaczy społecznych, por. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008, s. 327–349.

³⁵ B. Latour, *Polityka natury...*, s. 15.

wo „ustrój” oznacza zestrojenie ze sobą wielu różnych elementów), ale także świat życia, to powinniśmy zmienić dotychczasową zasadę wytwarzania jedności tego świata. Dopiero podważenie otaczających nas platońskich dychotomii (natura/polityka, nieludzkie/ludzkie, prawda/pozór) przez ich powiązanie w jedną, splatającą się całość na poziomie praktyk i instytucji, pozwoli zbudować inny (inaczej przeżywany, inaczej doświadczany) świat: kosmopolis.

Epistemological Sources of Crisis of Liberal Democracy – Two Arguments

The starting point of the article is an attempt to describe the socio-economic changes that serve as the context in which the crisis of liberal democracy is currently discussed. In this article, the author puts forward the thesis that this crisis primarily concerns the narrative legitimising the system of liberal democracy. She points out that the reason for this situation is not so much the exhaustion of a language but the exhaustion of the formula describing the world at the epistemological level. The purpose of this analysis is to reconstruct two arguments that support this thesis. Firstly, it is the ambiguity of the notion of democracy and its self-reference indicated by Giorgio Agamben; secondly, it is the scope of the concept itself, or the inability to set its limits. The second argument is based on Bruno Latour's concept of nature and his criticism of Plato's allegory of the cave.

Keywords: crisis of democracy, Giorgio Agamben, Bruno Latour, political ecology, Plato's cave.